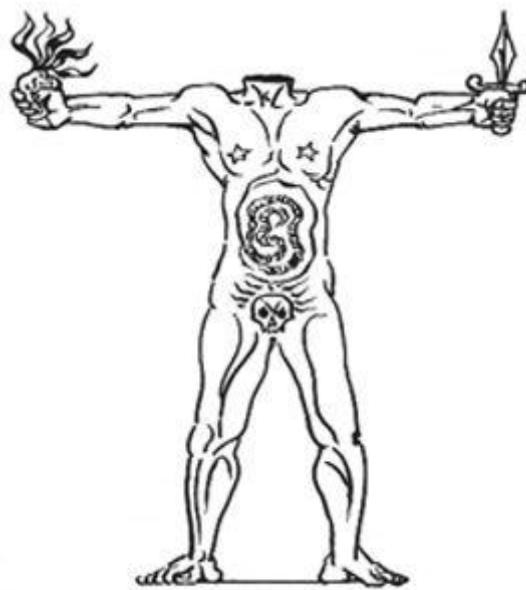


Georges Bataille og den religiøse erfaring

Nina Kristin Børresen



Masteroppgave i religionshistorie, avlagt høsten 2008 ved
Institutt for kulturstudier og orientalske språk,
Universitetet i Oslo.



Forsideillustrasjon:

André Massons tegning av den hodeløse, *Acéphale*,
som prydet forsiden til tidsskriftet *Acéphale*, nr. 2, 1937.

(Kilde: <http://cronopias.files.wordpress.com>)

Innhold

INNHold	1
INNLEDNING	3
1. GEORGES BATAILLES LIV OG FORFATTERSKAP	6
1.1 MANNEN.....	6
Nietzsches betydning	8
Arven fra Durkheim og Mauss	10
1.2 MILJØET	13
1.3 FORFATTERSKAPET	17
1.4 NEDSLAG	18
1.5 GEORGE BATAILLES RELIGIONSRELEVANTE FORFATTERSKAP	20
1.6 OPPSUMMERING	22
2. DET HELLIGE FELLESSKAPET	23
2.1 <i>DOCUMENTS</i> (1929-1930).....	23
2.2 <i>ACÉPHALE</i> (1936-1939)	24
<i>Acéphale</i> og Dionysos	27
2.3 DEN LAVE MATERIALISMEN	29
2.4 <i>LE COLLÈGE DE SOCIOLOGIE</i> (1937-1939)	30
”Trollmannens læregutt”.....	31
2.5 OPPSUMMERING	33
3. DEN INDRE ERFARING	34
3.1 BATAILLE SOM MYSTIKER.....	34
3.2 <i>LA SOMME ATHÉOLOGIQUE</i> BIND I: <i>L’EXPÉRIENCE INTÉRIEURE</i>	39
Veien til ekstasen	41
3.3 <i>LA SOMME ATHÉOLOGIQUE</i> BIND II: <i>LE COUPABLE</i>	44
3.4 KRITIKK AV SPRÅKET SOM FORSTÅELSESHORISONT	47
3.5 BATAILLE OG ANGELA AV FOLIGNO	48
3.6 OPPSUMMERING	52
4. DET HELLIGE I OVERSKRIDELSEN	53
4.1 <i>L’ÉROTISME</i>	54

Det hellige, erotikken og døden	57
4.2 THÉORIE DE LA RELIGION.....	58
Festivalen	60
4.3 DET HELLIGE OG DET ONDE.....	62
4.4 HØYREHÅNDS OG VENSTREHÅNDS HELLIGHET.....	63
4.5 OPPSUMMERING	66
5. BATAILLES BIDRAG TIL RELIGIONSHISTORIEN	68
5.1 SENTRALE BEGREPER	68
5.2 DIKOTOMIEN BATAILLE SOM TEORETIKER/BATAILLE SOM RELIGIONSSTIFTER	69
5.3 BATAILLES FILOSOFI I RELIGIONSHISTORISK KONTEKST	70
Fra det romantiske til det postmoderne.....	74
Religionshistoriens <i>andre</i> side.....	77
Fremtidsvisjoner	78
AVSLUTNING	79
BIBLIOGRAFI.....	82
Primærkilder	82
Sekundærlitteratur.....	83
Nettkilder	86
SAMMENDRAG	88

Innledning

Denne oppgaven er en dybdelesning av Georges Batailles religionsfilosofiske teorier om den religiøse erfaring. Tematikken er todelt: Jeg presenterer Bataille som en viktig teoretiker i forhold til erfaringsaspektet ved det hellige, og jeg fremhever de viktigste begrepene han benytter seg av for å karakterisere en religiøs erfaring. Jeg foreslår så at disse begrepene kan benyttes i faget religionshistorie for å gi en ekstra dimensjon i beskrivelsen av den religiøse erfaring.

Gjennom å knytte Bataille til den fenomenologiske og romantiske grenen av religionshistorien, men også gjennom å foreslå han som en fremtidens religionsteoretiker, fremhever jeg erfaringsperspektivet i forhold til studiet av religion, med fokus på mennesket som et *opplevende individ*. Dette er en motsats til de siste års tendenser til å forske på religion i forhold til ytre omstendigheter som politiske og sosiologiske og mennesket som en *sosial aktør*.

Georges Bataille er interessant i forhold til flere perspektiver. Hans rolle som provokatør og hans ønske om en ”reversering av alle verdier” var en brannfakkell i Frankrike på 30-tallet og utover, og på mange måter er hans spesielle tilnærming til det hellige fremdeles provokativ. Samtidig er hans bidrag viktig fordi han forsøker å skape et språk for det undertrykte og fordømte, samfunnets *rester* som ellers blir skuffet under matten og forsøkt fortrent. I følge Bataille er disse fortrente aspektene og det hellige knyttet sammen fordi de tilhører *det heterogene* – den sfæren som motsetter seg innpass i rasjonelle kategorier. Det heterogene står hele tiden i et spenningsforhold til det homogene, som er representert ved de rasjonelle elementer og arbeidets verden. Batailles skille heterogen/homogen kan til en viss grad sidestilles med Durkheims kategorier hellig/profan, som Eliade senere videreutviklet. Men som jeg vil vise er Batailles kategorier originale og unike for å beskrive den mørke siden ved det hellige, jeg vil hevde at han skaper et språk for det språkløse og fortrente. Han mener å finne det hellige i materien og i grenselandet mellom den profane og den hellige sfæren, ikke som en transcendent størrelse utenfor oss.

Gjennom å dele Batailles religionsfilosofiske perspektiver inn i to perioder, før og etter 1940, viser jeg hvordan hans fokus skifter fra den religiøse fellesskaperfaringen til en mer mystisk orientert erfaring. Dette henger som jeg viser sammen med personlige forhold i hans liv og ytre omstendigheter som krigen. Som vi skal se var Bataille i tillegg til å virke som forfatter og teoretiker også på sett og vis en *religiøs aktør* gjennom prosjektet *Acéphale*. Denne aktiviteten kan hevdes å representere hans tids nyreligiøsitet med opprøret mot den etablerte katolisismen og deltakelse på hemmelige seremonier. I hans mystisk orienterte triologi, *La Somme athéologique* (Den ateologiske summa) skal vi se at han både diskuterte mystikk på et abstrakt plan og refererte til selvopplevde mystiske erfaringer.

Som vi skal se tar han i bruk forskjellige begreper for å karakterisere de grenseerfaringene som han hevder å finne i overskridelsen mellom den profane, rasjonelle verden og det som er utenfor oss, deriblant erfaringen av det *hellige*, *den indre erfaring*, det *heterogene* og *erotismen*. De viser alle til erfaringsaspektet ved det hellige uten å representere et bestemt religiøst system. Jeg vil drøfte om dette gjør han til en fremtidens religionsteoretiker, da det blir stadig mer vanlig å snakke om personlige religiøse erfaringer utenfor de institusjonelle religionene. Batailles ulike begreper vil fortløpende bli diskutert i gjennom oppgaven. I det siste kapittelet presenterer jeg en oversikt over de mest sentrale begrepene.

Kapittel 1, *Georges Batailles liv og forfatterskap*, redegjør for Batailles liv og virke.

Kapittelet omfatter hans viktigste verker og tar for seg hva og hvem han hentet sin inspirasjon fra. Her er psykoanalysen, Nietzsche og surrealismebevegelsen sentral. Videre kommer jeg inn på hvilke aktører og miljøer som har hentet inspirasjon fra Bataille.

Kapittel 2, *Det hellige fellesskapet*, tar for seg perioden fram mot 1940, med fokus på det intellektuelle miljøet i Paris i denne epoken og de politiske, litterære og kunstneriske bevegelsene og tidsskriftene som Bataille var en del av. Sentrale begrep i forhold til den religiøse erfaring er her *det hellige fellesskap*, *den lave materialismen* og *det dionysiske*, representert ved det hemmelige samfunnet *Acéphale*.

Kapittel 3, *Den indre erfaring*, omhandler perioden etter 1940, der Bataille fysisk forlater det intellektuelle miljøet i Paris. Hans ambisjoner om det hellige fellesskapet blir delvis forlatt og gjennom sine religionsfilosofiske tekster søker han mer i retning av *en indre erfaring*. Han er opptatt av kristne mystikere og referer også til selvopplevde mystiske

erfaringer i sine bøker. *La Somme athéologique* (*Den ateologiske summa*) er her sentral, og jeg redegjør spesielt for *L'expérience intérieure* (*Den indre erfaring*) og *Le Coupable* (*Den skyldige*), samt Batailles referanser til den italienske mystikeren Angela av Foligno.

Kapittel 4, *Det hellige i overskridelsen*, redegjør jeg for Batailles teorier om forholdet mellom det erotiske og det hellige/det lave og det opphøyde. Sentrale begrep er *erotismen* og *venstrehånds hellighet*. Her blir det hovedsakelig referert til *L'érotisme* og *Théorie de la religion*. Jeg kommer også inn på det viktigste aspektene i *L'Alleluiah. Catéchisme de Dianus*.

I **kapittel 5, *Batailles bidrag til religionshistorien***, oppsummerer jeg de mest sentrale av Batailles begreper og jeg spør hva Batailles filosofi eventuelt kan bidra med i dagens og fremtidens religionshistorie. Gjennom å sette Bataille i en kontekst i forhold til religionsfenomenologien og den romantiske religionsfilosofien foreslår jeg samtidig at hans perspektiver kan tas frem igjen og anvendes i den religionsfilosofiske forskningen.

1. Georges Batailles liv og forfatterskap

1.1 Mannen

Filosofen og forfatteren Georges Bataille (1897-1962) var en særegen stemme som ofte befant seg på utsiden av og var i opposisjon både til academia og de filosofiske og kunstneriske bevegelsene som han forholdt seg til. Disse var hovedsakelig surrealismen og eksistensialismen, men også politiske grupperinger i Paris' intellektuelle miljø på 30- og 40-tallet. Batailles litterære produksjon er omfattende, og består av både skjønnlitterære og filosofiske verk. Temaene han er opptatt av spinner også bredt, han tar for seg både religion, seksualitet, politikk, sosiologi, psykologi og kunst – men det går allikevel en rød tråd gjennom det hele. Det handler for det meste om overskridelse i forskjellige former, og splittelsen mellom det våkne liv (arbeidets verden) og lengselen mot det *umulige*. Det umulige kan karakteriseres på mange forskjellige vis, og Bataille tar selv i bruk flere begreper, som *det heterogene*, *det hellige*, *den indre erfaring*, og *erotismen*. Disse begrepene karakteriserer alle en erfaring som er utenfor den rasjonelle verdenen, og da også utenfor språket vil mange hevde. Bataille er selv en sterk kritiker av språkets evne til å formidle det irrasjonelle, men han gir samtidig aldri opp forsøket på å beskrive denne *andre virkeligheten*. Hans prosjekt er intellektuelt på den måten at han utfordrer språkets grenser i stedet for å innta den passive posisjonen og hevde at det hellige er utenfor språket. Bataille bygger sin teori om den religiøse erfaring på Durkheims dualistiske inndeling hellig og profan, men mer enn kategoriene er han interessert i selve *overskridelsen* mellom de to sfærene. Som vi vil se representerer overskridelsen for Bataille en midlertidig utvisking av skillet mellom det diskontinuerlige (mennesket, verden) og det kontinuerlige (det hellige, evigheten).

Batailles barndom var spesiell på en *tragisk* måte, noe som stadig blir trukket fram i artikler og referanseverk. Faren hadde framskreden syfilis allerede da Bataille ble født, og ble ifølge Bataille selv gal i løpet av hans barndom.¹ Batailles bror Martial imøtegår senere denne

¹ Michel Surya, *Georges Bataille. An intellectual biography*, overs. av Krysztof Fijalkowski og Michael Richardson (London: Verso, 2002), 4.

påstanden, men i følge Michel Surya² er det svært sannsynlig at Batailles påstander stemmer, da syfilis' tredje stadium deriblant kjennetegnes av galskap.³ Batailles forhold til faren er kanskje mest interessant ved lesning av hans skjønnlitterære tekster, som *Historien om øyet* (*La Histoire de l'oeil*) I tillegg til romanen, *Sammenfall* (*Coincidences*), refererer Bataille til en episode⁴ der den lamme og blinde faren får et ekstatiske uttrykk når han tisser i en beholder, og kun det hvite i øyeeplet kommer til syne. Moren hans utviklet etter hvert en manisk-depressiv lidelse som følge av farens sykdom, og hun forsøkte flere ganger å begå selvmord. Bataille referer i *Sammenfall* til episoder som at han fjernet noen marmorlysestaker fra rommet sitt i frykt for at hun skulle slå han i hjel mens hun sov, og at han ved to anledninger reddet henne fra å begå selvmord.⁵ Relevansen til Batailles barndomserfaringer og hans tolkning av religiøs erfaring kan diskuteres, men det er sannsynlig at hans barndom har hatt betydning i forhold til hans kobling av lidelse og ekstase.⁶

Bataille skrev *Sammenfall* etter at han hadde gått i psykoanalyse hos dr. Adrien Borel i ett år (1925-26). Som han skriver var det først etter analysen at han begynte å se sammenhenger han ikke hadde sett før når det gjaldt hans barndom og det mennesket han hadde blitt. De seksuelle fetisjene i *Historien om øyet* som øyne, egg og kroppslige sekreter ble gjennom analysen koblet til både farens og morens tragiske skjebner og opplevelsen av i ung alder se en tyrefekter bli spiddet i hjel av en okse.⁷ Både *Historien om øyet* og andre av Batailles skjønnlitterære fiksjonstekster har ofte blitt tolket i lys av hans personlige erfaringer, men som Amy Hollywood påpeker er det problematisk å sidestille forfatteren av romanen og forfatteren av for eksempel *Sammenfall* med mennesket Georges Bataille.⁸ Relevansen i forhold til denne avhandlingen er uansett ikke stor da vi stort sett forholder oss til Batailles filosofiske tekster.

Surrealismemiljøet var opptatt av psykoanalysen som et verktøy for å forstå drømmelivet, og både Freud og Lacan var aktede skikkelser i miljøet. I artikkelen "Bataille mellom Freud og

² Forfatter av den anerkjente biografien *Georges Bataille, la mort à l'œuvre* (1992).

³ Michel Surya, *Georges Bataille*, 8.

⁴ Som skal ha kommet frem i erindringen gjennom hans psykoanalyse hos Dr. Adrien Borel.

⁵ Georges Bataille, *Sammenfall* i *Historien om øyet*, overs. av Tomas Espedal (Oslo: Spartacus, 2002), 118.

⁶ Farens ekstatiske uttrykk når han urinerte etc.

⁷ Referert til i *Sammenfall*, *Historien om øyet*, 113.

Lacan. En skjult erfaring” setter Elisabeth Roudinesco fokus på Batailles forhold til psykoanalysen.⁹ Hun sidestiller hans interesse med andre mellomkrigsforfattere (Leiris, Queneau, Crevel, Artaud) som lot seg behandle et par ganger av nysgjerrighet, men som ellers forholdt seg til Freud og psykoanalysen som en intellektuell metode. Det var imidlertid dr. Borel som viste Bataille fotografiet av den torturerte kineseren som Lous Carpeaux hadde tatt i 1905, som skulle bli skjellsettende for Bataille. Bildet viste en spesiell form for tortur som ble kalt ”torturen av de hundre biter”, og som gikk ut på å hogge offeret i småbiter mens han fremdeles var i live (!) Fotografiet var gjengitt i George Dumas' berømte *Traité de psychologie*. Dumas hadde sammen med Carpeaux vært tilstede under torturen, og han kunne fortelle om det ekstatiske uttrykket som den unge kineseren hadde mens torturen pågikk.¹⁰ Han trekker paralleller til kjente mystikers ekstatiske uttrykk.¹¹ Bataille vender stadig tilbake til dette fotografiet i sine bøker og vi skal se at også har utgangspunkt i denne koblingen i sin senere *ateologiske mystikk*.

Bataille hadde begynt å lese Freud før han startet i psykoanalysen hos dr. Borel, og han interesserte seg spesielt for Freuds teorier om religionenes opprinnelse som er beskrevet i *Totem und Tabu*, i teorien om dødsdriften og i hans berømte tekst om massepsykologi: ”Massenpsychologie und Ich-Analyse”. I artikkelen ”La structure psychologique du fascisme” (”Fascismens psykologiske struktur”, 1933) er Bataille inspirert av Freud når han introduserer begrepene *det homogene* og *det heterogene*¹² Teorien om det heterogene (*l'hétérogène*) videreutviklet Bataille i et av sine hovedverk om den ”fordømte delen”: *La Part maudite* I-III.

Nietzsches betydning

Den unge Bataille gikk på katolsk presteskole, men han brøt senere med katolisismen (i 1922). Hans frafall begrunnes ofte med hans oppdagelse av Nietzsches filosofi, og da spesielt *Jenseits von Gut und Böse (Hinsides godt og ondt, 1886)*. Denne boken er ikke Nietzsches mest kjente, men ifølge Nietzsche selv inneholdt den nøkkelen til hans filosofi,

⁸ Amy Hollywood, *Sensible ecstasy. Mysticism, sexual difference, and the demands of history* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 45.

⁹ Elisabeth Roudinesco, ”Bataille mellom Freud og Lacan: En skjult erfaring”, i *Agora*, nr. 3. (2005), 55.

¹⁰ Det ekstatiske uttrykket hadde mest sannsynlig sammenheng med mengden opium som ble gitt offeret for å dra torturen ut i det lengste...

¹¹ Se for eksempel Berninis berømte skulptur *Den hellige Teresas ekstase*.

”om noe slikt finnes”.¹³ I forordet til den norske utgaven skriver Trond Berg Eriksen at ”Nietzsche vil vise at det han beskriver som kristendommens slavementalitet ligger til grunn for metafysikk, idealisme, demokrati, moderne kunst og moderne vitenskapelighet”.¹⁴ Mest av alt var boken en kritikk av moderniteten og dens kunst, vitenskap og politikk.¹⁵ Nietzsche fremstiller verden som et heterogent kaos, som flytende og fylt med forskjellige former for maskespill. Stabiliteten er en illusjon, og ingen mennesker er helstøpte personligheter; mennesket er tvert imot et sammensatt vesen som spiller forskjellige roller på livets scene. Med sin egen avvisning av opphavstenkningen finner ikke Nietzsche rom for å konstruere et fast filosofisk system. Vi skal se at Bataille også skulle fremstå som motstander av filosofisk systemtenkning og at han var i mot alle former for prosjekt. Som biografen Michel Surya skriver er Batailles lesning av Nietzsche positiv i den forstand at han legger vekt på det livsbejaende i hans filosofi. Uansett hvor absolutt det kristne *Nei* kan arte seg, er det nietzscheanske *Ja* mer rungende. Det er på mange måter paradoksalt at Bataille som Nietzsche blir karakterisert som en nihilist, da han til tross for sin angstfylte søken etter et uttrykk på grensen til det umulige aldri sluttet å si *ja* til verden, uten grenser og reservasjon.¹⁶ Bataille uttalte ved en anledning at alt han skrev allerede var sagt av Nietzsche¹⁷. Han skriver at ekstasen er en overskridelse av den homogene verden og samtidig en overskridelse av dualismen. Vi kan finne et beslektet tankesett i Nietzsches *Zur Genealogie der Moral (Moralens genealogi)*¹⁸, 1887) der han hevder at vi må fjerne oss fra den platonsk-kristne verdensoppfatningen for å kunne utvikle oss som mennesker. Slik Bataille leste Nietzsche, håpet han på en reetablering av det arkaiske, hellige samfunnet gjennom myten og volden.¹⁹ Bataille ønsket ikke en reversering til det arkaiske samfunnet, men han ville inn i et annet spor enn det det moderne samfunnet hadde kommet inn i. Som vi skal se var hans agenda gjennom å nøste opp tråder fra arkaiske samfunn å etablere en ny

¹² Mer om dette i avsnittet *Batailles religionsrelevante forfatterskap*.

¹³ Trond Berg Eriksen, Innledning til *Hinsides godt og ondt. Forspill til en fremtidsfilosofi*, av Friedrich Nietzsche (Oslo: Dreyers Forlag, 1989), 12.

¹⁴ Eriksen, Innledning til *Hinsides godt og ondt*, 7.

¹⁵ Eriksen, Innledning til *Hinsides godt og ondt*, 12.

¹⁶ Surya, *Georges Bataille*, 54.

¹⁷ Dette er for øvrig Batailles egen tolkning av Nietzsche, som kan sies å avvike fra en del andre. Dag Hallvard Nestby tolker for eksempel i sin hovedoppgave *Dionysisk eksistensialisme* (Trondheim: NTNU – Filosofisk institutt, 2005) Nietzsche som representant for ateistisk eksistensialisme, noe som står i motsetning til Batailles ståsted.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Moralens genealogi*, overs. av Arild Haaland (Oslo: Gyldendal, 1969).

¹⁹ Martin Jay, *Songs of experience : Modern American and European variations on a universal theme* (Ewing: University of California Press, 2004), 371.

samfunnsmodell basert på de dionysiske elementer; et samfunn som ga plass til *hele mennesket*.

“Grensen for mennesket er ikke Gud, det er ikke det mulige, men det umulige, det er Guds fravær”.²⁰ Det suverene mennesket er et mennesket som har fjernet seg fra alle stengsler, som hever seg over alle grenser for hva som er menneskelig mulig. Det suverene mennesket sier ja til døden, og gjennom dette rungende *ja* føler det ikke lenger noen frykt. Det suverene mennesket står nakent foran en avgrunn, og gjennom vissheten om at han kan falle når som helst uten å frykte fallet, står han også stødigere.

Nietzsche var en så viktig inspirator for Bataille at han skrev en bok tilegnet hans filosofi, *Sur Nietzsche* (1945). Denne boken inngikk som del tre i Batailles *La Somme Athéologique* (*Den ateologiske summa*) og den er en svært personlig vinkling på Nietzsches filosofi. Tittelen *Den ateologiske summa* henviser til Thomas Aquinas' hovedverk *Summa Theologica*, som er en sammenfatning av den katolske lære. Å kalle verket *Den ateologiske summa* blir således svært provokativt for de ”rettroende”. Den tittelen er samtidig i dialog med Nietzsche og hans *Hinsides godt og ondt*. Tidsskriftet *Acéphale* utga dessuten et dobbeltnummer tilegnet Nietzsche med temaet ”Nietzsche og fascistene” der de forsøkte å renske Nietzsche for hans påståtte kobling til nazismen.²¹

Arven fra Durkheim og Mauss

Men selv om Bataille stilte seg kritisk til institusjonalisert religion, sluttet han aldri å være opptatt av religiøs erfaring, ofte eksemplifisert ved menneskets forhold til *det hellige*²². Inspirasjonskilder her var blant andre etnografen Marcel Mauss og sosiologen Émile Durkheim. Bataille var direkte påvirket av Durkheims skille mellom det hellige og det profane, men han var på ingen måte en ukritisk disippel av Durkheims sosiologiske skole. Når en Durkheimianer så det hellige og det profane som gjensidig avhengige av hverandre og nødvendigheten av at de ble holdt i balanse, var Batailles syn klart annerledes. Han mente

²⁰ Georges Bataille, *Euvres Complètes*.

²¹ Trond Berg Eriksen viser i *Nietzsche og det moderne* (Oslo: Universitetsforlaget, 2000) hvordan Nietzsches søster som var nazist misbrakte Nietzsches teorier om overmennesket til inntekt for nazismen.

²² Som mange hyppig brukte begreper er også *det hellige* belastet på den måten at det kan gi assosiasjoner til spesifikke religiøse systemer selv om man diskuterer det religiøse løsrevet fra en spesifikk kontekst. Av mangel på andre dekkende begreper benytter jeg allikevel begrepet her.

at det profanes dominans over den hellige sfæren var resultatet av inngående historiske hendelser. Det profane reflekterte den mentaliteten som søkte å oppnå dominans over naturen og da samtidig over det hellige, som var basert på et samspill med naturen.²³ Således lå det implisitt en politisk agenda i bunnen av Batailles skille hellig/profan som ikke finnes hos Durkheim. Bataille anvender forøvrig ofte andre inndelinger enn hellig/profan, det *heterogene* og det *homogene* er som nevnt et begrepspar han ofte benytter seg av.

Etnografen Marcel Mauss' analyser av *potlach* inspirerte også Batailles teorier. Mauss beskrev innfødte Nord-Amerikanske indianerstammer som hadde en spesiell form for gavetradisjon, de konkurrerte om å gi nabostammen den største og flotteste gaven. Mottakeren var forpliktet til å ta i mot gaven, og til å gi en enda flottere gave tilbake. Til slutt kunne det gå så langt at hele stammer ble utslettet. Bataille var spesielt interessert i denne tradisjonen fordi den uttrykte en struktur som stod langt fra *nytteverdien*. *Potlachen* symboliserte for Bataille en feiring av universets energioverskudd, den energien som må konsumeres for å unngå en total destruksjon, for eksempel krig. Han skulle senere utvikle en teori om samfunnets *rest* eller *den fordømte delen* som er universets overskudd, og som har karakter av en radikal annerledeshet. Dette overskuddet blir som oftest fortrent og undertrykt i moderne samfunn, i motsetning til i arkaiske samfunn og urbefolkningers som integrerer energioverskuddet i samfunnslivet. I verket *La Part maudite (Den fordømte delen, 1949)* omhandler et eget kapittel fenomenet *potlach*: "Rivaliseringens gave: 'Potlach'". Vi skal se at Batailles venner og meddebattanter i *Le Collège de Sociologie* Roger Caillois og Michel Leiris også var påvirket av Mauss og Durkheim. Senere skulle forfatteren og filosofen Maurice Blanchot få stor betydning for Batailles filosofiske tilnærming til *det hellige*.

²³ Michael Richardson, *Georges Bataille. Essential Writings*, red. av Michael Richardson (London: SAGE Publications, 1998), 39.

Batailles liv som forfatter av pornografiske tekster under pseudonym som Pierre Angélique og Lord Auch, hans kontakt med Paris' surrealistmiljø og andre "undergrunnsbevegelser", samt utsvevende festing og jevnlig besøk på bordeller løp parallelt med arbeid ved Bibliothèque Nationale i Paris.²⁴ I arbeidet som bibliotekar fikk han utløp for andre interesser enn de eksessive, som forskning på neopallitisk tidsalder og hulemaleriene i Lascaux.²⁵ På en fascinerende måte fletter Bataille i flere av sine bøker sammen sin historiske og arkeologiske kunnskap med filosofiske og religiøse betraktninger om *homo sapiens*.

I sin tolkning av Hegel var Bataille sterkt inspirert av Alexandre Kojèves forelesninger som var konsentrert om *Åndens fenomenologi (Die Phenomenologie des Geistes)*.²⁶ Kojèves Hegeltolking var på mange måter utradisjonell og subjektiv. Han forsøkte å utvikle en egen antropologi basert på Hegel, Marx og Heidegger der bindeleddet i hans lesning var *begjæret*. Begjæret var nøkkelfaktoren i menneskets overgang fra naturtilstanden til det historiske mennesket, og denne overgangen var preget av voldsomhet og negasjon. Menneskets historie er en negativ historie, fordi menneskeheten stadig utvikler seg videre ved å benekte det den er. Således står menneskeheten i tragediens tegn.²⁷ Batailles bygger sine teorier om herre- og slavemennesket på disse forelesningene i tillegg til Nietzsches filosofi, og han lanserer sitt eget overmenneske; *det suverene mennesket*. Dette er mennesket uten angst, som overtrer alle grenser for å nå sin suverenitet. Som hos Nietzsche er dette et idealmenneske som kun eksisterer unntaksvis²⁸.

Bataille var gift to ganger og fikk to barn, men hans kvinnehistorier telte flere enn det. Det som er spesielt verdt å merke seg i forhold til hans erotiske eskapader, er kjærlighetsforholdet til Colette Peignot som han traff i 1931. Hun var deltager i flere av de politiske grupperingene som Bataille var med i, og hun var sannsynligvis den eneste kvinnen som deltok i det hemmelige samfunnets *Acéphales* ritualer. Hun var forøvrig også selv en forfatter og filosof av betydning. I aversjonen mot det trivielle, angsten og en søken mot en

²⁴Han var ferdig utdannet bibliotekar ved École Nationale des Chartes i Paris i 1922.

²⁵I 1955 ble Prehistoric painting. Lascaux or the birth of art utgitt av SKIRA i serien The great centuries of painting.

²⁶Forelesningene ble holdt under et Hegel-seminar på École pratique des hautes études i Paris i årene 1933-39.

²⁷Per Buvik, *Georges Bataille* (Oslo: Gyldendal, 1998).

kommunion, et dypere fellesskap hinsides språket og det rasjonelle fant Bataille og Colette hverandre.²⁹ Dette var sannsynligvis det nærmeste Bataille kom sin egen idé om et ”hellig fellesskap” på det personlige plan. Bataille gjør flere forsøk på å beskrive denne grenseerfaringen filosofisk, og som vi skal se skaper han et eget begrep for erfaringen: *erotismen*.

Batailles søken mot mystikken i de senere år hadde til dels sammenheng med ytre omstendigheter som sykdom og isolasjon. Hans fysiske tilstand bar preg av fremskreden tuberkulose som han aldri helt ble kvitt. Når krigen var slutt flyttet han til Vézelay med Diane Kotchoubey de Beauharnais, som skulle bli hans kone nummer to, for å leve i roligere omgivelser. I den landlige isolasjonen hadde han flere opplevelser som han karakteriserte som mystiske erfaringer, og vi skal se at hans filosofi ble preget av dette. I følge Michel Surya var det kun Batailles forlegger fra Gallimard og hans nære venn filosofen Maurice Blanchot som møtte opp under begravelsesseremonien i Vézelay i 1962; det står i sterk kontrast til hans posisjon som aktør i Paris’ intellektuelle og kunstneriske miljø.

1.2 Miljøet

Det intellektuelle miljøet Bataille var en del av i Paris på 30-tallet og senere var svært viktig for hans litterære og filosofiske orientering, spesielt i den første perioden fram til 1940. Tiden var preget av dramatiske hendelser fram mot den endelige kulminasjonen med utbruddet av 2. verdenskrig. Bataille var deltaker i politiske og litterære bevegelser som Boris Souvarines Demokratiske kommunistisirkel, *Contre-attaque* som han startet sammen med André Breton som et opprør mot *Front de Nationale (The Popular Front)*, og *Le Collège de sociologie*. Eksistensialismen var en viktig filosofisk bevegelse i denne perioden, og Bataille pleide omgang med flere av de sentrale aktørene, selv om han ikke karakteriserte seg selv som eksistensialist³⁰. Forholdet til Sartre var preget av gjensidig skepsis; Sartre fremstilte Bataille både som ”en ny mystiker” og som en ”patologisk filosof”. Bataille på sin side hadde en ganske annen agenda enn Sartre. Der Sartres eksistensialisme tar utgangspunkt i individets forhold til samfunnet sett fra en sosiologisk-filosofisk vinkel, er Bataille mer

²⁸ Paul Hegarty, *Georges Bataille. Core cultural theorist* (London: SAGE Publications, 2000).

²⁹ Buvik, *Georges Bataille*, 60-61.

³⁰ Sartre var en av de første til å anmelde *L'Expérience intérieure*.

opptatt av den indre erfaring og det marginaliserte og fortrenge i samfunnet; *det heterogene*. Vi skal siden komme nærmere inn på Sartres kritikk i forbindelse med utgivelsen av *L'Expérience intérieure* (1943).

Den udiskutabelt mest essensielle kunstneriske og filosofiske bevegelsen for Bataille var *surrealismen*. Surrealistmiljøet i Paris på 20-tallet var preget av avvisning av den rådende samfunnstilstanden, ”som befestet klasseskillet, individets fremmedgjøring og kunstens isolasjon”.³¹ Gjennom å fokusere på drømmeverdenen og det ubevisste mente surrealistene å åpne opp for muligheten til å leve et mer fullstendig og autentisk liv. En av de mest kjente kunstnerne fra perioden er Salvador Dalí, og hans verk er svært betegnende for perioden med motivene fra drømmeverdenen. Det primitive og eksotiske³² ble også dyrket av surrealistene som eksempel på en lengsel mot et mer autentisk samfunn. Den religiøse lengselen uttrykket seg gjennom en omfavnelser av det fantastiske og transcendenten innenfor surrealismens hovedgren, representert ved André Bretons surrealisme slik den kommer til uttrykk i ”Første surrealistiske manifest” (1924). André Breton og Bataille var venner i en kort periode,³³ men Breton var ikke fortrolig med Batailles tolkning av surrealismen.

Selv om Bataille hadde et svært anstrengt forhold til André Breton, var han til tider en viktig bidragsyter til surrealistbevegelsen på 30-tallet. I følge Michael Richardson var surrealismen på mange måter nøkkelen til Batailles filosofi, spesielt i forhold til tematikken i de senere verkene *La Part maudite* og *Théorie de la Religion*. Det var også i dette miljøet han fant sine filosofiske samtalepartnere og personlige venner, som Michel Leiris og André Masson. Bataille kalte seg ”surrealismens indre fiende”, og han var i stadig opposisjon til Bretons ”siviliserte” form for surrealisme. Batailles tilnærming var av en dystre og mer opposisjonell art, som stred mot Bretons tross alt borgelige ståsted.³⁴ Breton var opptatt av drømmeverdenen og det underbevisste, men hans filosofi var allikevel konsentrert rundt et moralsk system. Han tolererte for eksempel ikke homoseksualitet – for han var det et tegn på avvik som forstyrret det opplyste og ”riktige”. Bataille var en kraftig motstander av en slik tankegang. For han var *hele* mennesket like verdifullt og viktig, også menneskets skyggesider. Det var den opprinnelige autonomien og opposisjonen i surrealismebevegelsen

³¹ Buvik, *Georges Bataille*, 20.

³² Les: ikke-vestlige

³³ De ble imidlertid gjenforent for en kort periode da de startet bevegelsen *Contre-Attaque* (”Motangrep”) i 1935.

³⁴ Selv om han likte å gi uttrykk for noe annet, tilhørte Breton Paris' borgerskap.

som appellerte til Bataille. Når bevegelsen så utviklet seg til å bli et fast etablert system med sine ”læresetninger”, var denne tendensen naturligvis noe han måtte opponere mot.

Surrealismen var for Bataille en motsats til nyttesamfunnet, ikke en del av det.

Motsetningene mellom Breton og Bataille kommer tydelig til uttrykk i det at Bataille søkte immanensen i materien, mens det vesentlige for Breton var det ”over-virkelige”, det transcendent. ³⁵ Vi skal senere se hvordan Bataille mente å finne det hellige i materien. ³⁶

Bretons surrealisme hadde ikke plass til to store personligheter, og i ”Andre surrealistiske manifest (1929) stempler Breton Bataille og hans filosofi som forrykt og besatt av det skitne og lugubre. I essayet *Den kastrerte løven* som ble trykket i *Documents* går Bataille til motangrep på Breton og anklager han for å ha skumle religiøse hensikter som han skjulte bak sin revolusjonære ideologi. I virkeligheten var Breton, hevdet Bataille, ”impotent” og slett ingen ekte revolusjonær; han var ingenting annet enn en ”kastret løve”. ³⁷ Batailles posisjon som provokatør var en hard pille og svelge for mange, også innenfor surrealismemiljøet. Han ønsket som Nietzsche en ”omstokking alle verdier”: “Jeg innrømmer gjerne at jeg er mest stolt over å ha støkket om kortene... med andre ord å ha assosiert den mest opprørske, mest sjokkerende, mest skandaløse latteren med den dypeste religiøse ånd. ³⁸ Hans radikale annerledeshet førte til anklager fra Breton og Sartre om galskap og perversjon og for å idealisere det marginale og sære.

Latteren var forøvrig noe Bataille var opptatt av som fenomen, for han var latteren noe foruroligende og i grenseland, den var en link mellom det moderne mennesket og det primitive mennesket. Bergson hevdet at latteren kun var knyttet til det komiske og som en korrigering av avvik fra sosiale normer. For Bataille var dette en innsnevring av latterens betydning: latteren opprettholder forbindelsen mellom mennesket som rasjonelt vesen og det irrasjonelle. Latteren åpner porten til mytenes sfære og kampen mellom ur-krefter. Denne kampen var Nietzsche også svært opptatt av. ³⁹ I *Geburt der Tragödie (Tragediens fødsel, 1886)* gir Nietzsche en fremstilling av kampen mellom de apolliniske og de dionysiske kreftene som virker i verden.

³⁵ Buvik, *Georges Bataille*, 23.

³⁶ Se kapittelet ”Den lave materialismen”.

³⁷ Michael Richardson, ”Introduction”, i *The Absence of myth. Writings on Surrealism*, 2-27, essays av Georges Bataille, red. og overs. av Michael Richardson, 2. utg. (London: Verso, 2006), 5.

³⁸ Surya, *Georges Bataille*, 275.

³⁹ Buvik, *Georges Bataille*, 16.

I det arkaiske samfunnet førte aktiviteter som festivalen, offeret og andre religiøse ritualer til at mennesket stadig hadde en følelse av å være i kontakt med det hellige. Den hyppige utførelsen av hellige handlinger resulterte i at menneskene hadde en opplevelse av mening og en helhetlig tilværelse. Selv om den opprinnelige intimiteten med det hellige i følge Bataille ble brutt ved arbeidets inntreden, var allikevel ikke tilværelsen så fragmentert som den har blitt i moderne tid.⁴⁰ Det er ikke så lett å oppfatte kontinuiteten i livet for det moderne mennesket. Som postmodernistene har hevdet er det moderne menneskets tilværelse en fragmentert tilværelse preget av stadige oppbrudd i kontinuiteten – som igjen kan fremkalle angst. Bataille mente at det helliges sfære var det formålsløse og irrasjonelles sfære, det som er uten nytteverdi om man betrakter det med økonomens øyne. Som en følge av sekulariseringen i den vestlige verden blir kunsten det moderne menneskets mulighet for kontakt med det heterogene og irrasjonelle, og da også det hellige som hører til denne sfæren.

I de tidlige 40-årene var Bataille opptatt av hva *myten* kunne bety i dagens samfunn. Han kom til den konklusjonen at selv om det moderne samfunnet ikke var uten myter, hadde det forlatt selve basisen for de gamle mytene; der sammenhengen mellom menneskeheten og naturen la grunnlaget for samfunnsbyggingen.⁴¹ I det moderne samfunnet refererte ordet *myte* til noe som per definisjon var usant, og både Bataille og surrealistene så feilaktigheten og faren ved denne oppfatningen. De mente at det moderne samfunnet hadde et like stort behov for en mytisk grunn som alle andre samfunn hadde. Gjennom å benekte behovet for felles myter benektet det moderne samfunnet en viktig del av seg selv.⁴² I artikkelen ”The absence of myth” fremlegger Bataille teorien om at fraværet av myten i det moderne samfunnet bare var *et* aspekt av et mer generelt fravær. Det betydde også et fravær av det hellige. Richardson hevder at *det hellige* hos Bataille var definert som en kommunikasjon. Fravær av det hellige medførte altså fravær av kommunikasjon.⁴³ Vi skal se at det hellige som kommunikasjon er betegnende for den første perioden, men at denne definisjonen kun delvis stemmer med den andre perioden.

I artikkelen ”The surrealist religion” skaper Bataille en analog mellom surrealismen og renessansen, som gjennom bruddet med middelalderen søkte seg tilbake til den klassiske

⁴⁰ Spesielt i den vestlige verden.

⁴¹ Richardson, ”Introduction”, 13.

⁴² Richardson, ”Introduction”, 13.

perioden. På samme måte hadde romantikken en nostalgisk tilbakeskuende på middelalderen. I begge tilfeller hevder han at det ikke kun var snakk om nostalgi, men at begge epokene skapte en revitalisering av samfunnet gjennom å hente tilbake verdier fra fortiden. På samme måten var surrealismen opptatt av det ”primitive”, ikke for å gjenskape det som hadde gått tapt, men for å vinne en innsikt i det og gjennom på denne måten konfrontere fraværet av myten i det moderne samfunnet.⁴⁴ Vi kan registrere at Bataille holdning er aktiv og preget av en kampånd, ikke passiv og tilbakeskuende som enkelte romantikere hadde tendenser til.

1.3 Forfatterskapet

Batailles samlede verker er utgitt i tolv bind på forlaget Gallimard: *Euvres complètes*, I – XII (Paris, 1970-88). Denne utgivelsen representerte et stort løft for hans posisjon som forfatter og intellektuell i nyere tid, og bidro samtidig til at hans forfatterskap ble betydelig kjent utenfor Frankrike. Flere av bøkene hans er oversatt til engelsk, og i Skandinavia er blant annet *L'Expérience intérieure* oversatt til dansk (*Den indre erfaring*, 1972), *La Littérature et le mal* til svensk (*Litteraturen och det onda*, 1996) og *L'Érotisme* og *Historie de l'oeil* til norsk (*Erotismen*, 1996 og *Historien om øyet*, 2002).

Hans mest kjente skjønnlitterære roman er *Historie de l'oeil (Historien om øyet)*⁴⁵, publisert i 1928 under pseudonymet Lord Auch. Det er en obskur og pornografisk roman som tematisk som kretser rundt overskridelse i forskjellige varianter. Av annen skjønnlitteratur kan nevnes novellen *Madame Edwarda* som ble publisert i 1941 under pseudonymet Pierre Angélique, og det berømte *Forord til Madame Edwarda* som ble publisert første gang i 1956 under eget navn, og *Le Bleu du ciel (Himmelens blå)*, 1957). Den trilogien som blir karakterisert som hans *ateologiske summa* består av, *L'Expérience intérieure (Den indre erfaring)*, 1943) *Le Coupable (Den skyldige)*, 1944) og *Sur Nietzsche (Om Nietzsche)*, 1945). Andre filosofiske hovedverk er *La Part maudite I-III (Den fordømte delen)*, første bind 1949, andre og tredje bind utgitt posthumt), og *L'Érotisme (Erotismen)*, 1957). Bataille planla en storslagen *Erotismens historie* som aldri ble fullført. I tillegg til dette kommer blant annet

⁴³ Richardson, “Introduction”, 13.

⁴⁴ Richardson, “Introduction”, 14.

⁴⁵ Publisert første gang under pseudonymet Lord Auch.

Théorie de la Religion (*Religionsteori*, skrevet i 1948, utgitt posthumt i 1974), *La Peinture préhistorique: Lascaux ou la naissance de l'art* (*Forhistorisk maleri: Lascaux og kunstens fødsel*, 1955), *Manet* (1955), *La Littérature et le mal* (*Litteraturen og det onde*, 1957), *Les larmes d'Eros* (*Eros' tårer*, 1961), *L'Impossible* (*Det umulige*, 1962) Bataille skrev også utallige artikler som ble publisert i tidsskriftene han selv var redaktør for (*Documents*, *Acéphale*, *Critique*) og andre kjente tidsskrifter. En nøkkelartikkel er "La notion du dépense" ("Begrepet forbruk", 1933), andre viktige artikler er "La structure psychologique du fascisme" ("Fascismens psykologiske struktur", 1933) og "L'Apprenti sorcier" ("Trollmannens læregutt", 1938). Sistnevnte artikkel var Batailles bidrag til introduksjonen til *Le Collège de Sociologie*. Mye er også oversatt til engelsk, og det er stort sett disse utgavene jeg baserer meg på, i tillegg til *Litteraturen och det onda* på svensk (1996), *Den indre erfaring* på dansk (1972) og *Erotismen* på norsk (1996).

1.4 Nedslag

Det finnes et stort omfang av kommentarlitteratur til Batailles verker, både blant hans samtidige og i ettertiden. Bataille ble spesielt godt mottatt hos de såkalte poststrukturalistene (Foucault, Kristeva, Derrida) som syntes å finne både en filosofisk tilnærming som appellerte og en kritikk av språket som de kunne bygge videre på.⁴⁶ Begrepet *erfaring* står som hos Bataille også sentralt i Derridas filosofi når det gjelder det øyeblikket av "patos" som var en av de originale greske konnotasjonene av termen; et øyeblikk av overgivelse av selvet og passivitet i stedet for selvproduktiv aktivitet.⁴⁷ Som vi skal se er det poetiske, den ekstatiske overgivelsen og ikke-produksjon viktige elementer hos Bataille. Hans antiprosjekt-filosofi kommer eksempelvis til uttrykk i konseptene *uproduktivt forbruk* og *erotismen*. Derrida stiller også spørsmålet om Batailles spesielle form for hegelianisme var gjennomførbar, det kommer blant annet til uttrykk i artikkelen "De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve" ("Fra den innskrenkede til den generelle økonomi. En hegelianisme uten forbehold") fra 1967. Her viser han til Batailles

⁴⁶ Som vi vil se er Batailles språkfilosofi nyskapende og kompleks da han i tillegg til å sette spørsmål ved språkets signifikans også er opptatt av språkets dobbelte betydning.

⁴⁷ Martin Jay, *Songs of experience. Modern American and European Variations on a universal theme* (Ewing: University of California Press, 2004), 365-66.

påstander i *L'Expérience intérieure* om at Hegel utarbeidet "systemet" for å reservere seg mot eller flykte fra de ekstreme erfaringene.⁴⁸

Julia Kristeva er også influert av Bataille, og da spesielt av hans begrep *det heterogene*. Hennes begrep om det før-symboliske "semiotiske" er i følge Myklebust mulig å betrakte som delvis inspirert av det heterogene⁴⁹ hun skriver i artikkelen "L'expérience et la pratique" ("Erfaringen og praksisen", 1973): "Hegel undertrykker negativiteten under begrepets og den absolutte vitens enhet: Bataille gjenfinner negativiteten i den umiddelbare erfaring som et fortrenkt moment av den absolutte viten".⁵⁰ Kristeva sikter altså til Batailles *det heterogene* som et fortrenkt aspekt ved den menneskelige erfaring.

Michel Foucault er et eksempel på en filosof etter Bataille som i likhet med han er opptatt av det marginale og sære, det samfunnet gjør sitt beste for å fortrenge⁵¹. I 1963 skrev Foucault artikkelen "Préface à la transgression" (Forord til overskridelsen), der han tar utgangspunkt i begrepet *transgression* (overskridelse) hos Bataille. Vi skal se at overskridelsen spesielt blir tematisert i *L'Érotisme*.

I forordet til antologien *Reading Bataille Now* (2007) hevder Alphonso Lingis at om det eksisterer en etikk hos Bataille, ligger den i å forkaste denne askesen, og bekrefte og ære *den lave materialismen* og de ekstreme følelser.⁵² Denne antologien er spesielt fokusert på *Den fordømte delen*, og er et eksempel på Batailles relevans i forhold til moderne filosofi og dagens politiske landskap. Vi skal senere se at Bataille lanserer en form for etikk, men det er ikke det etiske og moralske som er i sentrum for hans filosofi; snarere det eksessive – som Lingis påpeker. Man kan allikevel hevde at hans kritikk av det borgelige samfunnet og spesielt kristendommen er et forsøk på å lansere en ny type moral i lys av Nietzsches *hypermoral*.

⁴⁸ Ragnar Braastad Myklebust, "Georges Bataille. Introduksjon og resepsjon" i *Agora* 2005, nr. 3:5-23, 18.

⁴⁹ Myklebust, "Georges Bataille. Introduksjon og resepsjon", 19.

⁵⁰ Sitert i Myklebust, "Georges Bataille. Introduksjon og resepsjon", 19.

⁵¹ I *Galskapens historie* (Oslo: Gyldendal, 2003) viser Foucault hvordan synet på de gale forandret seg fra middelalderen til moderne tid. I middelalderen var de gale en nødvendig del av samfunnet. Senere ble de forsøkt fjernet den synlige delen av fellesskapet blant annet gjennom opprettelsen av institusjoner.

⁵² Alphonso Lingis, "Foreword: Why Bataille now?" i *Reading Bataille now*, red. av Shannon Winnubst (Bloomington: Indiana University Press, 2007), ix.

1.5 George Batailles religionsrelevante forfatterskap

Det er vanskelig å avgrense Batailles religionsrelevante forfatterskap, da det meste han skrev forholdt seg til den samme tematikken: motsetningen mellom det homogene og det heterogene, den fordømte delen eller den lave materialismen, den indre erfaring, erotismen, og overskridelse i forskjellige varianter. Jeg må avgrense i forhold til mitt anliggende, som er det religiøse erfaringsperspektivet slik det kommer til uttrykk i Batailles teorier. Med religiøs erfaring mener jeg her hvordan mennesket som et *opplevende individ* berøres av kontakt med det hellige. Fokuset er altså på den individuelle, autonome erfaringen i motsetning å benytte sosiologiske og politiske forklaringsmodeller i forbindelse med det religiøse. Hensikten er å avdekke hvordan Bataille kan brukes i en moderne fenomenologisk tolkning av den religiøse erfaring. I Batailles senere verker kan vi observere et skille; fra fokus på det kollektive når det gjelder religiøs erfaring, til et mer individorientert fokus. Det kan henge sammen med hans sykdom, krigen og det at han var fysisk isolert fra det intellektuelle miljøet i Paris, men disse ytre omstendighetene tvang samtidig fram en endring på det indre plan, der han ble mer fokusert på *den indre erfaring*. Jeg velger å fokusere mest på det Bataille skrev i den senere perioden, fra og med utgivelsen av *L'Expérience intérieure* (*Den indre erfaring*). Dette på grunn av behovet for en avgrensning, men også fordi de mest originale og grensesprengende teoriene hans kom til uttrykk i denne perioden.

Religionshistorisk er det interessant å knytte Batailles teorier både til forskning på vestlig kristen mystikk og videre se hans teorier om den subjektive religiøse erfaring i forhold til de perspektivene faget religionshistorie forholder seg til i dag. Jeg vil hovedsakelig fokusere på *L'expérience intérieure*, *Le Coupable* (*Den skyldige*) og *L'Érotisme* (*Erotismen*), men diskuterer også den posthumt utgitte *Théorie de la Religion* (*Religionsteori*) i forhold til den religiøse erfaring. I tillegg til å knytte Bataille til den "romantiske" og fenomenologiske tradisjonen innenfor religionshistorien (Otto, Eliade) vil jeg samtidig peke fremover mot en ny måte å forstå det religiøse på. Det religiøse behovet hos individet er uløselig knyttet til behovet for å forstå og å finne mening med tilværelsen. Dette perspektivet vil jeg hevde at ofte blir glemt innenfor dagens hovedsakelig sosiologiske vinkling innenfor religionshistorien. Jeg mener at noe av det mest interessante med faget religionshistorie er den genuine muligheten man har til å studere hva religionen betyr for mennesket og verden i lys av forskjellige innfallsvinkler. De religionsforskerne som har inntatt det fenomenologiske perspektivet blir i dag ofte avvist som reduksjonister fordi de ikke tar

andre forhold enn ”det hellige i seg selv” i betraktning. Men interesseområdet her er ikke ”det hellige” for seg selv, men hva opplevelsen av det hellige kan bety for mennesket på individplan.

Batailles filosofi rundt religion og hans teorier om den religiøse erfaring og spesifikt det hellige kan deles opp i to forskjellige religionsvitenskapelige tilnærminger som representerer to forskjellige epoker i hans liv. I perioden fram til 1940 var hans filosofi preget av hans forhold til surrealismebevegelsen og politiske strømninger. Dette gjenspeiles i hans religionsteoretiske perspektiv, der det kollektive aspektene ved den religiøse erfaring er i fokus. Hans aktivitet i *Acéphale* og *Le Collège de Sociologie* og hans forhold til surrealistene er sentralt i denne perioden. Når det gjelder det religiøse er det det hellige fellesskapet som opptar han, i betydningen et *negativ fellesskap*. Etter 1940 førte som nevnt flere faktorer til at Bataille i større grad trakk seg tilbake fra samfunnet. I denne perioden ser vi at hans tekster om det religiøse, og da spesielt *L'Épérience intérieure* og *Le Coupable*, er sentrert rundt den individuelle religiøse erfaring. Jeg vil problematisere om denne erfaringen kan karakteriseres som *mystisk*.

I artikkelen ”Fascismens psykologiske struktur” lanserer Bataille sin versjon av begrepet *det heterogene* som står i motsats til det homogene. Dette motsetningsparet kan til en viss grad sidestilles med Durkheims begreper det hellige og det profane, men Batailles *heterogene* refererer både til verdslige heterogene elementer og hellige elementer. Det homogene er det som har nytteverdi i henhold til samfunnets målestokk og som befinner seg i den profane verden, i arbeidets verden. Det heterogene er det som motsetter seg enhver form for kategorisering, de representerer et energioverskudd som ikke passer inn i nyttesamfunnet. De ubevisste elementene i henhold til Freuds terminologi var også av heterogen natur fordi de var ekskludert fra bevisstheten.⁵³ Som Per Buvik har påpekt kan vi snakke om *rester* som motsetter seg integrering fordi det er helt *annerledes (hétérogene)*.⁵⁴ Innenfor dette området finnes det som kan nås gjennom overskridelsen, som seksuell ekstase (erotismen) men også en form for religiøs ekstase representert ved enkelte mystikere.⁵⁵

⁵³ Roudinesco, ”Bataille mellom Freud og Lacan”, 59.

⁵⁴ Per Buvik, *Georges Bataille*, 22.

⁵⁵ Se senere kapittel om *den indre erfaring*.

Det at Bataille mener å finne det hellige i det heterogene er basert på Nietzsches ”reversering av alle verdier”, og virker som en provokasjon i forhold til den institusjonelle religion. Ordet *héteron* betyr hos Platon differens eller forskjellighet.⁵⁶ Det som kjennetegner de heterogene elementene er at de er umulige å assimilere og at de er ”fratatt enhver funksjonell tilfredsstillelse”.⁵⁷ Sagt med andre ord: de motsetter seg nytteverdi. Videre er den heterogene virkelighet en ”kraft som avbryter tingenes normale forløp, den fredelige, men kjedsommelige homogenitet som ikke er i stand til å opprettholde seg selv”.⁵⁸ Denne kraften blir gjenkjent i de suverene elementer, som herremennesket hos Hegel, og hos de fordømte, som de kasteløse i India. I det hellige fremtrer det heterogene i den nakne og ubegrensede form, som er utenfor fatteevne, men som kan projisere allmenne affektive former som angst og hellig tiltrekning⁵⁹. Til sammenlikning karakteriserer Rudolf Otto det hellige som *mysterium tremendum et fascinans* - et mysterium som kan være både skremmende og tiltrekkende på samme tid.⁶⁰

1.6 Oppsummering

Dette kapitlet har omhandlet Batailles liv og virke og hans forhold til Paris’ surrealismemiljø. Jeg har redegjort for hans viktigste verker og hans innflytelse fra filosofer som Hegel og Nietzsche. I tillegg har vi sett hvordan Freud og hans psykoanalyse influerte Batailles filosofiske og skjønnlitterære tekster, og hvordan Bataille har influert sin ettertid. Batailles essensielle begrep *det heterogene* har dessuten blitt gått nærmere i sømmene. Nå skal vi ta for oss perioden fram mot 1940, da viktige idéer ble etablert.

⁵⁶ Egil A. Wyller, *Den sene Platon. En studie i Platons henologi*, overs. av Jørgen Gaare og Jon-Alfred Smith (Oslo: Tanum-Norli, 1984), 274.

⁵⁷ Georges Bataille, ”Fascismens psykologiske struktur”, i *Agora* 2005, nr. 3:24-54, 29.

⁵⁸ Georges Bataille, ”Fascismens psykologiske struktur”, 33.

⁵⁹ Bataille, ”Fascismens psykologiske struktur”, 44.

⁶⁰ I *Das Heilige* (1923).

2. Det hellige fellesskapet

I perioden før 1940 ser vi at Batailles konsentrasjon om det religiøse og spesifikt det hellige kretser rundt en idéen om et *hellig fellesskap*. Både i hans 30-talls artikler i *Documents*, i *Critique*, *Acéphale* og i forelesningene i *Le Collège de sociologie* er preget av en fellesskapets filosofi. Det er dog ikke den ordinære, borgelige fellesskapstanken Batailles fellesskap er basert på, men det *negative fellesskap*. Dette fellesskapet karakteriseres som umulig, i den grad det er utenfor språket og preget av en form for *kommunion* som nås gjennom overskridelsen. Vi vil se at denne overskridelsen kan nås på forskjellig vis, deriblant gjennom offer, utagerende seksualitet og andre former for brudd på tabuer. Ved å belyse Batailles tekster om det religiøse i form av artikler publisert i diverse tidsskrifter i denne tidlige perioden kan vi få en forståelse av hans tolkning av et *hellig fellesskap*.

2.1 *Documents* (1929-1930)

I perioden fra 1929 til 1930 var Bataille redaktør for magasinet *Documents*. I tillegg å trekke inn epokens fremste poeter, akademikere, intellektuelle og kunstnere (Picasso, Masson, Miró, Arp, Giacometti), inkluderte magasinet også størrelser innenfor etnografien som opponerte mot den populistiske smaken for det primitive og eksotiske.⁶¹ Gjennom å koble sammen moderne og før-moderne konsepter om det "primitive" og det "hellige" rettet *Documents* blikket mot offeret i slakteriet og "pilgrimsreisen" til Hollywood. I Batailles ånd ble konsepter man trodde man kjente snudd på hodet og gjort til noe fremmed og fryktinngytende. Batailles konsept om den lave materialismen⁶² ble utforsket i magasinet, og flere av hans mest kjente artikler ble trykket der. Et eksempel er "The 'Lugubrios' Game" som er en kommentar til Dalís maleri med samme tittel. Her beveger Bataille seg bort fra André Bretons drømmende tolkning av maleriet for selv å vektlegge den "brutale munterheten" i Dalís verk.⁶³ Bataille beundret den umiddelbare reaksjonen som Dalís arbeider inviterte til: "Mitt eneste ønske her (...) er å skrike som en gris foran hans

⁶¹ Fotografen Eli Lotar viste for eksempel hvordan det primitive levde i beste velgående i Paris på 20- og 30-tallet i byens mange slakterier.

⁶² Se eget avsnitt.

⁶³ Programmet til utstillingen "Undercover surrealism. Picasso, Miró and the vision of Georges Bataille" ved Hayward Gallery, London, 2006. Tilgjengelig på <http://www.southbankcentre.co.uk/undercover/>. Lesedato 09.11.08.

malerier”⁶⁴ Artikkelen avslutter med et spark i leggen til Breton: ”(...) fra nå av er det umulig å søke tilflukt og hjemme seg i dette *poetiske eventyrlandet* uten å bli offentlig fordømt som en feiging.”⁶⁵ Vi ser her at Bataille latterliggjør Bretons surrealisme i lys av dens livsfjernhet og romantiske anskuelse. Batailles visjon er ikke at menneskeheten skal drømme seg bort med utopiske idéer, det er snarere en brutal kommunikasjon med den virkelige verden som han oppfordrer til.

Batailles idéer om det *formløse* ble også presentert i *Documents*, det ble blant annet gjengitt forstørrelser av galliske mynter der deres monstruøse deformasjoner av bildet av en hest på greske mynter ble tolket som et voldelig angrep på idealformen.⁶⁶ Batailles encyclopedia *Informe (Formløs)* fungerte som en kritisk kommentar til debatten om form og mening i moderne kunst: ”(...) for at akademikere være tilfredse, må universet være i besittelse av en form. Hele grunnlaget for filosofien har intet annet mål: å bevise at en diplomatfrakk er det den er, en matematisk diplomatfrakk”.⁶⁷ Dette er et “stikk” både til det borgerlige samfunnet, akademia og kunstverdenen; ved å bruke metaforen ”diplomatfrakk” som eksempel stiller Bataille spørsmålet om ikke et kunstverk kan være en ting på dets egne premisser, uten å referere til noe på forhånd kjent. Det samme er poenget med hans begrep det *formløse*; det er en oppfordring til å forsøke å ”tenke utenfor boksen” og *se tingen i seg selv*, uavhengig av konvensjonelle oppfatninger. Som vi har sett var Bataille som redaktør og bidragsyter til *Documents* svært provoserende overfor det miljøet han til dels var en del av selv.

2.2 *Acéphale* (1936-1939)

Når vi undersøker Batailles forhold til mystikken, kommer vi ikke utenom *Acéphale*, som både var et tidsskrift og et hemmelig samfunn. Tidsskriftet ble annonsert som et kvartalskrift som tematiserte religion, sosiologi og filosofi, men det ble kun utgitt fem numre før det gikk inn i 1939. André Masson stod for illustrasjonene, deriblant omslagstegningen av den

⁶⁴ Georges Bataille, “The ”lugubrious game” i *Visions of excess*, red. av Allan Stoekl, 24-30 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004), 29 (min oversettelse).

⁶⁵ Bataille, “The ”lugubrious game”, 29 (min oversettelse).

⁶⁶ Programmet til utstillingen *Undercover surrealism. Picasso, Miró and the vision of Georges Bataille* (2006).

⁶⁷ Georges Bataille, ”Formless” i *Visions of excess*, red. av Allan Stoekl (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004), 31 (min oversettelse).

hodeløse mannen.⁶⁸ Blant temaene var som nevnt Nietzsche sentral, og De Sade var representert gjennom en artikkel av Klossowski.⁶⁹ Man vet lite om det hemmelige samfunnet bortsett fra noen brev og intervjuer med venner av Bataille som er bevart. Michel Surya forteller i sin biografi at vi fant både De Sade, Kierkegaard, Don Juan og Dionysos blant skytshelgenene til *Acéphale*. Gruppen vendte stadig tilbake til et tre lynet hadde slått ned i, og holdt seremonier der.⁷⁰ I denne sammenhengen er det interessant at Walter Otto trekker fram forbindelsen mellom Dionysos og trær, og refererer til en legende fra Magnesia der Dionysos' ånd finnes i et tre som har blitt revet i to.⁷¹ *Acéphale* betyr *den hodeløse*, og det referer til motstanden mot det hodet representerer; Gud, autoritet, fascisme, slavenatur. Den hodeløse er en versjon av Nietzsches overmenneske: mennesket som følger sin egen overbevisning uavhengig av resten av samfunnet (og i dette tilfellet tar avstand fra fascismen), mennesket som har kontakt med sine irrasjonelle krefter. Hodet er plassert der kjønnsorganet vanligvis er, dette for å symbolisere et menneske som ikke entydig er drevet av intellektet. Den hodeløse er frigjort fra det funksjonelle livet og hengitt til spillet i individualitetens tegn, åpent for sine mest voldelige og tragiske pasjoner, de eneste som er opplysende i følge *Acéphale*.⁷² *Acéphales* prosjekt var religiøst, men anti-kristent. Bataille var som tidligere nevnt en nietzscheaner, og fulgte Nietzsche i sin kritikk av kristendommen. *Acéphales* prosjekt var heller i aztekernes ånd, og da spesielt i forhold til ofring. Målet var å sette seg i den mest intense væren i verden: "Ingenting annet enn den mest vanvittige erotisme eller den svarteste død kan sette en i denne tilstanden".⁷³ Bataille mente på dette tidspunktet at døden representerte det emosjonelle elementet som ga mennesker i et gitt samfunn et samhold av ekstatisk karakter. Det fortelles også at Bataille ønsket å arrangere en menneskeofring for å knytte *Acéphales* deltakere uopprettelig sammen. De fant visstnok et offer, men ingen til å utføre offeret. Senere omtaler Bataille disse planene som en fatal feil: "Dette var en monstrøs feil, men det å samle sammen mine papirer gjorde meg klar over både feilen og samtidig verdien av denne monstrøse intensjonen".⁷⁴ Selv om han innrømmer at planene om menneskeofferet var et feilgrep, er han altså samtidig ambivalent til den mulige verdien av disse spektakulære planene. Dette har sannsynligvis sammenheng

⁶⁸ Se forsiden av denne oppgaven.

⁶⁹ Buvik, *Georges Bataille*, 41.

⁷⁰ Surya, *Georges Bataille*, 251.

⁷¹ Walter F. Otto, *Dionysus. Myth and Cult*, overs. av Robert B. Palmer, 3. utg. (Dallas: Spring Publications, 1991), 157.

⁷² Surya, *Georges Bataille*, 241.

⁷³ Surya, *Georges Bataille*, 249 (min oversettelse).

⁷⁴ Surya, *Georges Bataille*, 250 (min oversettelse).

med hans interesse for overskridelsen i seg selv og dens funksjon som bindeledd mellom det profane og det hellige.

Acéphale hadde også en ”lyserer” side: de ønsket å gjøre livet til en festival og like fritt som et spill.⁷⁵ De mente å ha ingenting til felles med kristendommen, men heller med de gamle grekerne når det gjaldt frihet og en åpenhet overfor livets allsidige muligheter. I ”Den hellige sammensvergelsen” som ble publisert i den første utgaven av tidsskriftet *Acéphale*, siterer Bataille Kierkegaard på: ”Det som ser ut som politikk, og innbiller seg seg å være politisk, vil en dag tre frem som en religiøs bevegelse”. Teksten minner mer om et manifest enn en artikkel, og hovedbudskapet er at *Acéphale* vil starte en ”krig” mot den siviliserte verden: ”Vi er *voldsomt* religiøse” befester de, og hevder at deres eksistens er basert på en fordømmelse av alt som er kjent i dag: ”Det er på tide å bannlyse de siviliseres verden og dets lys. Det er for sent til å være fornuftig og utdannet – det har ført oss til et liv uten appell. Hemmelig eller ikke, det er nødvendig å bli fullstendig annerledes, eller å opphøre å eksistere”.⁷⁶

Vi ser her som jeg nevnte innledningsvis at Bataille i tillegg til å være teoretiker også på sett og vis virket som en religiøs aktør gjennom prosjektet *Acéphale*. De kan hevdes å være representanter for sin tids nyreligiøsitet gjennom sin kritikk av den etablerte religion og samfunnsorden og sin oppfordring til en radikal endring: ”I tidligere verdener var det mulig å miste seg selv i ekstasen, noe som er umulig i vår verden av utdannet vulgaritet. Sivilisasjonens fordeler er målt i hvilken grad menneskene kan profittere på dem: mennesker i dag profitterer for å bli de mest degraderte skapningene som noensinne har eksistert”.⁷⁷ Sterke ord her, og som vi ser er de sterkt kritiske til det kapitalistiske systemet, med sin måling av livets verdi kun i forhold til profitt og nytteverdi. Men det *Acéphale* først og fremst etterlyser er de ekstatiske sidene ved tilværelsen som de hevder har blitt fullstendig tapt i den moderne verden. Og hvem var da et mer naturlig valg som helgen enn guden Dionysos, ekstasens fremste representant i det greske panteon?

⁷⁵ Surya, *Georges Bataille*, 250.

⁷⁶ Georges Bataille, ”The sacred conspiracy” i *Visions of excess*, red. av Allan Stoekl, 178-181 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004), 179 (min oversettelse).

⁷⁷ Georges Bataille, ”The sacred conspiracy”, 179 (min oversettelse).

***Acéphale* og Dionysos**

Som nevnt hadde et av Acéphales ritualsteder fellestrekk med en myte om Dionysos i den greske religionen. Men det finnes flere fellestrekk mellom Batailles form for mystikk slik den viser seg i samfunnet Acéphale og den skikkelsen Dionysos fremtrer i, her representert ved Walter F. Ottos fremstilling i *Dionysus, Mythos und Kultus (Dionysus. Myth and Cult)*. Walter Otto er et eksempel på en religionshistorisk teoretiker som har samme tilnærming som Bataille i forhold til den religiøse erfaring; han fokuserer på det individuelle perspektivet og han tar mennesket som et *opplevende individ* på alvor. Ottos verk fremstiller Dionysos som en ekstatisk opprører, og det skal vi se er i tråd med Batailles dionysiske innfallsvinkel til den religiøse erfaringen. Bataille er en ekstatiker som i Nietzsches ånd omfavner det voldsomme i betydning av både det livsbejaende og det dypt tragiske som fører mot oppløsningen og en fornektelse av alle på forhånd gitte positive verdier.

Acéphales visjon er representativ for Batailles visjon om et samfunn frigjort fra kristendommens grep og individer samlet i en dyp kommunion. Som både *Acéphale* og Batailles filosofi har både en lys, munter og leken og en grotesk og dypt tragisk side, er også Dionysos en svært sammensatt skikkelse:

Dionysos var guden for den mest velsignede ekstase og den mest henrykkede kjærlighet. Men han var også den korsfestede guden, den lidende og døende guden, og alle han elsket, alle han som fulgte han måtte dele hans tragiske skjebne.⁷⁸

Otto hevder at mytene om Dionysos gir en riktig fremstilling av volden, frykten og tragedien som tilhører det dionysiske. Samtidig som Dionysos' tilhengere får føle den ville ekstase og glede på kroppen, ender dette like ofte i tragedien, som kvinnene som dreper sine egne barn som en følge av denne ekstreme erfaringen. Dionysos fyller hjertene til tilhengeren med en "himmelsk terror", med alt det dette kan medføre. Således er Dionysos det grenseløses gud.

Dionysos er i følge Otto et genuint symbol på religiøs ekstase, men stille melankoli og galskap er også karakteristisk for hans tilhengere. Som *Acéphale* sies å ha ønsket å utføre en menneskeofring, finner vi også disse tendensene i Dionysos-kulten:

⁷⁸ Otto, *Dionysus*, 49 (min oversettelse).

(...) denne guden som er den mest henrivende av alle gudene er på samme tid den mest skremmende... Sammensvarende hører vi ikke bare om menneskeofring i hans kult men også om et uhyggelig rituale der en mann blir revet i biter.⁷⁹

Acéphale ønsket gjennom offeret og ritualer og oppnå en tilstand av *kommunion* mellom de som deltok. Denne *kommunionen* kjenner vi igjen i Ottos beskrivelser av det greske samfunnet: Presten holdt seg i fullstendig i bakgrunnen, og orgiene er en aktivitet for samfunnsborgerne.⁸⁰ Bataille er svært opptatt av det spesielle fellesskapet som han kaller for *kommunion*. Gjennom vektleggingen på dette fellesskapet ønsker han å kjempe for en *annen* samfunnsmodell enn det kapitalistiske, som åpner opp for inderlige forhold mellom menneskene.⁸¹ Bataille mener at vi har en mulighet til å møtes på et dypere plan, bortenfor språket og konvensjonene.

Dionysos er også i kontakt med materien på en annen måte enn de andre greske gudene, som Otto skriver: "Dionysos ankommer i kjøttet".⁸² De andre gudene er usynlige, mens Dionysos trer inn i materien direkte. Ved påkallelse kommer han plutselig, og han kan trenge inn i og bli en del av materielle ting som for eksempel en maske. Dionysos er dessuten halvt gud, halvt menneske. Hans mor Semele var en skjønelig kvinne som døde under Dionysos' unnfangelse når hun fikk se faren Zevs i hans guddommelige framtoning. Dionysos tilhører jorden, det verdslige: "Det er ikke alle overmenneskelige entiteter som presenterer seg selv i masken, men bare de som er elementære, de som hører til jorden."⁸³ Det samme kan sies om Batailles mystikk, den tilhører jorden og materien. Hans begrep *Le bas materialisme* (den lave materialismen) synliggjør dette.

⁷⁹ Otto, *Dionysus*, 113.

⁸⁰ Otto, *Dionysus*, 125.

⁸¹ Buvik, *Georges Bataille*, 71.

⁸² Otto, *Dionysus*, 83 (min oversettelse).

⁸³ Otto, *Dionysus*, 88 (min oversettelse).

2.3 Den lave materialismen

Batailles begrep *Le bas materialisme* som ble utviklet på slutten av 20-tallet og begynnelsen av 30-tallet representerte et brudd med den vanlige måten å tenke seg materialisme på. Bataille argumenterer for en aktiv, opprinnelig materie som forener motsetningen mellom høyt og lavt og destabiliserer alle fundamenter. Konseptet har likhetstrekk med både Spinozas *nøytrale monisme* og Descartes dualistiske begrep *sjel og materie*, men som resten av Batailles konsepter motsetter det seg en streng definisjon og oppholder seg heller innenfor erfaringens sfære enn det rasjonelles sfære.⁸⁴ Som *Acéphales* symbol i form av den hodeløse mannen viser, er mennesket både ånd og materie. I essayet "Stortåen" som ble publisert i *Documents* nummer 6 (1929) påpeker Bataille det ironiske ved menneskets mellomposisjon: Mennesket prøver å fjerne seg fra materien, men vil ironisk nok alltid ha føttene plantet i jorden. Stortåen blir et bilde på at mennesket ugjenkallelig hører til materien, med sin ulekre, klumpete framtoning. Mennesket ser ut å være det eneste dyret som skammer seg over naturen som det stammer fra. I *La Part maudite* er han inne på det samme: "(...) det er alltid et poeng å benekte vår menneskelige avhengighet av det naturlige, og å sette vår ære, vår spirituelle natur, vår løsrivelse som en motsetning til det dyriske begjæret".⁸⁵ Bataille befester sin rolle som provokatør ved å hevde at det hellige eksisterer i materien - det hellige i betydningen et energioverskudd, det heterogene.

I essayet "Den lave materialismen og gnostisismen" (1930) trekker Bataille frem obskure gnostiske sekter i diskusjonen omkring den lave materialismen. Gnostikere som hevdes å ha praktisert spesielle seksuelle ritualer ut i fra en etterspørsel etter en materie som ikke var reduserbar, som man kunne/måtte gi den mest erbødige respekt. Bataille mener at svart magi har videreført denne tradisjonen inn i moderne tid. Disse spesielle gnostiske sektene dyrket også spesielle guder som stammet fra gresk eller egyptisk magi. Bataille bruker illustrasjoner som han har funnet i samlingene i Bibliothèque Nationale i Paris, der han arbeidet på det tidspunktet han skrev artikkelen. Bildene er tatt av stener som er umulig å tidfeste, men i følge Bataille sannsynligvis fra 200-300-tallet e. Kr. En av illustrasjonene viser "den hodeløse guden" (*Acéphale*). Gnostikerne hadde et sterkt skille mellom ånd og materie, og i og med at disse sektene dyrket materien tolker Bataille det som en reversering av det hellige,

⁸⁴ Om Bataille i Wikipedia, tilgjengelig på http://en.wikipedia.org/wiki/Georges_Bataille Lesedato 09.11.08.

⁸⁵ Georges Bataille, *The history of eroticism i The Accursed Share*, vol. II og III, 91-92, Gjengitt i Michael Richardson (red.), *Essential Writings* (London: SAGE Publications, 1998), 17.

en dyrking av ”det ondes kreativitet”⁸⁶ Dette setter Batailles materialismebegrep i et interessant perspektiv: den lave materien blir det *radikalt andre*. Den er en størrelse for seg, fullstendig uavhengig av menneskenes lengsler og forventninger: ”Den lave materialismen er ekstern og ukjent med den menneskelige streben mot det ideelle, og den nekter å la seg redusere til de store ontologiske maskinene som denne streben resulterer i”.⁸⁷ Således føyer konseptet ”den lave materialismen seg til Batailles øvrige teorier om det heterogene og det hellige: Det er det radikalt andre, det er skremmende, og det motsetter seg innpass i verdslige konsepter. Bataille siterer forøvrig Rudolf Otto på at det hellige er det *andre*: ”Det *hellige* er virkelig som Rudolf Otto uttrykker det, noe som er fra begynnelsen *det fullstendig andre*”.⁸⁸

2.4 *Le Collège de Sociologie* (1937-1939)

For å forstå Batailles tidlige tenkning rundt det religiøse er hans forhold til *Le Collège de Sociologie* (1937-1939) som nevnt viktig. Flere av hans personlige venner som også var en del av surrealismebevegelsen deltok i dette forumet, deriblant Roger Caillois og Michel Leiris. Inspirert av blant andre Durkheim og Marcel Mauss forsøkte kollegiet å sammenfatte en *hellig sosiologi*. Denne gruppen representerte ikke en felles meningsfront, som surrealismen endte opp med til tross for sin revolusjonære ideologi (André Bretons ideologi), men beholdt i løpet av sin korte eksistens opprørsånden, motstanden mot det etablerte, fokuset på det individuelle: Kollegiet faller innenfor en kategori som hører til teoriens novellistiske side. Det var en samling av enkeltindivider som tenkte, sa eller mente det ene eller det andre.⁸⁹ Således føyer kollegiet seg til Batailles individualistiske filosofi og hans motstand mot prosjekt.

”Hva er det hellige?”, spurte Goethe. Og svaret hans var ”Det som fører sjeler sammen”. *Le Collège* ønsket også å finne ut hva som førte mennesker sammen og å studere det hellige⁹⁰, derfor termen *hellig sosiologi*. Kollegiets svar på hva som fører mennesker sammen var det

⁸⁶ Se videre diskusjon om Batailles bruk av ”det onde” i kapittel 4.

⁸⁷ Georges Bataille, ”Base Materialism and Gnosticism” i *Visions of excess*, red. av Allan Stoekl, 45-52 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004), 51 (min oversettelse).

⁸⁸ Georges Bataille, sitert i Richardson, *Essential writings*, 40.

⁸⁹ Denis Hollier, ”Foreword: Collage” i *The College of Sociology 1937-39*, red. av Denis Hollier, overs. av Betsy Wing (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), viii.

⁹⁰ Hollier, ”Foreword: Collage”, xi.

motsatte av Hegels⁹¹: Restaureringen av det hellige begynner med et brudd med kunstens verden. Kollegiet er en negativ katedral⁹², og som Caillois fremlegger er katedralen et monument uten soverom. Soverommet er her et bilde på individets liv løsrevet fra samfunnet forøvrig. Det er gjennom å bryte med samfunnets borgerlige konvensjoner at menneskene kommer nærmere hverandre på et dypere plan, og blir i stand til å gjenfinne ”sin tapte intimitet med det hellige”⁹³.

Le Collège hentet inspirasjon fra Durkheims teorier om forholdet mellom det sosiale og det hellige og hans dualistiske inndeling i det hellige og det profane. Bataille vil ikke som Durkheim si at det hellige er en funksjon av sosiale mekanismer som opptrer i alle fellesskap⁹⁴, men spesielt i sin tidlige filosofi er han som Durkheim opptatt av dynamikken mellom det hellige og det sosiale. Denne dualistiske oppdelingen av kosmos finner vi også hos Roger Caillois i *L'homme et le sacré (Mennesket og det hellige)*. Både Bataille, Caillois, Leiris og resten av *Le Collège* var også sterkt inspirert av Marcel Mauss' sosiologiske teorier, og da spesielt hans essay *Gaven*. Dette essayet omhandler blant annet en beskrivelse av de nordamerikanske indianernes *potlach* som vi har vært inne på.

”Trollmannens læregutt”

Artikkelen ”L'Apprenti sorcier” (”Trollmannens læregutt”) er viktig fordi den var Batailles introduksjonsartikkel og virket som hans eget manifest til *Le Collège de Sociologie*. Vi skal se hvordan essayet uttrykker tanken om et hellig fellesskap basert på *negativ* kommunikasjon. (Negativ kommunikasjon i betydningen ikke-språklig). Bataille leverer her en sterk kritikk av det moderne samfunnet og dets ensidige fokus på vitenskapen som den eneste sannhet. Det moderne mennesket hvis eksistens mangler helhet og koherens, må selv skape sin egen meningsberettigete eksistens: ”Hvis den sannheten som vitenskapen åpenbarer er ribbet for menneskelig mening, hvis bare bevissthetens *fiksjoner* korresponderer med den underlige menneskelige viljen, må disse fiksjonene bli *gjort sanne*

⁹¹ Hegel argumenterer for at katedralen som symbol på sosioøkonomisk makt fører menneskene sammen, og det hellige er kunstens fjerde dimensjon. Hollier, ”Foreword: Collage”, x.

⁹² Hollier, ”Foreword: Collage”, xi.

⁹³ Se Batailles religionsteori i *Théorie de la Religion*.

⁹⁴ Espen Dahl, *Det hellige. Perspektiver* (Oslo: Universitetsforlaget, 2008), 24.

for at denne viljen skal bli realisert".⁹⁵ Den fulle eksistens er altså ikke enkelt fortalt noe som er tapt, men som kan gjenskapes, som myten om det tapte paradiset eller Atlantis. Den "underlige menneskelige viljen" kan representere et potensiale for å skape et nytt samfunn som har plass til *hele* mennesket. *De elskende* er et eksempel på gjenskapelse av den fullstendige eksistensen basert på *hellig kommunikasjon* (kommunion, utenfor språket): "De elskende kommuniserer til og med i den dypeste stillheten når hver eneste bevegelse ladet med brennende lidenskap har kraft til å bringe ekstase".⁹⁶ I *Erotismen* skulle Bataille fullføre sin tankerekke vedrørende sammenhengen mellom erotikken og det hellige. Det er menneskelig å brenne! skriver Bataille, samtidig som det er umenneskelig å forholde seg til eksistensen som en "serie av nyttige handlinger". Den moderne verden er inndelt i tre områder: vitenskap, politikk og kunst. Den mannen som ikke blir tilfredstilt av noen av disse områdene har fremdeles *myten* til sin disposisjon. Myten er en kulminasjon av eksistensen forøvrig; den bringer eksistensen til sitt "kokepunkt". Myten er kanskje en fabel, men fordi den er avhengig av den *totale* eksistens avslører myten rituelt satt i scene en ekte tilstedeværelse: "Den totale mytens verden, verdenen av *eksistens*, er separert fra den *frakoplete* verden av de samme grensene som skiller det *hellige* fra det *profane*".⁹⁷ Vi ser at Bataille bruker Durkheims inndeling hellig/profan her.

"Trollmannens læregutt" (en allusjon til Goethe) som befinner seg i grenselandet mellom disse sfærene må forholde seg til hemmeligholdelsen som en nødvendighet i de uvanlige tankeprosessene i det landskapet han beveger seg i. Et "hemmelig samfunn" reflekterer den sosiale virkeligheten som blir konstruert av disse prosessene. Bataille påpeker at konseptet *hemmelig samfunn* ikke må forstås romantisk som det vanligvis blir, i den vulgære formen som et "konspiratorisk samfunn". For hemmeligheten ligger i den konstituerte delen av virkeligheten som er forførerisk, ikke i eventuelle handlinger som er en trussel for rikets sikkerhet⁹⁸. Med den *forføreriske* delen av virkeligheten sikter Bataille her til det helliges sfære. Hans argumentasjon er altså at det er uinteressant å tolke hemmelige samfunn politisk, da det ikke er der kjernen ligger.⁹⁹ For å finne "Pandoras eske" må vi se bort fra ytre omstendigheter og sosiologiske og samfunnsvitenskapelige (rasjonelle) fortolkninger:

⁹⁵ Georges Bataille, "The sorcerer's apprentice" i *The College of Sociology*, red. av Denis Hollier, 12-23 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 16 (min oversettelse).

⁹⁶ Bataille, "The sorcerer's apprentice", 19 (min oversettelse).

⁹⁷ Bataille, "The sorcerer's apprentice", 22 (min oversettelse).

⁹⁸ Bataille, "The sorcerer's apprentice", 23 (min oversettelse).

”Myten er født i rituelle handlinger skjult fra det desintegrerte samfunnets statiske vulgaritet, men den voldelige dynamikken som hører til den har ikke noe annet objekt enn returneringen til en tapt totalitet”.¹⁰⁰ Det Bataille er interessert i er altså ikke de ytre omstendigheter som ligger til grunn for en rituell handling, men den indre dynamikken i ritualet eller meditasjonen som fører til en midlertidig kontakt med en tapt totalitet. Det er fra dette punktet vi kan si noe om det helliges vesen og tilstedeværelse. Vi vil senere se at Bataille tar opp denne tråden i den posthumt utgitte *Théorie de la Religion* (1973).

2.5 Oppsummering

Jeg har nå vært inne på de viktigste forane som Bataille deltok i i løpet av den tidlige perioden. Som vi har sett er hans oppfatning av det hellige preget av en fellesskapstanke, som blant annet kommer til uttrykk hos *Le Collège de Sociologie* med forsøket på å skape en *hellig sosiologi* og i *Acéphales* hemmelige forening der deltakerne møttes i fellesskap for å utføre ritualer av ukjent art. Bataille ser imidlertid ut til å oppgi sin fellesskapstanke mer og mer og i perioden etter 1940 skal vi se at han søker mot det individuelle i form av *en indre erfaring*.

⁹⁹ Dette er forøvrig i tråd med fenomenologer som Otto og Eliade.

¹⁰⁰ Bataille, ”The sorcerer's apprentice”, 23 (min oversettelse).

3. Den indre erfaring

1940 markerer skillet for Bataille som fellesskapets tenker og Bataille som representant for en mer individorientert, mystisk filosofi. To viktige hendelser dette året er at han begynner på skrivingen av *L'Expérience intérieure* og at han treffer Maurice Blanchot som skulle få stor betydning for hans liv og virke. Blanchot var filosofi og forfatter av blant annet *Thomas l'obscur*, *Hvordan er litteraturen mulig?*, *Aminadab* (1942) og *Faux pas* (1943). Blanchot fulgte Batailles idé om umuligheten av et fellesskap¹⁰¹, og paradoksalt nok opplevde disse to en følelse av fellesskap og dyp kommunikasjon intellektuelt og på et personlig plan.

Blanchot skriver i et brev til Bataille at deres vennskapsforhold er basert på noe navnløst: ” (...) Dette er mystisk, kanskje villedende, kanskje ubeskrivelig sant”.¹⁰²

Batailles *La Somme Athéologique (Den ateologiske summa)* utforsker med sine tre bind en ateologisk mystikk, en form for ”verdslig mystikk” som gjennom en meditasjonspraksis der målet ikke er en forening med Gud som i kristendommen, men en erfaring av ikke-viten.¹⁰³ De tre bindene er alle i tråd med Batailles kritiske innstilling til prosjektet på den måten at de er oppstykket, selvmotsigende og en blanding av filosofi, prosa og poesi. De forholder seg som vi skal se til både tekster av klassiske kristne mystikere og filosofer som Bataille var spesielt opptatt av, som Nietzsche og Hegel.

3.1 Bataille som mystiker

I en artikkelserie på tre om *L'Expérience intérieure*, ”Un nouveau mystique” (1943)¹⁰⁴ lanserte Sartre Bataille som ”en ny mystiker” og henfallen til psykoanalyse. Artikkelen var skrevet i en ironisk tone, men Sartre er tydelig ambivalent i forhold til utgivelsen: Han drar også paralleller til Pascals *Les Pensées*, Rousseaus *Bekjennelser* og Nietzsches *Ecce*

¹⁰¹ Det kan synes som om Bataille gir opp tanken om et genuint fellesskap og deretter søker mot mystikken.

¹⁰² Surya, *Georges Bataille*, 315 (min oversettelse).

¹⁰³ Myklebust, Georges Bataille. Introduksjon og resepsjon, 14.

¹⁰⁴ Publisert i tre deler i *Cahiers du Sud*.

Homo.¹⁰⁵ Sartre hevder at det er den ”sanne mystiker” som snakker i *L'Expérience*: ”(...) den mystikeren som har sett Gud, og som derfor motsetter seg det *alt for menneskelige* språket til de som ikke har sett han. I det gapet som separerer disse to veiene, finner du Mr. Batailles onde tro...”¹⁰⁶ Bataille svarer Sartre i artikkelen ”Reply to Jean-Paul Sartre”: ”Min idé er at den spesifikt menneskelige erfaringen som blir kalt gudserfaringen blir endret gjennom navngivingen av den”.¹⁰⁷ For Bataille er Satres kritikk en hjelp til å forklare bedre hva han selv mener med *den indre erfaring*, og i forlengelsen skriver han at hans egen eksistens er et ”opprør mot eksistensen selv og dens ubestemte begjær”.¹⁰⁸ For Bataille er den menneskeheten definerer som Gud en menneskelig oppfinnelse som har oppstått i møtet med det ufattelige.

Bataille ville selv ikke karakterisere seg som mystiker, da han var motstander av enhver form for mål/middel-tenkning og dens praktiske følger.¹⁰⁹ Det er allikevel interessant å se Batailles tekster i forhold til de klassiske mystikerne, og i *L'Expérience intérieure* og *Le Coupable* referer han både til klassiske mystikere som Mester Eckhart, Teresa av Avila, Johannes av Korset og Angela av Foligno og til sine egne mystiske erfaringer. I mystikken kan vi gjenfinne noe av det paradoksale og grensesprengende som ofte karakteriserer Batailles tekster. Jan-Erik Ebbestad Hansen hevder at et av de sentrale kjennetegnene ved mystikken er at den henviser til *erfaring*: ”Mystikk er en betegnelse på møtet med eller erfaringen av *det andre*, en kraft eller makt som er mer omfattende enn selvet eller det enkelte jeget.”¹¹⁰ Det hellige er noe som står utenfor oss selv og vårt vanlige erfaringsgrunnlag, og som derfor er vanskelig å definere. For Bataille er det hellige noe som nås gjennom overskridelse, og som ikke tilhører den homogene (profane) verden. Ebbestad Hansen skriver at vi i mystikken får tilgang til sider ved den menneskelige erfaring som vanligvis er skjult for oss. Dette viser også til en overskridelse av den ”ordinære” erfaringen

¹⁰⁵ Surya, *Georges Bataille*, 332.

¹⁰⁶ Georges Bataille, ”Reply to Jean-Paul Sartre” Tilgjengelig på www.sauer-thompson.com/essays/BatReplySartre.doc, lesedato 09.11.08 (min oversettelse).

¹⁰⁷ Georges Bataille, ”Reply to Jean-Paul Sartre” (min oversettelse).

¹⁰⁸ Georges Bataille, ”Reply to Jean-Paul Sartre” (min oversettelse).

¹⁰⁹ Buvik, Per, *Georges Bataille*, 64.

¹¹⁰ Jan-Erik Ebbestad Hansen, ”Mystikk”. i *Den levende kjærlighets flamme, Kristen mystikk fra Augustin til vår tid*. Jan-Erik Ebbestad Hansen (red.). (Oslo: Gyldendal, 2000), 13.

av verden. Mystikken er foruroligende , grensesprengende og overskridende, skriver Ebbestad Hansen.¹¹¹ Det kan man også si at Batailles tilnærming til den religiøse erfaring er.

Den etymologiske opprinnelsen til ordet mystikk føres ofte tilbake til det greske verbet *myein* som betyr å lukke øyne og munn. Ordet referer til hemmelighold, og det ble utgangspunktet for ord som *mysterion* (mysterium) og *mystikos* (hemmelig, mystisk) som er sentrale betegnelser i de greske mysteriene i antikken. Ordet mystikk var imidlertid ennå ikke etablert, det dukket først opp på 1600-tallet, i det franske *la mystique*. Ordet refererte da til en bestemt kristen troserfaring, men ble senere utvidet til å omfatte ikke-kristne religioner. Med sekulariseringen på 1700- og 1800-tallet ble betegnelsen også gyldig for ikke-religiøse erfaringer, deriblant estetiske erfaringer.¹¹² Vi skal se at den mystiske erfaringen hos Bataille er av en åndelig karakter, men at den avviker fra mystikken innenfor den institusjonaliserte religionen.

Den akademiske tolkningen av mystikk i senere tid er sterkt influert av William James' verk *Varieties of Religious Experience* (1902). James definerer her fire kjennetegn for en mystisk erfaring, som han forøvrig definerer som selve den religiøse grunnerfaring: Den er uutsigelig (ikke kommuniserbar), *noetisk* (erfaringen gir en innsikt eller erkjennelse), momentan (flyktig) og passiv (noe man mottar).¹¹³ Erfaringsaspektet er helt sentralt innenfor mystikken, men innenfor forskningstradisjonen er det store uenigheter om hvor vid definisjonen skal være. En streng definisjon av mystikk vil være at den mystiske erfaringen innbefatter en erfaring av *unio mystica*. Denne erfaringen viser til en indre erfaring som er bortenfor sanseverdenen; jeget forenes med *Alltet* eller Gud i en høyere bevissthet. Walter Stace ville kalle dette en *introvert mystisk erfaring*, den står i motsats til den *ekstroverte* mystikken som er utløst av en sanselig opplevelse, slik fenomenet opptrer i naturmystikken.¹¹⁴ Bataille gir eksempler som kan minne om begge formene i *L'Expérience intérieure* og *Le Coupable*. Det finnes også eksempler på forskere som har en mye videre

¹¹¹ Ebbestad Hansen, "Mystikk". I: Den levende kjærlighets flamme, Kristen mystikk fra Augustin til vår tid, 13.

¹¹² Ebbestad Hansen, "Mystikk", 12-13.

¹¹³ Ebbestad Hansen, "Mystikk", 15.

¹¹⁴ W. T. Stace, *Mysticism and philosophy*. (MacMillian Press, 1960), 85.

definisjon av mystikk, deriblant Bernhard McGinn som kjennetegner en mystisk erfaring som ”the consciousness of the divine presence”.¹¹⁵

Peter Tracey Connor hevder i *Georges Bataille and the mysticism of sin* at Bataille identifiserte seg mest med den mystiske tradisjonen som stammet fra Platon. Dette kan man anta ut i fra at de mystikerne han leste ofte tilhørte den nyplatoniske skolen. Hvis man deler den klassiske mystikken inn i to ”grener” kan man si at den ene grenen fokuserer mest på følelser og det anti-intellektuelle (Teresa av Avila), og at den andre grenen har en mer intellektuell tilnærming i beskrivelsen og tolkningen av den mystiske erfaringen (Mester Eckhart). Ser man på Batailles referanser i ”Den indre erfaring”, er det vanskelig å slutte seg til at Bataille identifiserer seg med en bestemt mystisk retning. Referansene til Angela av Foligno er for eksempel hyppige, og hennes mystikk er kjennetegnet av et fokus på det følelsesmessige i forhold til Kristi lidelse og død. Samtidig har Bataille en intellektuell tilnærming i sitt forsøk på å innlemme i språket det som ofte hevdes å være uutsigelig.

Det profane livet blir en blek og fattig erfaring i forhold til den mystiske erfaringen ifølge Bataille: ”den verdenen som åpenbarer seg i den hverdagslige erfaringen er ingenting...kun en verden hinsides denne verdenen av *ennui*¹¹⁶ er verdt å kjenne”¹¹⁷ Selv om det kun er noen få som tar del i den mystiske erfaring, er veien i utgangspunktet åpen for alle, den er ikke begrenset for de lærde. Den mystiske sfæren kan nås så lett som gjennom konsumpsjon av ”en pakke sigaretter eller et glass alkohol”, og rusen så Bataille som en opphøyet form for forbruk.¹¹⁸ Man kan hevde at mystikken her blir demokratisert, da muligheten er der for alle. Samtidig er det kun noen få som faktisk vil ha tilgang til denne sfæren i praksis, og hva som bestemmer dette kommer ikke klart fram i Batailles argumentasjon.

Den ateologiske mystiker er som nevnt anvendt som karakteristikk av Bataille som mystiker. *Ateologisk* viser her til hans *Ateologiske summa*, som vi har vært inne på tidligere henspiller til Thomas Aquinas’ hovedverk *Summa Theologica*. Batailles rolle som ateologisk mystiker er definert på grunn av hans sterke kritikk av institusjonalisert religion, og da spesielt

¹¹⁵ Bernard McGinn, ”General Introduction” i *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*. Vol. 1 av *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, 11-20 (SCM Press, 1991), xvi.

¹¹⁶ Karakteriserer en følelse av kjedsomhet eller depresjon.

¹¹⁷ Peter Tracey Connor, *Georges Bataille and the mysticism of sin* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000), 65.

¹¹⁸ Connor, *Georges Bataille and the mysticism of sin*, 65.

kristendommen. Man kan hevde at denne motstanden også omfatter den kristne mystikken. Selv om mystikerne som Bataille refererer til ofte er en type ”outsidere” i forhold til det etablerte samfunnet, står de allikevel innenfor den kristne tradisjonen. Mange av dem hadde tilhold innenfor klostervesenet, og det kan jo ikke sies å være spesielt revolusjonert eller preget av opposisjon. Bataille ønsker som nevnt å opponere mot absolutt alt vi kjenner; samfunnsordningen og de sosiale forbindelsene mennesker i mellom, den aksepterte seksualiteten, og hvordan mennesket blir presset til å undertrykke deler av seg selv på grunn av samfunnets normer. I mystikernes tekster finner Bataille det paradoksale, lidenskapelige, poetiske og overskridende som han alltid er opptatt av, samtidig ønsker han å gå forbi dette og videre. Han holder seg ikke innenfor en tradisjon, men henter inspirasjon fra flere mystiske og filosofiske tekster og videreutvikler dette i beskrivelsen av *den indre erfaring*.

Kristendommen kan sies å være en historie om menneskets ufullkommenhet. Mennesket er i seg selv ufullkomment og syndig, men vi har en mulighet til å få nåde i Kristus etter gjenoppstandelsen. Således blir kristendommen et prosjekt hvor målet er å gjøre lidelsen minst mulig i det hinsidige. Batailles ateologiske mystikk går bort i fra dette prosjektet: den aksepterer det mangelfulle og lidelsen og velger å leve med lidelsen – uten det målrettede som preger kristendommens prosjekt.¹¹⁹ Samtidig står lidelsesaspektet også sterkt innenfor kristendommen. Man kan hevde at Bataille aldri egentlig forlater kristendommen i sin evige kretsing rundt lidelse og offer. Noen hevder også at han forlater den en stund, men så vender tilbake til noen aspekter ved den kristne troen mot slutten av livet. Motstanden mot og allikevel den stadige tilbakevendingen til kristendommen føyer seg sammen med de andre paradoksene i livet og i filosofien hans.

Hvis vi ser på noen typiske kjennetegn for en mystiker, kan vi kjenne Bataille igjen i disse. En mystiker står ofte på siden av samfunnet, og han eller hun er gjerne utsatt for angrep fra de mer ”konvensjonelle” religiøse. Representanter for den institusjonaliserte religionen vil ofte hevde at mystikeren representerer en vranglære, eller til og med det motsatte, av for eksempel i dette tilfellet kristendommens budskap. Mystikeren selv vil hevde at han/hun er i en direkte kontakt med Gud, i motsetning til de som er innenfor den konvensjonelle religionen. Men hva er egentlig Bataille opptatt av når det gjelder det hellige? Hvis vi leser kapittelet om kristendommen i *Erotismen*, kan vi få en forståelse av det. Bataille skriver her

¹¹⁹ Connor, *Georges Bataille and the mysticism of sin*, 118.

at kristendommen ”reduerte det hellige, det guddommelige, til en skapende Guds diskontinuerlige person”. Og ikke nok med, ”den gjorde denne reelle verdens hinsidige til en forlengelse av alle diskontinuerlige sjeler.”¹²⁰ Og videre: ”Det som gikk tapt i denne atomiserte helheten, var veien som fører fra isolasjon til forening, fra det diskontinuerlige til det kontinuerlige, det vil si den voldens vei som overskridelsen hadde staket ut”. I stedet for å åpne veien til det hellige stenger kristendommen porten, i følge Bataille.

For Bataille blir det umulig og ikke så lite latterlig at vi mennesker tror at vi kan kjenne Gud: ”Det som i grunnen gjør det ganske umulig for mennesket å snakke om Gud er, at Gud i den menneskelige tanke nødvendigvis blir en kopi av mennesket, utstyrt med dets tretthet, dets tørst etter sol og fred.”¹²¹ Batailles Gud tilhører en annen virkelighet enn den mennesket kan fatte, og Gud er stadig i forandring: ”Gud finner ikke hvile i noen ting, og ingenting tilfredsstiller ham.”¹²² Akkurat som det blir banalt og usannsynlig å hevde at Gud bare er godhet, er det også usannsynlig at vi kan fatte, for videre å kunne beskrive hvem Gud er. Gud er umettelig, ”og likesom han ikke kan mettes, kan Gud heller ikke vite (viten er hvile). Han er uvitende, ettersom Han tørster. Og ettersom han er *uvitende*, er han uvitende om seg selv (...) Han erkjenner kun sin egen intethet, og sånn sett er Han ateist, innerst inne: Han ville straks opphøre med å være Gud, hvis Han så seg selv som sådan (i stedet for hans fryktelige fravær, ville det kun være et imbesilt, idiotisk nærvær).”¹²³ Dette avsnittet viser tydelig at Bataille på ingen måte avviser Guds eksistens, han sier bare at Gud ikke kan fattes av mennesket. Vi er for små og ubetydelige i den store sammenheng. Dette er i tråd med hva mange mystikere har hevdet, og det er farlig, brennbart. Og si at Gud selv er ateist innerst inne kan nok vekke manges harme, men det han sier er jo egentlig: Gud er for stor til at det lille mennesket kan fatte denne storheten.

3.2 La Somme athéologique bind I: *L'Expérience intérieure*

L'Expérience intérieure (Den indre erfaring) fra 1943 blir av mange betraktet som Batailles hovedverk. Den indre erfaring er en grenseerfaring der mennesket går så langt som det er

¹²⁰ Georges Bataille, *Erotismen*, overs. av Agnete Øye (Oslo: Pax, 1996), 124.

¹²¹ Georges Bataille, *Den indre erfaring*, overs. av Per-Aage Brandt (København: Rhodos, 1972), 140 (min oversettelse).

¹²² Bataille, *Den indre erfaring*, 140 (min oversettelse).

¹²³ Bataille, *Den indre erfaring*, 140.

mulig innenfor de levendes sfære: ”Erfaring kaller jeg en reise til det menneskelig muligets ytterste. Enhver kan unnlate å foreta denne reisen, men hvis man foretar den må man fornekte eksisterende autoriteter og verdier, som begrenser det mulige”.¹²⁴ Denne grenseerfaringen settes i forbindelse med ekstasen gjennom vektlegging på mystikk utenfor de konvensjonelle religionenes grenser.

Som nevnt ville ikke Bataille karakterisere seg selv som mystiker fordi hans indre erfaring er en av en ukonvensjonell art:

Med en *indre erfaring* mener jeg det som vanligvis kalles en *mystisk erfaring*: tilstander av ekstase og henrykkelse eller i det minste av meditatív betagelse. Men det er ikke først og fremst den religiøse eller *konvensjonelle erfaring* som man hittil har måttet forholde seg til som jeg tenker på, men heller en blottet, naken erfaring, fri for lenker, ja, for opprinnelse i noen som helst konvensjon. Derfor liker jeg ikke ordet *mystisk*.¹²⁵

Selve erfaringen i seg selv kan altså være identisk med de klassiske mystikernes, men rammeverket rundt er et annet, eller man kan si det er fraværende. Fraværende fordi Bataille sikter til en erfaring utenfor den konvensjonelle religionens lære. Man kan si at han sikter til fenomenet i seg selv, som er den metoden som blir brukt innenfor en gren av religionsfenomenologien¹²⁶. Men slik jeg tolker hans agenda her, vil han først og fremst understreke at hans prosjekt er av religiøs eller åndelig art uten å være styrt av institusjonelle bånd. Som han selv skriver: ”Jeg liker heller ikke snevre definisjoner.”¹²⁷

«Man oppnår kun tilstander av ekstase eller henrykkelse ved å *dramatisere* eksistensen i alminnelighet»¹²⁸, skriver Bataille. Hva ligger det i denne dramatiseringen? Livet sammenfattet i kun det vesentlige og viktige er livet fremstilt i skuespill, ritualer og poesi. Eksistensen blir ribbet fra det som ikke har betydning når det gjelder de store øyeblikkene fødsel, liv og død. Det er høydepunktene i menneskelivet som er lagt vekt på i Batailles filosofi. Durkheims begrep ”de la vie sérieuse” refererer som Turner har påpekt til det kollektive arbeidet med å dramatisere symbolske handlinger og og manipulere symbolske

¹²⁴ Bataille, *Den indre erfaring*, 19.

¹²⁵ Bataille, *Den indre erfaring*, 15.

¹²⁶ Vi kommer inn på religionsfenomenologi som metode senere i oppgaven.

¹²⁷ Bataille, *Den indre erfaring*, 15 (min oversettelse).

¹²⁸ Bataille, *Den indre erfaring*, 24 (min oversettelse).

objekter til det beste for samfunnet.¹²⁹ Bataille kan være inspirert av Durkheim når han vektlegger at dramatiseringen tilhører den seriøse siden av livet, men for han er dramatiseringen et middel for å tre ut av det profane, nyttebaserte livet og inn i det helliges sfære. Gjennom bruddet med det profane, som fremkaller angsten, kan vi nå overskridelsen og ekstasen: "(...) vi fortapes, forsvinner, glemmer oss selv og kommuniserer med en uhåndgripelig hinsidighet."¹³⁰

Denne dramatiseringen og ritualiseringen tilhører som oftest arkaiske og primitive samfunn. Det moderne mennesket har også en mulighet for å nå det hellige, men da må tilflukten til ytre midler oppgis, skriver Bataille¹³¹. Vi når ekstasen gjennom kritikk av viten. Dette fører igjen til lidelse, da menneskets eneste sannhet er å være bønnfallende uten svar. Her kommer vi til et viktig punkt: det tragiske i menneskelivet. I følge Bataille er det umulig å slippe unna lidelsen. Mennesket er som et åpent sår, og det eneste som kan oppheve smerten er døden. Dette er i seg selv motsetningsfylt, da dødens inntreden samtidig opphever mennesket som individ. Batailles filosofi er *det umuliges filosofi*. Det finnes ingen lykkelig utgang, men en tilstand av ikke-viten er inngangsporten til ekstasen som er verdifull i kraft av seg selv.¹³² Dette er på linje med Batailles øvrige filosofi, objekter og tilstander har en egenverdi i øyeblikket, de skal ikke benyttes kun for en fremtidig gevinst.

Veien til ekstasen

Den indre erfaring er en personlig erfaring som må oppleves innenfra: "Det er kun innenfra, opplevd i dødelig angst, i transe, at erfaringen fremtrer som en forener av det den diskursive tanken må avskille."¹³³ Dette minner om andre mystikers måte å ordlegge seg på om den introverte mystiske erfaringen; *unio mystica*. Erfaringen kan kun oppleves innenfra, og det vil alltid være *a missing link* mellom selve erfaringen og det som kan sies om den når man i etterkant tolker den intellektuelt. Her ligger også problemet med å skrive om mystikk: Den mystiske erfaringen er noe som oppleves utenfor den rasjonelle verden, utenfor språket. Når man da skal forsøke å formidle denne erfaringen til andre, tyr man gjerne til bruk av

¹²⁹ Victor Turner, *From ritual to theatre. The human seriousness of play*. (New York: PAJ Publications, 1982), 32.

¹³⁰ Bataille, *Den indre erfaring*, 25 (min oversettelse).

¹³¹ Bataille, *Den indre erfaring*, 26.

¹³² Bataille, *Den indre erfaring*, 27.

¹³³ Bataille, *Den indre erfaring*, 22 (min oversettelse).

metaforer, negasjoner og paradoks. Bataille er også opptatt av hvordan denne indre erfaringen bryter med den rasjonelle verden. Dette er nettopp hans anliggende: hans tekster vender stadig tilbake til dette *andre*, det irrasjonelle, det marginale, det uproduktive. Det som avgrenser seg mot nytteverdenen er koblet til det hellige. Spesielt motsetningsfylt hos Batailles indre erfaring er vektleggingen på det dennesidige til tross for at den indre erfaringen tilhører den heterogene sfæren. Den indre erfaringen nås gjennom en dypere penetrering i verden, ikke gjennom å vende seg bort fra den. Her har vi altså å gjøre med en anti-rasjonell oppfatning av verden, således kan Batailles kosmologi minne om urbefolknings kosmologi. Denne dypere penetreringen i verden (eller kan man kalle det en økt sensibilitet?) karakteriseres av en ubestemt immanens som ikke anerkjenner noen autoriteter. Den kan være av erotisk art, komisk art, slektskapmessig art, sakral art og romantisk art.¹³⁴ Således kan Bataille snakke om *det hellige* utenfor rammene for institusjonell religion. Og her ligger også forklaringen på hvorfor han av mange vil bli betraktet som det motsatte av en kristen: Bataille vil hevde at den institusjonaliserte kristendommen er bygget opp rundt en fornektelse av det hellige.

Likedan er det med ekstasen: den nås ikke gjennom askese, men gjennom å erfare universets overskudd. For den religiøse asket vil målet ofte være en salighet, en forløsning, som han *arbeider* for å oppnå. Asketen er således opptatt med et prosjekt som hører til arbeidets verden.¹³⁵ Den sanne ekstasen er for Bataille utløst av uproduktivt forbruk, som kan ta form av sex uten reproduksjon som formål, beruselse og festivalen for å nevne noen muligheter. Felles for disse aktivitetene er at de ikke bunner i et prosjekt, men presenterer et brudd med det ellers sterkt prosjektorienterte samfunnet. Den ekstatiske tilstanden som Bataille er opptatt av karakteriseres av opphør av kontroll. Individet oppgir hele selvet, og dette er kun mulig i en tilstand av *bakkanalsk henrykkelse*, aldri med kaldt overlegg.¹³⁶ Ekstasen som åpner opp for den indre erfaringen kan inntreffe plutselig, uten forvarsel. Det er nettopp dette umiddelbare som gir den karakter av å tilhøre den *heterogene* sfæren. Bataille legger også stor vekt på betydningen av fellesskapet i opplevelsen av ekstasen. Fellesskap betyr for han noe annet enn kirke eller orden, det er bygget på en inderlig kommunikasjon mellom mennesker. Eksempler kan være fellesskapet under utførelse av ritualer, offer, erotikk og under festivalen. Per Buvik kaller Bataille en fellesskapets filosof og en overskridelsens og

¹³⁴ Bataille, *Den indre erfaring*, 231-32.

¹³⁵ Bataille, *Den indre erfaring*, 39-40.

¹³⁶ Bataille, *Den indre erfaring*, 41.

transgresjonens tenker: han var besatt av hvordan jegets isolasjon og fremmedgjøring skulle kunne overskrides, om ikke oppheves, i en verden der isolasjon og fremmedgjøring synes å være lovmessig bestemt. Den indre erfaring er overskridelsen *par excellence*.¹³⁷ Således innbyr Bataille til et positivt syn på menneskelivet tross alt: selv om vi er fanget i en rasjonell og formålsoverordnet verden, har vi mulighet til å bryte ut fra dette. Videre tenkte Bataille seg muligheten av en ny samfunnsorden basert på de orgiastiske krefter og uten den middel/mål tenkingen som preger det moderne samfunnet. En alternativ samfunnsmodell som ”demper den grelle motsetningen mellom menneskets genuine behov for inderlighet og statens behov for å redusere mennesket til en fremmedgjort brikke i objektenes sfære”.¹³⁸

Buvik tolker videre Batailles begrep ekstase dit hen at den ekte ekstase kun kan oppleves når man ikke forestiller seg noe *hinsides*.¹³⁹ Dette viser hvor langt Batailles indre erfaring faktisk står fra mystikernes *unio mystica*. Batailles ekstase hører materien til, nærmere bestemt en spesiell del av materien: *den lave materien*. I denne sfæren befinner alt det som er utstøtt fra den homogene, produktive delen av samfunnet seg.¹⁴⁰ Gjennom å oppsøke det muligens ytterste kan man nå den indre erfaringen som munner ut i en erkjennelse: ”Det muligens ytterste impliserer latter, ekstase, en skrekkslagen tilnærming til døden; impliserer villedelse, kvalme, uopphørlig svingen mellom mulig og umulig, og til sist bønnfallelsens tilstand gradvis nedbrutt, langsomt oppløst i fortvilelsen”.¹⁴¹ Det Bataille skisserer her er en grensetilstand som nesten fører til individets oppløsning. I motsetning til *unio mystica* fører ikke denne tilstanden til en sammensmelting med det guddommelige eller følelse av helhet, men heller til en fortvilelse som grenser opp til galskap. Men det den indre erfaringen kulminerer i er ingen ekstreme sinnstilstander, den går *forbi* dette og videre mot *ikke-viten*: ”Ikke-viten kommuniserer ekstasen”.¹⁴² Her kan man trekke paralleller i retning av østlig religion og filosofi, ikke-viten er en ”høyere” tilstand enn noen verdslige tilstander. Samtidig er det paradoksalt å implisere at ikke-viten er en tilstand, da jeget ikke lenger er bevisst i ikke-viten; når ikke-viten er, er ikke lenger jeg.

¹³⁷ Buvik, *Georges Bataille*, 71.

¹³⁸ Buvik, *Georges Bataille*, 76.

¹³⁹ Buvik, *Georges Bataille*, 65.

¹⁴⁰ Se kapittelet Den lave materialismen.

¹⁴¹ Bataille, *Den indre erfaring*, 60.

¹⁴² Bataille, *Den indre erfaring*, 77.

3.3 La Somme athéologique bind II: *Le Coupable*

Som det annet bind i Batailles ateologiske summa tar *Le Coupable* (*Den skyldige*, 1961) oss med på en oddysé gjennom krigens vold og berøvelser og til mystikkens *annenstedshet*. Boken viderefører tankerekken fra *L'Expérience intérieure* når det gjelder forholdet mellom den klassiske mystikken¹⁴³ og Batailles forsøk på fremstilling av en moderne, *ateologisk* mystikk. Den litterære stilen minner om *L'Expérience intérieure* i den oppstykkete formen, hvor dagbokfragmenter og poesi blandes med filosofiske betraktninger og referanser til viktige filosofer som Hegel og mystikere som Angela av Foligno. Bataille refererer også til Pascal og Kierkegaard når han fremlegger at Gud er fryktinngytende når han ikke lenger kan sidestilles med fornuften. Og når han ikke lenger er det samme som fornuften, skriver Bataille, konfronteres vi med Guds fravær. Fraværet vekker igjen frykt, men hva er det vi frykter? Svaret er *ingenting*.¹⁴⁴ Det nærmeste vi kommer en beskrivelse av Gud er altså et stort tomrom, et intet.¹⁴⁵

Selv om *Le Coupable* er skrevet like etter 2. verdenskrig, men selv om tonen er gjennomgående mørk og preget av maktesløshet, er det ikke krigen Bataille er opptatt av: ”Jeg vil ikke snakke om krig, men om mystisk erfaring”¹⁴⁶ Han forholder seg til en indre erfaring som er upåvirket av ytre omstendigheter. For han er ”verden kun en grav”.¹⁴⁷ Det Bataille søker er altså en transcendenserfaring som vi kan finne i det irrasjonelle, i tomrommet, utenfor konvensjonell religion og ”ute av verden”. Fordi erfaringen ikke kan sidestilles med noen andre menneskelige erfaringer vekker den naturligvis frykt, men hos Bataille er ikke frykt noe udelt negativt, fordi den driver oss videre. *Stillstand* og *prosjekt* er mer negativt ladede begreper fordi stillstanden kan føre til stagnasjon og prosjektet fører til en avslutning. Bataille er ikke interessert i målet eller avslutningen, men i spørsmålene vi stiller, og *drivet* i oss som får oss videre. Således kan angsten også være en positiv kraft.

Som i *L'Expérience intérieure* kan denne transcendenserfaringen oppnås gjennom meditasjon, og erfaringen oppstår gjerne plutselig, men gjerne ligger en spesiell sinnsstemning i bunn; de intense erfaringene som Bataille beskriver i *Le Coupable* kan

¹⁴³ Hovedsakelig representert her gjennom Angela av Folignos bok.

¹⁴⁴ Georges Bataille, *Guilty* (Venice: The Lapis Press, 1988), 6.

¹⁴⁵ Vi skal se at Angela av Foligno uttrykker seg på en lignende måte i sin *Visjonsbok*.

¹⁴⁶ Bataille, *Guilty*, 12 (min oversettelse).

¹⁴⁷ Bataille, *Guilty*, 12.

karakteriseres som naturmystikk i egenskap av deres flyktighet og intensitet i møte med naturen. I en passasje beskriver han en tur han går for å bli kvitt en ”intens seksuell besettelse” som gjorde han nedstemt. I løpet av turen får han en visjon om en rovfugl som spiser en mindre fugl, men han rister snart den tyngende sinnsstemningen som visjonen setter han i ved å le av det hele. På hjemveien balanserer han på noen grove rullesteiner som vanligvis ville ha fått han til å vrikke føttene, og han føler seg ”lett og luftig som en skygge”. Plutselig inntreffer en endring i bevisstheten:

I dette øyeblikket forventet jeg ingenting, men himmelen åpnet seg og jeg så. Jeg så: det et menneske kan bli hindret i å se kun gjennom intensjonell tunghet. Den ubetydelige støyen som preger den kuede dagen åpnet seg som et knust eggskall og fordampet ut i luften.¹⁴⁸

Bataille referer så til en soloppgang som gjør et skjellsettende inntrykk på ham, det blir uklart om det som fremkommer er av ytre eller indre karakter: ”(...) Ikke akkurat i meg. Jeg kan ikke lokalisere noe som er så umulig å fatte – så plutselig – som vinden. (...) Med den lille bevisstheten som var igjen i meg, ble jeg fortapt i soloppgangen.”¹⁴⁹ Denne erfaringen er et godt eksempel på en mystisk erfaring referert til av Bataille: den er umiddelbar og brå, sanselig og av ubestemmelig religiøst opphav. Den profane, rasjonelle virkeligheten blir brått trukket tilside, og det som åpenbarer seg er hinsides og utenfor språket. Det er *det andre*, det som samfunnet forsøker å fortrenge. Og i følge Bataille det eneste som virkelig betyr noe. Vi kan trekke paralleller til Staces kategori *ekstrovert mystikk* i det faktum at erfaringen inntreffer plutselig og at den oppleves som flyktig.¹⁵⁰ Det ateologiske er også et fremtredende element hos Stace. Den mystiske erfaringen kan både være religiøs og ikke-religiøs, men det er alltid snakk om en bevissthetsendring. Jeget i passasjen opplever en storlagen soloppgang, men han klarer ikke å lokalisere *hvor* den befinner seg. Det antydes her at det ligger en panenteistisk erfaring i grunn, jeget blir oppslukt av det store Alltet. Dette avsnittet er karakteristisk for de tre bindene i *Den ateologiske summa*: filosofiske refleksjoner blandes med poesi og personlige betraktninger.

Hva er så denne *intensjonelle tungheten* som vanligvis hindrer mennesket i å oppnå denne erfaringen? Intet annet enn den profane verden, arbeidets og fornuftens verden, som ligger

¹⁴⁸ Bataille, *Guilty*, s. 39 (min oversettelse).

¹⁴⁹ Bataille, *Guilty*, s. 39 (min oversettelse).

¹⁵⁰ Stace, *Mysticism and philosophy*, 79.

som et kvelende teppe over vår erfaring av verden. Når Bataille skriver at *bare verdenen hinsides er verdt å kjenne*¹⁵¹ er dette dypt alvorlig ment fra hans side. Det er dette overvirkelige som er den mest virkelige verdenen i henhold til hans argumentasjon.

Del 3 av boken begynner med en teologisk diskusjon som viser at Bataille egentlig aldri forlater kristendommen, han bare snur det hele på hodet. Tittelen *Den skyldige* referer til den skylden vi alle bærer i oss etter å ha ofret Guds sønn. Menneskeheten har påtatt seg en ubotelig skyld, og dette er kjernen i *offeret*. Han referer til Kierkegaards angst-begrep og diskuterer hvordan kommunikasjon som en mangel, den *negative kommunikasjonen*, er synd eller ondskap, fordi den representerer et brudd med den etablerte orden. Latter, orgasme og offer manifesterer alle angsten, den angsten som i følge Bataille lokker, tvinger og holder fast. Angsten er slangen, den representerer fristelsen. Det blir sagt at kommunikasjonen er en synd, men, fremholder han: ”Det er det motsatte som er tilfellet! Bare egoismen er en synd!”¹⁵² Han kritiserer videre de kristnes ”manglende manndom” og deres servilitet i møtet med Gud. Her vender han igjen tilbake til Nietzsche, og refererer til hans prinsipp: ”Det er falskt om det ikke får deg til å le minst en gang”. Bataille hevder at dette er assosiert samtidig med latter og den ekstatiske bevissthetsoppløsningen.¹⁵³ Vi ser her at Bataille igjen trekker frem latteren som et middel for befrielsen av mennesket, en befrielse fra angsten og den serviliteten som det kristne, rigide samfunnet har påtvunget oss. Latteren kan føre til en bevissthetsendring som setter oss i kontakt med *det andre*: ”I latteren blir ekstasen frigjort, den blir immanent. Ekstasens latter *ler* ikke, i stedet åpner den meg opp for uendeligheten”.¹⁵⁴ Dette kan leses som at latteren vekker de dionysiske kreftene i oss til live, og setter oss i kontakt med den heterogene sfæren der det hellige kan erfares, i immanensen. Denne ekstasens latter er en *tragisk* latter, som åpner opp mennesket som en *revne* mot uendeligheten.

Som nevnt er *Le Coupable* det andre bindet i Batailles *ateologiske summa*. Det tredje bindet, *Sur Nietzsche (Om Nietzsche)* fra 1945 ble først utgitt som en del av *La Somme athéologique* i 1973. Det blir ikke diskutert spesifikt her da det ville sprengte grensene for denne oppgavens omfang, men det kan nevnes at Bataille her går mer spesifikt Nietzsches filosofi i sømmene og gjennom en personlig vinkling skaper han en tenkt dialog med filosofen.

¹⁵¹ Referert til i Connor.

3.4 Kritikk av språket som forståelseshorisont

I likhet med mange mystikere mente Bataille at språket er utilstrekkelig for å formidle en erfaring av det hellige. Det blir brukt begreper som ”det uutsigelige”, og ”det som er bortenfor språket” om denne grenseerfaringen, og Bataille slutter seg til tider til denne oppfatningen av det helliges sfære som en egen metafysisk dimensjon bortenfor språket og det verdslige. I følge Bataille kan språket virke som en flukt bort fra det truende og angstfremkallende som det hellige er for han. Men flukten fra det angstfylte gir ingen positiv gevinst: ”Når vi flykter fra angsten, faller vi bare ned i den dypeste fattigdom”.¹⁵⁵ I stedet for å tørre å gå i dybden av vår egen angst, flykter vi hele tiden fra den. På denne måten oppnår vi ingen innsikt eller utvikling. Vi går glipp av å oppleve tilværelsen i dens mangfoldighet, og vi blir stående i arbeidets verden (den profane verden) uten kontakt med det hellige. Samtidig legger Bataille vekt på verdien av det rasjonelle i skriveprosessen, han advarer mot at forfatteren raskt kan bli en av ”bablerne i natten” som ikke oppnår stort mer enn oppblåsing av sitt eget ego. Rasjonaliteten utelukkes aldri fra skrivingen hans, og det er gjennom en stadig vekselvirkning mellom det rasjonelle og irrasjonelle at ordenes ”andre” mening kommer frem. Ordenes andre mening peker på noe bakenforliggende, noe forbi det rasjonelle. Bataille kaller det en ”poetisk perversjon”. Peter Tracey Connor henviser til Paul Valéry's språkfilosofi for å beskrive ordenes dobbelte betydning:

Ordenes poetiske perversjon impliserer en språkfilosofi som avviker fra det vanlige: ord har en mening – en ”ordboksmening” som Valéry sier – men de kan også bli gjort til å bety noe forbi de bastante betydningene som leksikografen har utnevnt for dem. Den poetiske perversjonen er den prosessen som får denne andre meningen til å fremtre.¹⁵⁶

I *L'Expérience intérieure* trekker Bataille frem ”stillhet” som eksempel på et ord som tilbakefører oss til den suverene stillheten som det uttalte språket avbryter. Dette ordet er obskønt i seg selv da det ”bærer sin egen død i seg”. Ordet uttalt representerer et brudd med ordets betydning. I den grad ordet ”stillhet” ofrer sin egen betydning er det også i følge Bataille ”det mest poetiske” av alle ord, fordi poesi for Bataille er en handling som

¹⁵² Bataille, *Guilty*, ss. 65-66 (min oversettelse).

¹⁵³ Bataille, *Guilty*, s. 66.

¹⁵⁴ Bataille, *Guilty*, s. 103 (min oversettelse).

¹⁵⁵ Bataille, *Den indre erfaring*, 86.

¹⁵⁶ Connor, *Georges Bataille and the mysticism of sin*, 72.

annullerer det den selv beskriver: ”den ofringen der ordene er ofre”¹⁵⁷ I sin vektlegging på erfaringsaspektet ”bortenfor ordene” er Bataille opptatt av den heterogene verden og de ”primitives mystiske tenkning” i motsetning til den homogene verden, som er styrt av vitenskap og empirisk kunnskap. I ”Fascismens psykologiske struktur” skriver Bataille at den heterogene virkelighet er ”kraftens eller sjokkets virkelighet”.¹⁵⁸ Den heterogene virkeligheten lærer individet ingenting, fordi den ikke er sammenlignbar med den kjente verdenen som vi lever i. I et kantiansk språk kan vi si om den heterogene virkeligheten at den kan oppleves, men ikke bli forstått.¹⁵⁹ Allikevel bruker Bataille språkets verktøy for å formidle hva han mener den heterogene virkeligheten kan innebære. Som mystikere i alle tider har forsøkt å formidle med språket en erfaring som er løsrevet fra språket. Jeg vil gi noen eksempler på hvordan Bataille bruker Angela av Folignos tekster i *L'Expérience intérieure*, og hvordan vi kan tolke hans mystikk i kjølvannet av dette.

3.5 Bataille og Angela av Foligno

For å vise forskjellene og likheten mellom Batailles mystikk og kristen mystikk vil jeg nå drøfte Batailles referanser til Angela av Foligno i *L'Expérience intérieure*. Jeg velger meg Angela av Foligno fordi jeg i hennes tekster ser paralleller til Batailles filosofi og mystikk i det sterke fokuset på lidelsesaspektet. Bataille kaller mennesket for en åpen *revne*¹⁶⁰, og det å hengi seg til ekstasen er for han samtidig å hengi seg til lidelsen. Videre er Angela den mystikeren som Bataille hyppigst refererer til og diskuterer i *L'Expérience intérieure* og *Le Coupable*.

Angela av Foligno levde et vanlig liv med mann og barn i Italia på trettenhundretallet, til hele familien plutselig døde av sykdom. Overlatt til seg selv fant Angela en ny kjærlighet – Jesus Kristus. I hennes tekster avtegner hennes forhold til Jesus seg som et verdslig kjærlighetsdrama, bare enda mer intenst og lidenskapelig. Hun identifiserte seg sterkt med den menneskelige siden ved Jesus, og da spesielt den lidende og utstøtte Jesus på korset. I

¹⁵⁷ Connor, *Georges Bataille and the mysticism of sin*, 82.

¹⁵⁷ Connor, *Georges Bataille and the mysticism of sin*, 82.

¹⁵⁸ Georges Bataille, ”Fascismens psykologiske struktur”, i *Agora: Journal for metafysisk spekulasjon*, nr. 3, 2005, 32.

¹⁵⁹ Connor, *Georges Bataille and the mysticism of sin*, 88.

¹⁶⁰ Buvik, *Georges Bataille*, 26.

tråd med dette levde hun etter omvendelsen et liv i fattigdom og lidelse.¹⁶¹ Paul Lachance hevder at Angelas form for mystikk er en kombinasjon av det han kaller for *lidenskapsmystikk* og *essensmystikk*.¹⁶² Essensmystikken kan sidestilles med Staces kategori *introvert mystikk*¹⁶³ som viser til en indre forening med guddommen (*unio mystica*) og lidenskapsmystikken med en form for brudemystikk, som karakteriseres av mystikerens sjels møte med Kristus. Dette møtet har ofte erotiske undertoner, og det er tydelig hos Angela av Foligno. Hun hadde også mange angstfremkallende visjoner der hun gjennomgikk de frykteligste lidelser. For å vise sin dedikasjon til Kristus gjennomførte hun dessuten overskridende handlinger som å drikke av vannet som akkurat hadde vasket en spedalsk med. I hennes tekster finner man en oversikt over forskjellige stadier som hun gjennomgikk i veien mot opplysning, og de spinner fra pinsler til en følelse av oppløftethet. Hun bruker begreper som *et dyp*, *en kløft* og *det uskapte* om sine dypeste visjoner av det guddommelige. Gud blir ofte nevnt i forbindelse med det mørke, noe som utfordrer våre vante forestillinger: (...) “alt dette er underordnet i forhold til det mest hemmelige gode som blir sett i mørket”.¹⁶⁴ Det er interessant at at Angela her bruker ordet *gode* i stedet for Gud. Hun refererer altså til noe godt som befinner seg i et mørke. Dette gir assosiasjoner til andre paradoksale utsagn innenfor mystikken, som ”det guddommelige mørkets stråleglans” (Dionysios Areopagiten), men også til de dionysiske krefter som er *mørke* og energiske.¹⁶⁵ Det er også verdt å merke seg at at Angela også omtaler den hellige treeningheten som et *mørke* som befinner seg i *dypet* og som kommer *innenfra*: ”Hun sier at det kommer *innenfra* og at det er så underlig at 'ingenting kan bli sagt om det’”.¹⁶⁶ Som i Batailles tekster blir det hellige heller omtalt i negative former enn positive, men mest av alt som en erfaring som sprenger alle konvensjoner og begreper: ”Dualiteten i det gode og det onde, himmel og helvete har blitt overvunnet”.¹⁶⁷ Det hellige hevdes å være, som mang en mystiker har påpekt, utenfor språket. I den siste guddommelige manifestasjonen som Angela opplevde, forteller hun at Gud har snakket til henne ”i ord som er for vidunderlige til å relatere til noe”.¹⁶⁸ Bataille referer i *L'Expérience intérieure* til Angelas siste ord på dødsleiet, som skal

¹⁶¹ Paul Lachance, ”Introduction” i *Angela of Foligno. Complete works*, red. og overs. av Paul Lachance, 13-120 (New York: Paulist Press, 1993), 26.

¹⁶² Paul Lachance, ”Introduction”, 41.

¹⁶³ Stace, *Mysticism and philosophy*, 204.

¹⁶⁴ Paul Lachance, ”Introduction”, 70.

¹⁶⁵ Det mørke er altså ikke synonymt med ondskap, men med energi og vitalitet. Dette kommer jeg nærmere inn på i avsnittet ”Det hellige og det onde”.

¹⁶⁶ Paul Lachance, ”Introduction”, 72.

¹⁶⁷ Paul Lachance, ”Introduction”, 74.

¹⁶⁸ Paul Lachance, ”Introduction”, 77.

ha vært ”O ukjente intet!” (*o nihil incognitum!*). Den indre erfaring er for Bataille menneskets reise til *det muliges ytterste grense*,¹⁶⁹ og det er nærliggende å tro at han var opptatt av Angela av Foligno nettopp fordi hun dro lidenskapen for og dyrkelsen av ”den lidende Gud-mannen” så langt som det overhodet lar seg gjøre. Som Bataille påpeker ønsket hun at hennes familie skulle dø, og hun ba Gud om dette.¹⁷⁰ På denne brutale måten ble hun fri til å dyrke Jesus og identifisere seg med hans lidelse. Man kan også si at hun ble fri fra sine verdslige bindinger så hun kunne hengi seg fullt og helt til den åndelige verden, men det problematiske med denne tolkningen er at Angela aldri går bort fra det kroppslige da hennes visjoner er svært fysiske. Som Paul Lachance påpeker, er Angelas spirituelle pasjoner aldri atskilt fra de seksuelle,¹⁷¹ noe det er verdt å merke seg i forhold til Batailles *erotisme*.¹⁷² Eksempler på visjoner med seksuelle undertoner er der hun fysisk kler av seg og legger seg som et offer foran korset, hennes fysiske følelser ved synet av Jesu hals og nakke, og det intime øyeblikket med Jesus i gravkammeret – der hun har en følelse av ”å holde og bli holdt.”¹⁷³ Og som hos Bataille når erotikken sitt klimaks i døden: ”For meg er det å leve å dø, synger hun til sin elskede; dra meg da til deg”.¹⁷⁴ Som hos Bataille er også lidelsen og lykken nært beslektet hos Angela, som når hun overværer en dramatisering av Jesu lidelser på en *piazza* i Foligno: ”Jeg trådte inn ved Jesus' side. All tristhet var borte og min glede var så stor at jeg ikke kunne uttale det med ord”¹⁷⁵ Dette kan tolkes som at hun opplever en indre ekstase når hun overværer Jesu smerter, men at hun ikke kan viderebringe det hun følte, fordi opplevelsen var utenfor språket. Det er altså snakk om en grenseerfaring, eller en erfaring av *det muliges ytterste grense*, som Bataille uttrykker det. Amy Hollywood sammenligner Angela av Folignos fokus på fysisk lidelse og ekstase med Batailles referanser til *Torturen av de hundre biter* i *L'Expérience intérieure*.¹⁷⁶ Hennes konklusjon er at Angela av Foligno har et reelt ønske om å dø, mens Bataille skriver om døden og stadig vender tilbake til den, men mer som et premiss for ekstasen. Døden er interessant som den ytterste grenseerfaring for Bataille, for Angela er døden det hun ønsker mest av alt, for enten å komme til en hinsidig verden eller å virkelig utslettes. Hvis det siste er tilfelle, overgår

¹⁶⁹ Bataille, *Den indre erfaring*, 13.

¹⁷⁰ Bataille, *Den indre erfaring*, 143.

¹⁷¹ Paul Lachance, ”Introduction”, 101.

¹⁷² Som vi kommer inn på i neste kapittel.

¹⁷³ Paul Lachance, ”Introduction”, 101.

¹⁷⁴ Paul Lachance, ”Introduction”, 101.

¹⁷⁵ Paul Lachance, ”Introduction”, 103.

¹⁷⁶ Amy Hollywood, ”Beautiful as a Wasp : Angela of Foligno and Georges Bataille” *Harvard Theological Review*, 1999, vol. 92, nr. 2:219-236, 230.

Angela Bataille når det gjelder ekstremitet, hevder Hollywood.¹⁷⁷ I avsnittet *Første digresjon over ekstasen overfor et objekt*¹⁷⁸ skriver Bataille at ”punktet nås kun gjennom dramatisering” og at vi kan ”under alle omstendigheter kun foreta objekt-punktets fremprojisering gjennom dramaet”. Han henviser så til sin egen fiksering på fotografiet fra *Torturen av de hundre biter*¹⁷⁹, og han avslutter sin beskrivelse av fotografiet med disse ordene: ”Hårene hadde reist seg på hans hode, han var heslig, vill, stripete av blod, vakker som en veps.”¹⁸⁰ Bataille ser altså en skjønnhet i dette groteske bildet av kroppslig oppløsning. Angela av Foligno hadde også fokus på Jesu lidelse og kroppens oppløsning, ifølge Hollywood hadde Angelas detaljfokus på torturen av Jesus sammenheng med hennes ønske om å gjøre hans lidelse levende for henne selv og andre.¹⁸¹ Amy Hollywood trekker frem at Batailles tekst er et forsøk på en moderne (og ateologisk) mystikk:

Et av de mest sjokkerende aspekter ved Batailles tekst, er hans forsøk på å repetere eller å oversette den kristne mystikerens kontemplasjon over Jesu lidelse til den moderne verden (eller som Bataille utvilsomt ville uttrykke det, etter Guds død). Bildet av Jesus på korset er analogt til fotografiet av den sponderlemmede kroppen til et kinesisk torturoffer (den samtidige skikkelsen av vanære og forakt som er så sentral i *Den indre erfaring* og *Den skyldige*) som Bataille mediterer over.¹⁸²

Som Angela sier at ”Gud er så stor at han ikke kan bli tenkt eller forstått”, karakteriserer Bataille også Gud som utenfor menneskets fatteevne. Men han går enda lenger: Gud som projeksjonen av menneskelig begjær kan aldri finne hvile og tilfredsstillelse fordi menneskelig begjær er selvmotsigende.¹⁸³ Ved å snu det kristne budskapet på hodet, og si at Gud er skapt i menneskets bilde, ser vi hvor absurd det er å bruke vante, hverdagslige kategorier for å beskrive det hellige. Det hellige motsetter seg innpass i profane sammenhenger i følge Bataille, men kan som vi skal se komme til syne i *overskridelsen*. Bataille og Angela av Foligno har to vidt forskjellige utgangspunkt i forhold til erfaringen av det hellige; Angela var en troende katolikk og Bataille hadde forlatt katolisismen, men det som forener dem er en avvisning av muligheten for å se det guddommelige med ”profane briller”. For dem begge er det hellige radikalt annerledes, i det mest ekstreme har det

¹⁷⁷ Hollywood, ”Beautiful as a Wasp”, 236.

¹⁷⁸ Georges Bataille, *Den indre erfaring*, 161.

¹⁷⁹ Se kapittel 1.

¹⁸⁰ Georges Bataille, *Den indre erfaring*, 162.

¹⁸¹ Dette detaljfokuset på lidelsen var ifølge Hollywood vanlig i den sene middelalderen. Se Hollywood, ”Beautiful as a Wasp”, 230.

¹⁸² Hollywood, ”Beautiful as a Wasp”: Angela of Foligno and Georges Bataille, 231 (min oversettelse).

karakter av et stort tomrom. Videre motsetter det hellige seg innpass i rasjonelle moralske kategorier.

3.6 Oppsummering

Dette kapittelet har vist oss hvordan Bataille i tiden etter 1940 trakk seg tilbake fra det intellektuelle miljøet og flyttet på landet der han etter hvert fullførte sin *ateologiske summa*. Selv om skillet ikke er absolutt ser vi hvordan hans tilnærming til det hellige og den religiøse erfaring beveger seg bort fra fokus på det kollektive til å sentreres rundt *den indre erfaring*. I forhold til lidelsen og mennesket som en åpen *revne* i møte med det absolutte er det spesielt mystikeren Angela av Foligno som appellerer til Bataille, men både Kierkegaard og Nietzsche er eksempler på andre inspirasjonskilder.

For å følge forfatterskapet mest mulig kronologisk skal vi nå se på Batailles konsept *erotismen* som befatter seg med forholdet mellom ekstasen (særlig den seksuelle) og erfaringen av det hellige. Videre kommer jeg inn på hvordan Batailles teorier om overskridelse kommer til uttrykk i festivalen, og i forholdet mellom det jeg vil karakterisere som *høyrehånds hellighet* og *venstrehånds hellighet*. Et eget avsnitt tar også opp i de viktigste aspektene i den posthumt utgitte *Théorie de la Religion*.

¹⁸³ Hollywood, *Sensible Ecstasy*, 67.

4. Det hellige i overskridelsen

“Det eksisterer også en annen side ved idéen hellighet, som eksemplifisert av de franske sosiologene Roger Caillois og Georges Bataille”, fremholder Veikko Anttonen i artikkelen “Sacred”.¹⁸⁴ Det urene, det forbudte og det farlige er også karakteristikk på elementer klassifisert som hellige. I novellen *Madame Edwarda* (1941) åpenbarer Gud seg i en prostituert kvinnes skikkelse, og som Jesus tvinger menneskene til å se hans åpne sår, tvinger Madame Edwarda jeg-personen i fortellingen til å se på hennes ødelagte underliv. I følge Michel Surya kan Edwarda bruke tvang fordi hun er guddommelig.¹⁸⁵ Det guddommelige kommer her, som i flere av Batailles tekster tilsyne gjennom det skitne, lugubre, mørke og obskøne. På den tiden han skrev *Madame Edwarda* var Bataille svært opptatt av Angela av Folignos tekster. Hun degraderer seg selv i det ytterste, til hun blir et stort tomrom. Da kan hun fylles med Gud, og Gud blir hennes siste desperate håp. Hva er så linken mellom det nedrige og det guddommelige? De er begge av heterogen natur, det irrasjonelle som motsetter seg fornuften og den rasjonelle verden, arbeidets verden. Det nedrige og det hellige produserer ingenting, de bare *er*. Det hellige er væren i seg selv, og representerer ingen moralsk kategori. Begrepet *det heterogene* innebærer for Bataille det som *samtidig* er urent og hellig.¹⁸⁶

I forordet til *Madame Edwarda* skriver Bataille:

Gud er ingenting om han ikke er en overskridelse av Gud i alle betydninger av ordet; i betydning av det vulgære individet, i betydning av skrekk og urenheter; til slutt i betydning av ingenting...¹⁸⁷

Dette kan minne om andre mystikere i vektleggingen på det umulige i det å karakterisere Gud innenfor våre begreper. Gud og det hellige eksisterer utenfor verden som vi kjenner den, og angsten kommer inn som følge av en maktesløshet overfor dette svimlende faktum. I *L'Érotisme (Erotismen)* er overskridelsen et hovedtema.

¹⁸⁴ Veikko Anttonen, “Sacred” i *Guide to the study of religion*, 271-282, red. av Willi Braun og Russel T. McCutcheon (London: Continuum, 2006), 279.

¹⁸⁵ Surya, *Georges Bataille*, 178.

¹⁸⁶ Surya, *Georges Bataille*, 178.

¹⁸⁷ Bataille, *Erotismen*, 269.

4.1 *L'Érotisme*

L'Érotisme (*Erotismen*) ble utgitt på Galimard forlag i 1957. På mange måter viderefører Bataille her tankegangen om det heterogenes suverenitet i motsetning til det homogenes servilitet, og i dette verket tillegges det erotiske og seksualiteten en viktig rolle. Dog ikke på en overflatisk måte. Det dreier seg ikke om den kortvarige gleden av et samleie, men om hvordan det erotiske henger sammen med de mest dypereliggende psykiske strukturer i menneskesinnet og hvordan dette til sist der knyttet sammen med døden; den siste ekstase før stillheten. Det er ikke tilfeldig at orgasmen blir kalt ”den lille død”, denne kortvarige kramptrekningen har flere paralleller til dødskrampen som åpenbarer seg på vår siste reise. Gjennom seksualakten møtes diskontinuerlige vesener i en kontinuitet som kun i sjeldne tilfeller oppstår ellers i livet. Vi blir revet ut av tiden som tilhører arbeidets verden og møtes i en felles ”hellig tid” som kun kan være av avgrenset varighet i denne verdenen. Som vi senere skal se i ”*Théorie de la Religion*” hevder Bataille at lengselen etter en opprinnelig kontinuitet får oss til å oppsøke *le rage*¹⁸⁸ som kan nås gjennom forskjellige kanaler, i denne sammenhengen gjennom det erotiske. I følge Bataille innebærer det å bli rykket bort fra diskontinuiteten alltid vold¹⁸⁹. Døden er det mest voldsomme et menneske kan oppleve, samtidig som dødens inntreffen rykker oss bort fra vår diskontinuitet og setter oss i kontakt med kontinuiteten, som er det eviges og det helliges sfære.

Bataille skiller mellom tre forskjellige former for erotisme: den fysiske, den emosjonelle og den religiøse. I hvert tilfelle, skriver Bataille, dreier det seg om å erstatte individets isolasjon, dets diskontinuitet, med en følelse av dyp kontinuitet.¹⁹⁰ Om det hellige skriver han: ”Det hellige er nettopp kontinuiteten åpenbart for dem som i et høytidelig rituale fester oppmerksomheten på døden til diskontinuerlig individ.”¹⁹¹ Det hellige knyttes således ikke til en spesifikk skikkelse (gud), men antar heller form av et metafysisk begrep, som en slags kraft som vi ikke vet eller heller noen gang får vite den hele sannheten om. Det hellige knyttes sammen med fellesskapet på den måten at denne sinnstilstanden og kontakten er noe vi erfarer i fellesskap, for eksempel gjennom ritualer. Den blodige ofringen er et eksempel på dette. Den frafalne katolikken brukte gjerne eksempler fra arkaisk religion i stedet for den samtidige. I likhet med Mircea Eliade er Bataille spesielt interessert ”primitiv religion”, både

¹⁸⁸ I betydningen en ekstatisk overskridelse.

¹⁸⁹ Bataille, *Erotismen* s. 24.

¹⁹⁰ Bataille, *Erotismen*, 23.

når det gjelder betydningen av det religiøse fellesskap og kontakten med det hellige. Han hevder den mystiske erfaringen knyttet til visse aspekter av positive religioner, motsetter seg hyllesten til livet inn i døden, som han betrakter som erotismens dypeste, allmenne mening.¹⁹² I denne sammenhengen blir kristendommen et eksempel på en *positiv* religion som har mistet det hellige elementet. Primitiv religion som innebærer blodoffer er eksempel på en *negativ* religion som gjennom overskridelsen er i kontakt med det hellige. Her ser vi at Bataille vender tilbake til teorier om det religiøse fellesskapet i form av et *negativt fellesskap*. Å bli rykket bort fra diskontinuiteten innebærer i følge Bataille alltid et element av vold.¹⁹³

Bataille trekker frem en rekke eksempler på religiøse ritualer hentet fra forskjellige religioner og epoker, men han mer opptatt av det som skjer i individet enn rammen rundt: ”(...) mitt fremste anliggende er å formidle den *indre erfaringen* – utenfor rammene av de spesifikke religionene.”¹⁹⁴ Således føyer Bataille seg inn i rekken av ny-romantikere som Söderblom og Rudolf Otto, som er opptatt av det hellige som en størrelse for seg selv. Og han mener som Otto at det hellige er utenfor fornuftens grenser: ”(...) Men gjennom det overskuddet som finnes i den Gud vi ønsker å forme til et forståelig begrep, vil Gud alltid overskride begrepet, overskride fornuftens grenser.”¹⁹⁵ Gud er altså en overskridelse i seg selv, fordi han overskrider hva vi som mennesker med vår fatteevne kan legge i begrepet ”Gud”. Dette gjør det lettere å forstå Batailles kobling av det hellige og det overskridende, som for eksempel erotismen. Det overskridende mennesket, som den prostituerte Madame Edwarda, lever i konstant overskridelse og har således et hellighetsaspekt ved seg.

Et annet viktig element ved det hellige er *vold*. Det som arbeidets verden utelukker gjennom forbudene er volden. Det vil alltid være igjen en *rest*, hevder Bataille, som vi ikke klarer å undertrykke gjennom vår samfunnsstruktur. Denne resten er volden. Volden er ikke grusom i seg selv, hevder Bataille, men *organisert vold* slik den kommer til uttrykk i krigen, er grusom. Krigen er spesifikt menneskelig fordi den er volden satt i system av et tenkende vesen.¹⁹⁶ Ofringen er i følge Bataille den religiøse handling fremfor noen:¹⁹⁷ ”I døden når

¹⁹¹ Bataille, *Erotismen*, 28.

¹⁹² Bataille, *Erotismen*, 30.

¹⁹³ Bataille, *Erotismen*, 24.

¹⁹⁴ Bataille, *Erotismen*, 41.

¹⁹⁵ Bataille, *Erotismen*, 46.

¹⁹⁶ Bataille, *Erotismen*, 84.

¹⁹⁷ Bataille, *Erotismen*, 86.

volden sitt høydepunkt, og i døden er dyret helt i voldens makt. Et så guddommelig voldsomt uttrykk for vold løfter offeret opp over den platte verden hvor menneskene fører sine velkalkulerte liv.”¹⁹⁸ Her kommer det tydelig fram hva som kobler volden og det hellige sammen, og hvordan disse står i motsetning til den profane verden (arbeidets verden). I dette tilfellet er volden en forutsetning for det helliges inntreden i det profane. Men volden er kun en av mange muligheter for å komme i kontakt med det hellige. Andre veier er gjennom seksuell ekstase (utagerende), meditativ ekstase (innadvendt) og overskridelse av samfunnets regler (bryte tabuer).

Bataille beskriver hvordan de første menneskene avviste døden og den ”svimlende reproduksjonen” gjennom forbudene.¹⁹⁹ Men døren ble stående på gløtt: for Bataille er forbudet en forutsetning for overskridelsen; de er gjensidig avhengig av hverandre. Videre ser Bataille ut til å mene at mennesket trekkes i sterkere grad mot destruksjon enn oppbyggelighet og utvikling: ”Alle som har krefter og midler til det, underkaster seg kontinuerlige utgifter og utsetter seg utstanselig for fare”.²⁰⁰ Angsten begjæres aller mest i ofringen. Batailles teori er at menneskeofferet erstattet dyreofferet da mennesket fjernet seg fra dyret, og dyrets død mistet sin angstskapende effekt. Menneskeofferet forsvant senere da sivilisasjonen ble sterkere og menneskeføring ble betraktet som barbari. I vår sivilisasjon har vi fremdeles en oppfatning av at det dyriske tilhører det nedrige og lave, en motsetning til våre humanistiske idealer. Men Bataille viser også hvordan offeret hører sammen med en ødsling med ressurser som er en del av universets evige energioverskudd. Således blir ikke offeret entydig destruktivt, det blir samtidig det motsatte: en fest for å hylle jordens overskudd av ressurser. Den seksuelle ekstasen som ikke har reproduksjon som hensikt kan sammenlignes med offeret i sin ødsling med jordens ressurser: ”Under erotismen finnes det en sprengende kraft, som vi opplever lik voldsomheten i en energiutladning”.²⁰¹ Og her kommer vi til forholdet mellom det hellige og seksualiteten.

¹⁹⁸ Bataille, *Erotismen*, 87.

¹⁹⁹ Bataille, *Erotismen*, 90.

²⁰⁰ Bataille, *Erotismen*, 90.

²⁰¹ Bataille, *Erotismen*, 97.

Det hellige, erotikken og døden

Om den seksuelle ekstasen (erotismen) skriver Bataille: ”Den som gir seg erotismen i vold, er ikke lenger menneskelig, men som et dyr offer for en blind voldsomhet redusert til utløsning, hengitt blindhet og glemsel”.²⁰² Seksualitet i erotismens sfære er noe ganske annet enn et kontrollert samleie med reproduksjon som formål. Under den seksuelle ekstasen mister mennesket sin menneskelighet, og i dette tilfellet menes det her det kontrollerte, det rasjonelle. Mennesket mister seg selv, og *noe* tar over. Hva kan dette *noe* betegnes som? Kan det tolkes som de *dionysiske krefter* som river i mennesket? Dionysos er i følge Walter Otto et genuint symbol på religiøs ekstase.²⁰³ Han er guden som ”ankommer i kjøttet” og hans inntreden hos menneskene kjennetegnes av det umiddelbare og voldsomme. Hans nærhet til det dyriske kan blant annet ses i det at han ofte avbildes i skikkelse av ville dyr, som oftest en panter. Dionysos og hans følges inntreden i den profane verden skaper et plutselig og brutalt med det kjente og ordnede:

Det uskyldige bildet av en velordnet rutineverden har brutt sammen av deres ankomst, og det de bringer med seg er ikke illusjoner eller fantasier men sannhet – en sannhet som frembringer galskap.²⁰⁴

I tråd med Batailles syn er den hellige verden her ikke forbundet med noe fjernt og drømmeaktig, men heller noe brutalt ekte som hører verden til. Som vi har sett i forbindelse med hans kritikk av Bretons surrealisme og som han viser i prosjektet *Acéphale* er det ingen virkelighetsflukt han maner til, men en voldsom konfrontasjon med det heterogene, det som vanligvis blir fortrent og tilsidesatt. Walter Otto blir gjerne assosiert med en romantisk religionsfilosofi, og jeg kobler som vi skal se Bataille til det samme tankesettet. Samtidig tar jeg avstand fra en bruk av kategorien *det romantiske* som noe livsfjernt og ”ute av verden”. Det romantiske er i denne sammenhengen forbundet med materien og en følelsesmessig *inderlighet* som vi også finner i poesien.²⁰⁵

I følge Bataille finnes erotismens kjerne i den seksuelle nytelsen og i forbudet: ”Den seksuelle aktiviteten er grunnleggende sett en overskridelse, ikke en tilbakevending til den

²⁰² Bataille, *Erotismen*, 109.

²⁰³ Otto, *Dionysus*, 92.

²⁰⁴ Otto, *Dionysus*, 95 (min oversettelse).

²⁰⁵ Dette kommer jeg tilbake til i siste kapittel.

opprinnelige friheten etter forbudets inntreden”.²⁰⁶ Forbudet og overskridelsen er gjensidig avhengige av hverandre. Uten forbudet, ville ingen handlinger ha karakter av overskridelse uansett hvor ekstreme de skulle være. Paradoksalt nok virker overskridelsen som et ”lim” som holder samfunnet sammen, fordi overskridelsens karakter aldri er av varig art. Som vi også skal se i teorien om *festivalen*, fungerer overskridelsen en ventil som gjør det mulig for menneskene å fortsette sitt profane liv i arbeidets verden etter den midlertidige rystelsen. Mennesket vil alltid søke overskridelsen og rystelsen i følge Bataille, men få vil ønske å leve i en tilstand av konstant kaos. På samme måte vil mennesket søke det heterogene, som vi har sett har forbindelse til det hellige, men det vil alltid vende tilbake til den profane verden – for så å søke det hellige på nytt. Det endelige bruddet med denne pendelbevegelsen er representert ved døden som det endelige bruddet med diskontinuiteten. Døden er det mest ekstreme et menneske kan oppleve da den representerer det siste og endelige bruddet med det profane og opplevelsen av et *jeg*.

4.2 *Théorie de la Religion*

Batailles bok med originaltittelen *Théorie de la Religion (Religionsteori)* utkom første gang posthumt på Gallimard forlag i 1973. Teorien tar utgangspunkt i en oppfatning av en opprinnelig intimitet mellom mennesket og det hellige. Dyret har en intimitet med naturen som mennesket har mistet. Dyret eksisterer som ”vann i vann”, det er et mål i seg selv. På denne måten kan dyret sies å tilhøre den heterogene sfæren, da det eksisterer i kraft av seg selv, uten den målbevisste atferden som mennesket gjennom historien har utviklet. Oppfinnelsen av verktøyet fikk mennesket til å fjerne seg fra den opprinnelige immanens, da dets aktiviteter ble redusert til midler for å oppnå mål. Distinksjonen mellom arbeidets verden og den immanente verden førte altså til at mennesket begynte å fjerne seg fra det hellige, da det hellige eksisterer i den immanente verden. Bataille bruker blant annet fenomenet *offer* for å illustrere menneskets forhold til det hellige:

Offerets separasjon fra tingenes verden er nødvendig for reverseringen til intimiteten mellom mennesket og verden, mellom subjektet og objektet.²⁰⁷

²⁰⁶ Bataille, *Erotismen*, 110.

²⁰⁷ Georges Bataille, *Theory of religion*, 3.utg. (New York: Zone Books, 1989), 44 (min oversettelse).

Denne reverseringen til immanensen skjer her innenfor en rituell kontekst, i løpet av et visst tidsaspekt. Ofringen ødelegger *tingen* i offeret, ikke ånden. Det store paradokset blir at døden vekker det som er det virkelig levende i offeret. Dette paradoksale kan vi kjenne igjen i andre temaer hos Bataille; den indre erfaringen, erotismen, det suverene. Døden og det som vanligvis blir forbundet med det destruktive blir her en kilde til noe positivt, til det som virkelig betyr noe i livet. Men Bataille er ikke alene om synet på døden som en kilde til nytt liv. Dette er en tematikk som går igjen i historien, og det er en kjent symbolikk innenfor esoteriske tradisjoner. Det spesielle med Bataille er at han ikke anerkjenner døden som en frigjører eller en start på det nye som en del av denne dødssymbolikken. Døden blir en frigjører kun for en kort periode, som også ekstasen er. Det som kommer etterpå vet vi ingenting om.

Bataille karakteriserer døden som ”den store bekrefteren, livets vidunderlige skrik”²⁰⁸. I stedet for å karakterisere hans syn på døden som romantisk, kan man kalle hans syn på *dødsøyeblikket* romantisk. I dødsøyeblikket åpenbarer livet seg i det fulle, man lever fullt og helt i et kort øyeblikk, for så å bli til intet. Således sidestilles *dødsøyeblikket* og ekstasen. Batailles fascinasjon for bildene fra ”Torturen av de hundre biter” kan forstås bedre når vi tar dette i betraktning. Videre bli offeret tolket som ødsling fordi man ofrer det som er nyttig:

Offeret er laget av ting som kunne ha blitt sjeler, som dyr eller plantesubstanser, men som har blitt til ting og som trenger å bli tilbakeført til den immanensen de kom fra, til den ubestemte sfæren av tapt intimitet.²⁰⁹

Ødslingen tolker Bataille som tidligere nevnt som et aspekt ved det heterogene/det hellige. Tilbakevendelsen til den opprinnelige immanens er imidlertid ikke harmonisk og romantisk for Bataille, da denne intimiteten paradoksalt nok er voldelig og destruktiv fordi den ikke er kompatibel med individets stilling som atskilt fra resten av naturen. Men grunnen til at offeret kan oppleves som noe oppskakende er den at det levende som *enkeltindivid* tar del i det.²¹⁰ Med andre ord vil ikke offerets død virke opprivende eller fryktelig verken for offeret eller for de som ofrer i dette religiøse fellesskapet som et rituale er, dersom de er i *immanens*. Batailles mening med immanens kan her tolkes som å være i ekstase og miste

²⁰⁸ Bataille, *Theory of religion*, 46 (min oversettelse).

²⁰⁹ Bataille, *Theory of religion*, 50 (min oversettelse).

²¹⁰ Bataille, *Theory of religion*, 51 (min oversettelse).

følelsen av egen individualitet. I følge Bataille er det en sammenheng mellom dødsangsten og vår moderne samfunnsstruktur som er bygget opp rundt arbeid og produksjon. Disse premissene bygger på en gjensidig avhengighet. Inntreden av arbeidets verden skapte frykten for å dø fordi vi ikke lenger lever i immanens med det hellige. Gjennom bevisstheten om vår dødelighet fødtes frykten for døden. Videre skriver Bataille: ”Det hellige er nøyaktig kompatibelt med flammen som ødelegger treet ved å konsumere det”.²¹¹ Dette beskriver det hellige radikalt annerledes de konvensjonelle religionene gjør. Det hellige blir ikke bare *det radikalt andre* som Rudolf Otto beskriver det, det blir også en svært destruktiv kraft for enkeltindividet. Paradoksalt nok er intimiteten i voldens sfære, og den er ødeleggende fordi den ikke er kompatibel med opprettholdelsen av individets (offerets) liv. Fordi deltakerne i ofringen identifiserer seg med offeret i det øyeblikket det returnerer til immanensen virker det angstfremkallende for dem. I følge Bataille er det fordi deltakerne er av samme natur som offeret, de er separate individer i tingenes (arbeidets) verden. Arbeid og frykten for å dø er gjensidig avhengige av hverandre. Det er det faktumet at mennesket er et enkeltindivid som gir er årsaken til hans angst, angsten inntreffer i det han blir klar over dette faktum. Mennesket frykter *den intime orden*, som ikke er kompatibel med tingenes verden.²¹² Det er denne sfæren av tapt intimitet som Bataille karakteriserer som det hellige.

Festivalen

Festivalen gir midlertidig løsning på den konstante lidelsen og ambivalensen som livet kan oppleves som:

Det konstante problemet representert ved umuligheten av å være et menneske uten å være en ting og å unnsnippe fra tingenes begrensninger uten å returnere til den dyriske dormingen får en midlertidig løsning under festivalen.²¹³

Bataille lanserer her festivalen som en mulighet for unnslippelse fra det profane livet. Her finner vi en løsning, men den er som alle andre løsninger kun av midlertidig art. Festivalen er et yndet tema i religionshistorien, og blant andre Victor Turner har pekt på dens grenseoverskridende kraft. Han sammenligner festivalen med liminalfasen til neofyten: i

²¹¹ Bataille, *Theory of religion*, 53 (min oversettelse).

²¹² Bataille, *Theory of religion*, 52.

²¹³ Bataille, *Theory of religion*, 53 (min oversettelse).

festivalen er man midt i mellom det profane og det hellige, med tilgang til begge sfærene.²¹⁴ Bataille peker også på at festivalen kan oppheve grensene mellom det profane og det hellige, dog i en begrenset periode. Han er spesielt opptatt av festivalens hårfine balansegang mellom det destruktive og det konserverende: "(...) det er en lengsel mot destruksjonen som bryter løs i festivalen, men det er også en konservativ forsiktighet som regulerer og begrenser den".²¹⁵ Festivalen er regulert og "temmet" selv i den mest utagerende formen, det er alltid noen som har kontrollen og innfører regler og begrensinger. Festivalen tjener til syvende og sist som et middel for opprettholdelse av den eksisterende samfunnsstrukturen gjennom å tillate folket å "utagere" i en begrenset periode. Og her ligger også problemet med festivalen som innfallsport til det hellige I følge Bataille: "Festivalen er ikke en virkelig tilbakevending til immanensen men heller en fredelig forlikelse, full av angst, mellom de inkompatible nødvendigheter".²¹⁶ En tilsynelatende paradoksal påstand, men forståelig sett i lys av festivalens midlertidige varighet; en lykkelig tilstand som ikke varer vil alltid minne oss om livets utilstrekkelighet, og således fremkalle angst. Festivalen gir en mulighet for unnslippelse fra den profane verden, rasjonelle verden med sine krav til inntjening og forpliktelser og gir adgang til det helliges kontinuerlige sfære, men det fører ikke til noen varig tilfredsstillelse. Festivalen virker kun som en ventil for kaoskreftene som tjener til opprettholdelsen av det bestående. I det moderne konstitueres grensene av krigen, i det arkaiske ble grensene konstituert av festivalen. Dette skillet er avgjørende for å forstå Batailles filosofiske prosjekt i følge Ole Jacob Madsen.²¹⁷

Batailles teorier om festivalen var influert av Roger Caillois' festivalteori i boken *L'homme et le sacré (Mennesket og det hellige)*, som vektlegger festivalens grenseoverskridende karakter: (...) "festivalen, som er som en krampetrekning av liv og som bryter så voldelig inn i dagliglivets rutine at det virker for individet som en annen verden hvor han føler seg opprettholdt og transformert av krefter som er utenfor han".²¹⁸ Festivalen har for Bataille som vi har sett en overskridende kraft, men samtidig den ekstatiske erfaringen innbefatter også en

²¹⁴ Victor Turner, "Betwixt and between: The liminal period in *Rites de Passage*" i *Reader in comparative religion. An anthropological approach*, red. Av William A. Lessa og Evon Z. Vogt, 234-243, 4. utg. (New York: Harper Collins Publishers, 1979).

²¹⁵ Bataille, *Theory of religion*, 54.

²¹⁶ Bataille, *Theory of religion*, 55 (min oversettelse).

²¹⁷ Ole Jacob Madsen, *Overskridelsens problem. En topografisk analyse av modernitetskritikk og tradisjonsbrudd hos Nietzsche, Bataille, Blanchot, Baudrillard og Virilio*, Hovedfagsoppgave i filosofi, Universitetet i Bergen, 2006, 48.

²¹⁸ Roger Caillois, *Man and the sacred* (Glencoe: The Free Press, 1959), 98 (min oversettelse).

taps- og en tomhetserfaring. Som Denis Hollier påpeker er ikke Batailles *karneval*²¹⁹ ”en tid fylt med opphøyet og rik erfaring”, men heller en negasjon av dette: Batailles karneval er øyeblikket der jeget *lever sitt tap, lever seg selv som tap*. Karnevalet er tiden der tidens tomhet blir erfart.²²⁰

4.3 Det hellige og det onde

Forholdet mellom det hellige og det mørke og destruktive som også kan betegnes som det onde, er et viktig tema i Batailles filosofi. Overskridelsen er en nøkkel her, og gjennom overskridelsen av de kristne kategoriene godt og ondt overskrides samtidig vår oppfattelse av hva *det onde* er. I den pornografiske novellen *Madame Edwarda* fremtrer som nevnt Gud i en prostituerts skikkelse. Denne koblingen mellom det lave og det høye er i tråd med Batailles filosofiske prosjekt forøvrig, med vektleggingen på overskridelse og tabu. Hvis ikke gud var noe helt annet en hva vi forbinder med det gode og det riktige, ville han ikke ha vært guddommelig. Det guddommelige er noe helt annerledesartet, i tråd med Rudolf Ottos *Das Heilige* (1917).

Michel Foucault beskriver overskridelsens natur som en komplisert spiral; den er ikke bundet til grensen som svart er bundet til hvitt. Siden denne eksistensen er så ren og komplisert må det sees bort i fra dens problematiske forhold til etikk hvis vi ønsker å forstå den og det rommet det åpner opp for. Overskridelsen må bli frigjort fra det skandaløse eller nedbrytende, det vi si fra alt som vekker negative assosiasjoner. Overskridelsen inneholder ingenting negativt, men den virker som en bekreftelse på en begrenset tilstedeværelse. På den annen side inneholder den ingenting positivt heller: ingenting kan binde den, fordi ingen grense kan per definisjon begrense den.²²¹ For å forstå hva *det onde* innebærer i denne sammenhengen, må vi frigjøre oss fra den platonsk kristne måten å oppfatte verden på. Vi forsøker med Foucaults ord ”å tenke i et annet rom”, noe som er svært vanskelig om ikke umulig. Men når det gjelder Batailles diskusjon vedrørende *det onde* bør den tolkes mer som en tankekonstruksjon enn en oppfordring til virkelig ondskap. Som Peter Tracey Connor

²¹⁹ Karneval og festival brukes om hverandre, de refererer begge til en kollektiv fest.

²²⁰ Denis Hollier, “Introduction: Bloody Sundays” i *Against Architecture. The Writings of Georges Bataille*, overs. av Betsy Wing (Cambridge: The MIT Press, 1992), xxiii.

²²¹ Michel Foucault, “A preface to transgression” i *Bataille: A critical reader*, red. av Fred Botting og Scott Wilson, overs. av Donald F. Bouchard og Sherry Simon, 24-40 (Oxford: Blackwell Publishers, 1998), 28-29.

påpeker er det mulig å skille mellom litterær ondskap og virkelig ondskap.²²² Batailles hensikt er ikke å diskutere hva som er moralsk riktig, men heller å avdekke menneskelige handlingsmønstre og mekanismer: ”Batailles interesse ligger ikke i å 'forsvare det som ikke lar seg forsvare', men i å avdekke og å forstå den permanente tørsten i folkemassen for det spektakulære ved døden”.²²³

”Natten er også en sol” uttaler Nietzsches Zarathustra. I det mørke ligger det en kraft og et potensiale, og om vi følger refleksjonen om det onde videre kan vi også bytte ut ordet *ondt* med for eksempel et *kreativt mørke*. Det kan også ha vært disse kreative, dionysiske kreftene som Bataille siktet til med anvendelsen av ordet. I *La littérature et le mal (Litteraturen og det onde)* viser han blant annet hvordan Emily Brontës *Stormfulle høyder* er et uttrykk for sammenhengen mellom det seksuelle begjæret og ekstasen - og det onde.²²⁴ Her er det onde representert ved barndommens magiske verden og de irrasjonelle krefter og det gode ved det fornuftige, det konvensjonelle ”voksenlivet”. Temaet i boken er i følge Bataille hvordan den fordømte (Heathcliff), han som ble jaget bort fra sitt rike, gjør opprør og hvordan ingenting kan hindre hans brennende lengsel mot å gjenvinne det tapte paradiset.²²⁵ Bataille hevder at det vi her er vitne til er det ondes opprør mot det gode. Det onde for Bataille er altså karakterisert ved det irrasjonelle, det foruroligende og det kompromissløse.

4.4 Høyrehånds og venstrehånds hellighet

Innenfor magien er begrepene venstrehånds og høyrehånds velkjente, der venstrehånds ofte er assosiert med en type ”sort” magi og høyrehånds er assosiert med en ”hvit” magi. Likeledes kan vi finne denne inndelingen i sjamanistiske retninger²²⁶ og i buddhismen og hinduismen innenfor tantriske retninger. Som Martin Jay påpeker kan Bataille likeledes holdes til inntekt for den ”venstre” siden av det hellige, som referer til de aspektene ved det hellige som tilhører det nedrige og det forbannede, i motsetning til de ”høyre” aspektene ved

²²² Connor, *Georges Bataille and the mysticism of sin*, 140.

²²³ Connor, *Georges Bataille and the mysticism of sin* 141.

²²⁴ Georges Bataille, ”Emily Brontë” i *Litteraturen och det onda*, overs. av Christina Angelfors, 11-26 (Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion, 1996), 15.

²²⁵ Georges Bataille, *Litteraturen och det onda*, 17.

²²⁶ Dette er blant annet noe Mircea Eliade omtaler i sin bok *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951).

det hellige som den institusjonelle religionen er representert ved.²²⁷ Jeg velger å bruke begrepene venstrehånds og høyrehånds hellighet som jeg mener er i samsvar med hvordan for eksempel begrepene venstrehånds og høyrehånds magi blir brukt. Det er sannsynlig at Bataille bygger på Durkheim i inndelingen venstre og høyre i forhold til det hellige. Som blant ser i *Madame Edwarda* er Bataille opptatt av den helligheten som finnes der vi aller minst forventer å finne den; i det nedrige og lugubre. Venstrehånds helligheten tilhører den heterogene sonen, der alle samfunnets fordømte elementer befinner seg, som vi tidligere har vært inne på. I ”Attraction and repulsion II: Social structure” referer Bataille til det dobbelte aspektet ved det hellige og i materien. En fransk landsbykirke ser tilsynelatende ren og pen ut, den utstråler en type høyrehånds hellighet, men på kirkegården, under jorden, ligger de oppløste kroppene. Bataille refererer også til en rituell ofringsseremoni som hans venn Michel Leiris overvar i Afrika, og den voldsomme intensiteten som preget øyeblikket da offerdyret ble drept. En intensitet som ikke kan sammenlignes med den som oppstår i landsbykirken under messen. Men både likets innbringelse i den franske landsbykirken under begravelsesseremonien og drapet på offerdyret i den afrikanske seremonien karakteriseres i følge Bataille av en ”bevegelse som involverer at en intens, frastøtende kraft blir brakt på banen”.²²⁸ Her blir altså ved det voldsomme, intense og frastøtende karakterisert som et *aspekt* ved det hellige, ikke en motsats til det.²²⁹ Bataille påpeker at objekter som er tabu i den profane verden, som blir sett på som urene, som blod, da spesielt menstruasjonsblod, menstruerende kvinner og lik er urene og hellige på samme tid²³⁰ I det helliges sfære er det urene knyttet til den venstre siden:

(...) De hører til venstrehånds siden av denne sfæren som grunnleggende er inndelt i to deler, den venstre og den høyre, eller med andre ord, det urene og det rene eller til og med det heldige og uheldige. I det hele virker det som er til venstre frastøtende og det som er til høyre tiltrekkende.²³¹

Bataille legger imidlertid til at dette skillet ikke er absolutt; den venstre og høyre siden ved et objekt er bevegelig, det varierer i forskjellige rituelle praksiser. Visse objekter er dog alltid tilhørende den venstre siden, i alle sivilisasjoner, som *liket*. Den døde kroppen er

²²⁷ Jay, *Songs of experience*, 369.

²²⁸ Georges Bataille, ”Attraction and repulsion II: Social structure” i *The College of Sociology*, red. av Denis Hollier, 113-124 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 120 (min oversettelse).

²²⁹ Vi kan trekke paralleller til Rudolf Ottos *tremendum* aspekt ved det hellige her, dette aspektet er det mørke og faretruende.

²³⁰ Bataille, ”Attraction and repulsion II”, 121.

²³¹ Bataille, ”Attraction and repulsion II”, 121 (min oversettelse).

essensielt forbundet med ulykke i tiden etter dødens inntreden, men når benene etter hvert blir rensket for kjøtt gjennom naturens prosesser blir de rene i overført betydning. Hvite ben blir betraktet som relativt rene og lykkebringende.²³²

Le College var opptatt av den overskridende venstrehånds helligheten, og Michel Leiris forbinder den blant annet med barndommens verden som i større grad enn de voksnes er preget av grenseløshet og magi. I hans artikkel ”The sacred in everyday life” deler han barndomshjemmet inn i soner, der det han kaller ”venstrehånds polen” i huset befinner seg ved de områdene som var ulovlige for barna.²³³ Når det gjelder *Acépale* er det verdt å merke seg at at *Acéphale*-skikkelsen i Massons tegning har et våpen av stål i sin venstre hånd.

Det *dionysiske* blir også satt i forbindelse med venstrehåndssiden gjennom sin forbindelse til kaoskreftene, naturen det irrasjonelle i motsetning til *det apolliniske* som er assosiert med det etablerte samfunnet, orden og disiplin. I Nietzches *Geburt der Tragödie (Tragediens fødsel, 1886)* er skillet mellom det dionysiske og det apolliniske gjennom historien et sentralt tema.

I tillegget til *Le Coupable* med tittelen *L'Alleluiah. Catéchisme de Dianus* fremstilles Batailles Dianus-skikkelse på en måte som gir gjenklang i hans interesse for de dionysiske krefter. Dianus var sønn av den romerske gudinnen Diana, og han sidestilles med både Janus (det doble ansiktet) og Lucifer (den falne engel). I den italienske *stregheria* heksekunsten er Dianus en viktig skikkelse. *Stregheria* er et arkaisk italiensk ord som betyr heksekunst, og det referer også til *La Vecchia Religione* (den gamle religionen). Utøverne ser ofte på seg selv som katolikker selv om de bedriver heksekunst.²³⁴ Batailles tilknytning til okkulte miljøer er ikke dokumentert i noen av de verkene jeg har forholdt meg til, men det at han hele tiden forholdt seg til katolisismen selv om han formelt sett forlot den, er et faktum. Det er også høyst sannsynlig at Bataille hadde lest Sir James Frazers *The Golden Bough* (1890) og avsnittet der Frazer omtaler kulten rundt Dianus og Diana.²³⁵ Om det kun var Dianus' kobling til Lucifer som fascinerte Bataille, eller om han hadde satt seg inn i myten og

²³² Bataille, ”Attraction and repulsion II”, 121.

²³³ Michel Leiris, ”The sacred in everyday life” i *The College of Sociology*, red. av Denis Hollier, 24-31 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 25.

²³⁴ Tilgjengelig på <http://en.wikipedia.org/wiki/Stregheria>. Lesedato 10.11.08.

²³⁵ James George Frazer, *The Golden Bough: A study in magic and religion*. (1890). Det omtalte avsnittet er tilgjengelig på <http://www.bartleby.com/196/27.html>. Lesedato 11.11.08.

hvordan den ble ritualisert vites ikke, men Bataille trekker frem Dianus flere ganger i løpet av sitt forfatterskap.

L'Alleluiah er skrevet i en mer fortettet form enn *Le Coupable*, og her er de ekstatiske krefter de fremtredende. Allerede i tittelen får vi en fornemmelse av det subversive i denne teksten. Dianus' katekisme betyr det samme som Lucifers katekisme, noe som ikke vil klinge vel i ørene på en god kristen. Det er allikevel et gjenkjennelig uttrykk for det hellige som blir uttalt her – Batailles venstrehånds hellighet. Som vi har vært inne på er det hellige å finne i materien hos Bataille, det er *immanent* i motsetning til høyrehånds hellighet, der det hellige eksisterer i det *transcendente*. Den første setningen peker mot Janus-skikkelsen som Dianus også er assosiert med: ”Du må først og fremst vite at alt med et ansikt som manifester seg også har et hemmelig et.”²³⁶ Det hemmelige er her karakterisert av det som befinner seg under klærne, utenfor synsfeltet i konvensjonelle sosiale sammenhenger, de ”hårete” delene av kroppen som avdekker kroppens åpninger. Det hellige assosieres med begjær, det barnslige og latteren, ergo med de ukontrollerbare områder. Du kan velge mellom to veier, fremholder Bataille: ”Du kan bli godkjent av medlemmer av en menneskehet grunnlagt på en avsky for menneskeheten, du kan bli regnet for å være en av dem... Eller du kan åpne deg opp i frihet av et begjær hinsides konvensjonens grenser.”²³⁷ Denne teksten er mer litterær og mindre intellektuell enn for eksempel *Erotismen*, men den omhandler mye av den samme tematikken. Det hellige er koblet med det subversive, det erotiske, et begjær for begjærets skyld, det heterogene. Bataille omtaler gjentatte ganger denne typen venstrehånds hellighet som en mulighet utenfor de konvensjonelle religionenes grenser.

4.5 Oppsummering

Vi har sett at Bataille var mer opptatt av den individuelle hellighetserfaringen i tiden etter 1940, men han vender allikevel tilbake til det kollektive og *kommunionen* med jevne mellomrom, blant annet i sin teori om *erotismen*. Således kan man ikke snakke om et brudd i Batailles filosofi, men heller et skifte i fokus. Det hellige står hele tiden i *negasjonens* tegn, om det er en individuell erfaring eller en fellesskaps erfaring. Det som kjennetegner alt han

²³⁶ Bataille, *Alleluia. The Catechism of Dianus* i *Guilty*, 145-161, overs. av Bruce Boone (Venice: The Lapis Press, 1988), 147 (min oversettelse).

²³⁷ Bataille, *Alleluia. The Catechism of Dianus*, 153 (min oversettelse).

skrev er det *inderlige* i fremstillingen og forakten for det trivielle. Han forsøker å skape et språk for det *heterogene*, det som har en innebygd motstand mot språket.

Som vi har vært inne på er dette noe av det mest geniale og utfordrende ved Batailles tekster: det at de forsøker å omfavne det hele, også *den fordømte delen*. Denne fordømte delen står i forbindelse med det vi kan karakterisere som en *venstrehånds hellighet*. Den resten som andre intellektuelle vegrer seg mot å omtale blir hos Bataille inkludert i helheten.

5. Batailles bidrag til religionshistorien

Før jeg drøfter hvor Batailles filosofi står i forhold til religionshistorien og hvordan den eventuelt kan bidra videre, vil jeg oppsummere de viktigste begrepene vi har vært inne på i forhold til den religiøse erfaring. Deretter redegjør jeg kort for forholdet mellom Batailles posisjon som teoretiker og religiøs aktør før jeg knytter han opp mot en religionshistorisk kontekst. Til slutt spør jeg hvordan Batailles teorier om den religiøse erfaring og hans sentrale begreper eventuelt kan benyttes innenfor religionshistorien i fremtiden.

5.1 Sentrale begreper

Før vi setter Batailles filosofi inn i en religionshistorisk kontekst kan det være nyttig med en oppsummering og avklaring av hans mest sentrale begreper i henhold til vårt anliggende.

Hellig (*sacré*) på fransk betyr både ”hellig” (når det står etter substantivet) og ”fordømt” eller ”forbannet” (når det står før substantivet).²³⁸ Denne dobbelte betydningen er svært interessant i lys av Batailles teorier om den *resten* som motsetter seg å bli konsumert av samfunnet. Som vi har sett hevder Bataille at det hellige finnes i denne dunkle sfæren som han kaller *det heterogene*.

Det heterogene (*hétérogène*) innebærer slik Bataille bruker ordet det som er radikalt annerledes, det som ikke kan måles i nytteverdi og som derfor ofte utgjør et ”problem” for samfunnet. Det *heterogene* kan være både abstrakte størrelser som det hellige og ubevisste prosesser som drømmer og nevroseser og mer konkret som ”outsidere” i samfunnet; kriminelle, sigøynere, kunstnere – mennesker som ikke produserer noe av nytteverdi, den seksuelle akten som ikke fører til reproduksjon (erotismen), samfunnets avfall og sekreter som vekker avsky (avføring, oppkast). Det *heterogene* står i motsetning til det *homogene* som representerer det som er oppbyggelig og av nytteverdi (arbeid i betydningen produksjon, den seksuelle akten med reproduksjon som hensikt etc.). Et kjennetegn ved alle

²³⁸ Buvik, *Georges Bataille*, 32.

heterogene elementer er at de er voldsomme og sjokkerende, og derfor skaper sterke motreaksjoner. Det heterogene er det som konstant destabiliserer det homogene.²³⁹

Den lave materialismen (Le bas materialisme) referer til menneskets konstante binding til materien. Mennesket har gjennom sin kropp en evig binding til materien, og det er i forhold til det kroppslige og naturen at Bataille også finner det som representerer det *andre* og det hellige. Dette står i sterk motsetning til den transcendenten sjel, som i følge Bataille er et villspor. Materien kan aldri forvandles til ånd, det er døden som er endestasjonen i livet. Døden er en kulminasjon av materien, eller et eksempel på at materien overgår livet.²⁴⁰

Den indre erfaring (L'Experience intérieure) er Batailles betegnelse på en erfaring av det hellige utenfor en spesifikk religiøs kontekst, men den er også et komplekst fenomen slik den kommer til uttrykk hos Bataille, og som mye av hans filosofi motsetter den seg en snever definisjon. *Den indre erfaring* viser til en erfaring som vanligvis kalles *mystisk*: tilstander av ekstase og henrykkelse eller i det minste av meditativ betagelse; men Batailles indre erfaring er ”fri fra lenker”²⁴¹, den er uavhengig av konvensjoner.

Erotismen (L'Érotisme) kan sies å være en hyllest til livet like inn i døden.²⁴² Erotismen er et eksempel på seksuell aktivitet uten reproduksjon som formål, men begrepet peker forbi dette og videre: Erotismen inntreffer også i det øyeblikket diskontinuerlige vesener møtes i kontinuiteten, i *kommunion*. Denne kommunionen referer til en ekstatiske tilstand som kan minne om mystikers kontakt med det hinsidige, men denne ekstasen er koblet til materien, ikke til en transcendent sfære.

5.2 Dikotomien Bataille som teoretiker/Bataille som religionsstifter

Som tidligere nevnt er det vanskelig å skille mellom ”levemannen” Bataille og filosofen Bataille, da hans filosofiske tekster er preget av brudd og selvbiografiske og/eller skjønnerlitterære passasjer. I tillegg står hans filosofi som vi har sett i kraftig opposisjon til enhver systemtenkning og den er basert på erfaringsaspektet – også selvopplevde

²³⁹ Buvik, *Georges Bataille*, s. 33.

²⁴⁰ Richardson, *Georges Bataille. Essential writings*, s. 12.

²⁴¹ Bataille, *Den indre erfaring*, 15.

²⁴² Bataille, *Erotismen*, 19.

erfaringer.²⁴³ I *Den ateologiske summa* har vi sett at Bataille både refererer til egen mystiske erfaringer og at han diskuterer mystikk på et generelt grunnlag, og i forbindelse med Acéphale er han selv en religiøs aktør som deltaker i det hemmelige samfunnet. Dette er en interessant dikotomi, og selv om disse to rollene kan virke motsetningsfylte er kombinasjonen i tråd med det 20. århundrets religion – nyreligiøsiteten. Uten at det er rom for å diskutere denne rollen i det brede her, er det interessant å lufte idéen om Bataille som representant for en nyreligiøsitet i en bredere kontekst. *Bredere* fordi nyreligiøsiteten er mer enn New Age og nypaganisme, den har røtter tilbake til 1800-tallets okkultisme og det finnes eksempler på mer intellektuelle retninger innenfor det vi kan kalle nyreligiøsitet. Det interessante med Bataille i denne sammenheng er at han er både en intellektuell og en religiøs aktør i et hemmelig samfunn på samme tid. Og han var langt fra den første, selv om denne ”doble” rollen sjelden blir diskutert innenfor akademia.

5.3 Batailles filosofi i religionshistorisk kontekst

Vi har nå vært inne på en rekke emner i forhold til Georges Bataille og hans filosofi. Mitt hovedfokus har vært hans teorier om den religiøse erfaring, og dette har jeg redegjort for i lys av hans liv og verker. Jeg skal nå plassere Bataille i forhold til faget religionshistorie og se hva hans religionsfilosofiske teorier eventuelt kan bidra med i fagets fremtid.

Om vi følger utviklingen til religionshistorie som fag registrerer vi en inndeling i to forskjellige anskuelser: den sosiologiske tilnærmingen med fokus på mennesket som en *sosial aktør* og den fenomenologiske tilnærmingen som har fokus på mennesket som et *opplevende individ*. Jeg vil hevde at den sosiologiske tilnærmingen innenfor religionshistorien har hatt størst appell i løpet av de siste tiårene. Det genuine med faget religionshistorie er at man har så mange innfallsvinkler å spille på til forståelsen av det komplekse fenomenet som det religiøse representerer. Det sosiologiske og kontekstuelle i forhold til mennesket som aktør i samfunnet er *en* interessant vinkling, men denne vinklingen vil aldri pløye dypt nok til at vi kan oppnå en kompleks intellektuell forståelse av

²⁴³ Som jeg har vært inne på er det umulig å stadfeste hva som er selvopplevd og hva som er litteratur, men det faller også utenfor rammene for denne oppgaven.

fenomenet *religiøs erfaring*. Galvin Floods banebrytende bok *Beyond Phenomenology* i 1999 representerte et oppbrudd med den religionsfenomenologiske grenen med utspring i Husserl, som Flood hevdet hadde utelatt de kontekstuelle forholdene i studiet av religion.²⁴⁴ Jeg vil hevde at den religionsfilosofiske tilnærmingen til det religiøse som fenomen har blitt tilsidesatt etter dette paradigmeskiftet, selv om Floods bok i seg selv ikke bidro til det. De kontekstuelle forholdene er selvsagt viktige i forhold til studiet av religion, men erfaringsperspektivet bør ikke glemmes. Det religiøse er knyttet til våre dypeste eksistensielle behov, og de religionsfilosofiske og fenomenologiske vinklingene innenfor religionshistorien kan ivareta dette perspektivet.

Selv om kritikken av religionsfenomenologien for å utelate det kontekstuelle til tider har vært berettiget, er det flere aspekter ved denne disiplinen som med fordel kan tas med videre i fremtidens religionshistorie. Ved å tilføre flere stemmer til debatten vil man kunne videreutvikle den fenomenologiske vinklingen på den religiøse erfaring og således befrukte religionshistorie som fag. Bataille vil her kunne brukes som en representant for en intellektuell vinkling på den "rene erfaring". Selv om man vedgår at den religiøse erfaringen er påvirket av en rekke ytre faktorer, kan man med fordel se erfaringsaspektet isolert for siden å sette det i sammenheng med andre forhold. Skal vi ta Bataille på alvor når han fremlegger at "kun verdenen som er bakenfor er verdt å kjenne",²⁴⁵ må vi ta i bruk andre teorier enn de sosiologiske for å kunne si noen om dette erfaringsperspektivet. Menneskets oppfatning av en "skjult" verden er heller ikke umulig å si noe om, denne verdenen er for det religiøse mennesket like reell som den profane, dagligdagse verden. I naturvitenskapelige fag er det flere forskningsobjekter som man ikke kan betraktes med det blotte øyet, men som er like virkelige som de objektene vi forholder oss til i dagliglivet. Den menneskelige erfaring og psykologi er på samme vis en viktig del av menneskelivet, og må derfor tas med i betraktning når vi studerer humanvitenskap. Her har religionshistorien en viktig funksjon som et fag som har en ideell mulighet til å kombinere flere perspektiver til forståelsen av det å være menneske.

Skal vi ta den religiøse erfaring på alvor må vi kunne snakke om den; den må være mulig å beskrive gjennom språket selv om det bestandig vil være en *rest* som ikke lar seg fange av språklig rasjonalitet. Her er Batailles kategorier som *det heterogene* nyttige fordi de gjennom

²⁴⁴ Se Gavin Flood, *Beyond phenomenology. Rethinking the study of religion*. (London: Cassell, 1999).

det språklige favner både det rasjonelle og det irrasjonelle, og samtidig selve overskridelsen mellom disse sfærene. Heller ikke Bataille mestrer å uttrykke fenomenet *det hellige* i sin fullstendige fremtreden ved hjelp av språket, men han skaper nye språklige kategorier for forståelsen av den religiøse erfaring. Gjennom å innlemme det nedrige og angstfylte, det fortrenge og energioverskuddet (*resten*) i sin religionsfilosofi, gjennom å skape plass til hele mennesket og også *det heterogenes* mangetydighet makter Bataille å sette ord på en erfaring som ofte blir hensatt til å befinne seg utenfor språket.

Religionsfenomenologien er ikke ensbetydende med *en* metode, den kan deles inn i flere grener. Vi skal nå se hvor Bataille kan plasseres her. Jeg vil understreke at poenget her ikke er å ”låse” Bataille fast til en fenomenologisk metode, men å foreslå hans referansepunkter til religionshistorien. Som vi har sett representerer Batailles filosofi ikke et fast system, men ulike perspektiver i forhold til den religiøse erfaring. Twiss og Conser deler religionsfenomenologien i tre grener: den essensielle, den historisk-typologiske og den eksistensialistisk-hermeneutiske.²⁴⁶ *Den essensielle religionsfenomenologien* har som mål å beskrive og analysere erfaringene og konseptene som er unike og karakteristiske for den religiøse bevissthet.²⁴⁷ Representanter for denne retningen er Rudolf Otto og Max Scheler, og senere Lous Dupré og William Earle.

Den retningen som Ninian Smart karakteriserer som *historisk-typologisk religionsfenomenologi*²⁴⁸ er interessert i både *ethos* og verdensbilder for bestemte religioner og i konstante og varierende mønstre som er felles for disse religionene. Twiss og Conser trekker frem C. J. Arthur, Brede Kristensen, J. M. Kitagawa og Åke Hultkrantz som representanter for retningen, i tillegg til innflytelsesrike forskere som Gerardus van der Leeuw, Ninian Smart og Mircea Eliade. Innflytelser som står sterkt innenfor metoden er komparasjon og ”sympatisk reerfaring”, der man prøver å sette seg i den troendes sted, men representanter for metoden er også opptatt av å finne universelle trekk ved religion og det religiøse mennesket. Eliade er vel den som er mest kjent for å fokusere på det universelt religiøse hos mennesket, representert ved hans *homo religiosus*.

²⁴⁵ Referert til tidligere.

²⁴⁶ Summer B. Twiss og Walter H. Conser, Jr., “Foreword” i *Experience of the Sacred. Readings in the phenomenology of religion*, 1-74, red. av Summer B. Twiss og Walter H. Conser, Jr. (Hanover: Brown University Press, 1992), 7.

²⁴⁷ Twiss og Conser, “Foreword”, 8.

²⁴⁸ Twiss og Conser, “Foreword”, 24.

Den tredje stemmen som Twiss og Conser refererer til, er den *eksistensialistisk-hermeneutiske religionsfenomenologien*. Det ”eksistensielle” viser her til denne stemmens beskjeftigelse med strukturer og problemer for menneskelig eksistens i verden, inkludert brede termer som frihet, intersubjektivitet, temporalitet, kroppslighet, evighet og død like som bestemte menneskelige erfaringer som angst, håp, fortvilelse, skyld og omsorg. ”Hermeneutisk” refererer til denne stemmens oppfatning av at all menneskelig erfaring er formidlet gjennom språket (eller bredere, gjennom symbolske systemer).²⁴⁹ Det er Paul Ricoeur som står i spissen for denne retningen, og eksempler på forskere i samme tradisjon er John E. Smith, Merold Westphal, Caroline Walker Bynum og Paul W. Pruyser. Bataille kan til en viss grad stilles til inntekt for denne retningen i lys av sitt engasjement for det eksistensielle elementet i forhold til religiøs erfaring og sitt forsøk på å skape et språk som gir plass til *hele mennesket*. Som Ricoeur observerer representerer den eksistensialistisk-hermeneutiske religionsfenomenologien et paradigmeskifte for den fenomenologiske metoden. Dette fordi den legger vekt på at den fenomenologiske reduksjonen (epoché), et av de sentrale elementene i metoden – er radikalt bundet opp av det eksistensielle faktumet at vår bevissthet er bundet opp til en eksisterende verden.²⁵⁰ Fenomenet blir altså ikke ”rykket opp av” verden og tolket isolert innenfor denne retningen, men omgivelsene blir også tatt i betraktning. Det blir i tillegg tatt hensyn til at vi er tilstede i kraft av våre kroppar, at vi er temporære eller historiske, at vi er essensielt relatert til andre i en intersubjektiv verden, at vi som mennesker nødvendigvis forholder oss til språket, og at vi er frie individer. Spesielt det siste punktet er diskutabelt, men det forholder seg til eksistensialismen slik den har fremstått. Når disse forholdene tas i betraktning i den fenomenologiske metoden, faller mye av kritikken mot fenomenologien sammen. Denne metoden viser at det er fullt mulig å behandle et fenomen som det hellige *i kraft av seg selv*, men samtidig i verden og i forhold til mennesket og språket. Med denne metoden unngår vi å redusere fenomenet til et objekt og kun som et resultat av eksterne påvirkninger; som politiske og sosiale forhold. Man kan som med Gavin Floods²⁵¹ metode ta hensyn til konteksten, men uten å være reduksjonistisk og objektiviserende i forhold til fenomenet i seg selv. På samme måten kan man studere det religiøse mennesket fra et individuelt perspektiv der man tar mennesket som et *opplevende individ* på alvor, i motsetning til å tolke mennesket kun som en *sosial aktør*.

²⁴⁹ Twiss og Conser, “Foreword”, 44-45.

²⁵⁰ Twiss og Conser, “Foreword”, 47.

²⁵¹ Gavin Flood er også influert av Paul Ricoeurs hermeneutiske metode.

Fra det romantiske til det postmoderne

Går vi herfra tilbake til *Le Collèges* inspirasjonskilde Goethe og hans spørsmål: hva er det som fører sjeler sammen? Og Bataille og hans alliertes svar: *det hellige* - er vi innenfor romantikkens område. Bataille kan hevdes å representere en romantisk innfallsvinkel til studiet av den religiøse erfaring gjennom vektleggingen på det individuelle og følelsesperspektivet i møte med det hellige.²⁵²

Historisk sett er romantikken en periode i vestens kulturelle historie, med utspring i Tyskland, England og Frankrike, som var en reaksjon på opplysningstidens rasjonalisme og empirisme. Denne motreaksjonen var representert ved et sett av holdninger i forhold til kunst, tanke og liv sentrert rundt en tro på fantasiens kraft, intuisjonens potensial og enkeltindividets unike verdi.²⁵³ Innenfor religionshistorien er en kjent representant for en romantisk forskningstradisjon Friedrich Schleiermacher (1768-1834), som aksepterte Kants kritikk av metafysikk og naturlig teologi, men som benektet at religion kunne reduseres til kun et spørsmål om moral.²⁵⁴ I *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) definerte Schleiermacher religion som ”en intuisjon eller en følelse av total tillit til det Uendelige”. Denne følelsen er et autonomt, ureduserbart og universelt aspekt i den menneskelige erfaring, som ligger i grunn for de positive utspringene av de forskjellige religionene i verden.²⁵⁵ Vi har også å gjøre med en type *universalisme* her, når det blir hevdet at det er den samme kjernen som ligger til grunn men som gir seg utspring i forskjellige religiøse systemer.

Både Otto og Schleiermacher opponerer mot den ensidige moralismen og intellektualismen som preger deres samtid.²⁵⁶ De karakteriserer det hellige som en *følelse* som går utover det rasjonelles grenser. Otto er opptatt av det helliges skremmende side, og likeså Bataille. Men han går lenger enn å karakterisere det hellige som en følelse; i det ytterste er det hellige uten egenskaper og karakterisert negativt som en *tomhet*. Her samsvarer han mer med apofatiske mystikere som Dionysios Areopagiten og Marguerite Porete.

²⁵² Men blant annet hans materialismebegrep bryter som vi har sett med det romantiske.

²⁵³ Arthur McCalla, ”Romanticism” i *Guide to the study of religion*, 365-379, red. av Willi Braun og Russell T. McCutcheon (London: Continuum, 2006), 365.

²⁵⁴ Arthur McCalla, ”Romanticism”, 366. Kants *Kritikk av den rente fornuft* fra 1781 representerte en .. med påstanden om at den ytterste virkelighet er utilgjengelig for rasjonell kunnskap.

²⁵⁵ Arthur McCalla, ”Romanticism”, 366.

²⁵⁶ Espen Dahl, *Det hellige. Perspektiver* (Oslo: Universitetsforlaget, 2008), 28.

Jeg mener at Bataille på sett vis representerer en *romantisk anskuelse* med sin religionsfilosofiske tilnærming til den religiøse erfaring. Med en romantisk anskuelse sikter jeg her til en religionsforskning som tar utgangspunkt i en individuell erfaring, som jeg har vært inne på overfor i forbindelse med fenomenologien. I denne oppgaven har både Rudolf Otto og Walter Otto blitt trukket inn som representanter for denne retningen. Rudolf Ottos berømte karakteristikker av det hellige, *det radikalt andre* og *mysterium tremendum et fascinans*, som viser til det helliges egenskap av å være noe gåtefullt som både er tiltrekkende og skremmende på samme tid, sammenfaller med Bataille spesielt når det gjelder det helliges skremmende og frastøtende side. Det *heterogene* hos Bataille har også den egenskapen at det er radikalt annerledes og kan virke rystende. Walter Ottos verk om Dionysos har vi også sett sammenfalle med Batailles fokus på de dionysiske krefter og på det romantiske og individualistiske ved Dionysoskikkelsen. I prosjektet *Acéphale* hentet Bataille som nevnt inspirasjon fra Dionysos og spesielt Nietzsches appell til de dionysiske strukturer, som en frigjørende funksjon for individet. Bataille føyer seg til det romantiske når det gjelder individfokuset, følelsesperspektivet og det poetiske i hans filosofi. Som vi har sett er han ikke redd for å både trekke inn de ”store følelsene” og poetiske passasjer i sin filosofi, og han skiller seg således ut i forhold til den gemene filosof. Samtidig skriver han ikke i en fragmentert stil for at teksten skal være vakker, det ligger en politisk agenda bak – han er motstander av systemtenkning og leverer derfor en ”avbrutt” tekst. I tillegg til å være poetiske er tekstene hans også ofte rystende og sjokkerende for å fremme de heterogene elementene. Bataille bruker språket til å åpne opp for den rystelsen livet kan være, like inn til døden.

Rudolf Ottos *tremendum* perspektiv i forhold til religiøse erfaringen kommer som nevnt til uttrykk gjennom Batailles begrep *det heterogene*, som er karakterisert ved det skremmende og fremmedartede ved den religiøse erfaring. Bataille har som tidligere nevnt en hang til å legge vekt på lidelsen og det dystre i den religiøse erfaringen, men han sier samtidig at man må inkludere både de mørke og de lyse sidene for å gi plass til *hele* mennesket. Batailles religionsfilosofi tar enkeltindividet på alvor ved å fokusere på religiøse erfaringer som ofte blir glemt eller fortrent i den sosiale konteksten. Med begreper som *det heterogene*, *den indre erfaring* og *erotismen* forsøker Bataille å beskrive en erfaring som i utgangspunktet er språkløs. Grenseerfaringen og det inderlige er i voldens domene, men gjennom å integrere denne erfaringen i språket og gjennom det i kulturen, kan katastrofen unngås. Ved å

konsumere det fortrente, resten, i filosofien og i livet avverger skaper man en kanal for energioverskuddet. Således kan man unngå opphopning av destruktive krefter som får utløp gjennom drapet på individplan eller krigen på samfunnsplan. Denne skissen kan være et svar på Batailles visjon om et samfunn med plass til *hele mennesket*.

Som Arthur McCalla er inne på representerte det 20. århundrets ny-romantikere i studiet av religion en reaksjon mot de naturalistiske tendensene til å tolke religionen reduksjonistisk. Influensene fra romantikken kan også ses i arbeidene til Nodier og Nerval, der det hellige peker mot et ontologisk fravær, og oppmerksomheten er dratt bort fra fokus på doktriner og tro og mot de formene de uttrykker seg gjennom. Dette bringer oss til den postmoderne refleksjonen i forhold til fravær og narrativitet, og McCalla gir et eksempel med Julia Kristevas *Sort sol*, der hun dedikerer et kapittel kalt *Depresjon og melankoli* til Nervals dikt "El Desdichado". Diktets poetiske bilder symboliserer en fortid som er tapt, og som kun kan tilbakekalles gjennom poesien.²⁵⁷ Bataille er inne på noe av det samme i forhold til den religiøse erfaring i det han hevder at det er nettopp gjennom *poesien* det moderne mennesket kan komme i kontakt med det hellige:

Poesien leder til samme punkt som alle former for erotisme, til uadskilleligheten, sammenblandingen av isolerte objekter. Poesien fører oss til evigheten, til døden, og gjennom døden til kontinuiteten: poesien er evigheten. *Eit hav i seng med sol ved sida*.²⁵⁸

Bataille viser her til poesien som en grenseerfaring på linje med mystikken. Det moderne mennesket har sjelden tilgang til festivaler og spektakulære ritualer som i tidligere tider for å inntre i en *heterogen* sone. Mystikken og poesien er eksempler på hvordan man kan nå en *indre erfaring* i det stille – en erfaring som samtidig er grenseoverskridende.

Her har vi sett hvordan Batailles teorier har paralleller både i det fenomenologiske, det romantiske og hvordan postmoderne teoretikere som Julia Kristeva videreutvikler disse idéene. Et annet viktig aspekt ved Batailles teorier har som vi har vært inne på er Batailles tilknytning til den "mørke" siden ved religionshistorien.

²⁵⁷ Arthur McCalla, "Romanticism" i *Guide to the study of religion*, 365-379, red. av Willi Braun og Russel T. McCutcheon (London: Continuum, 2006), 378-79.

²⁵⁸ Bataille, Forord til *Erotismen*, 31. Den siste linjen referer et dikt av Arthur Rimbaud: "Ævetida" ("Éternité"), gjendiktet av Håkon Dahlen i *Ein båt i rus og andre dikt*, Aschehoug, Oslo 1994.

Religionshistoriens *andre side*

Som vi har vært inne på refererer Veikko Anttonen til Roger Caillois og Bataille i forbindelse med *den andre siden* av ideen om det hellige.²⁵⁹ Han sikter her til det urene, ulovlige (tabu) og farlige forbudet med det hellige. Vi har sett at Bataille ofte tar opp de mørke og faretruende aspektene ved det hellige og at han diskuterer disse aspektene i lys av det hellige og det onde og høyrehånds og venstrehånds hellighet. Videre er hans hellighetsbegrep (*sacré*) og hans begrep *det heterogene* sentrert rundt denne mørke siden ved den religiøse erfaring.

Andre teoretikere som har vært opptatt av de mørke sidene ved det hellige er blant andre den fransk-amerikanske litteraturteoretikeren og antropologen René Girard og den tyske filologen og religionsviteren Walter Burkert. I 1972 kom begge ut med betydelige verk, Girard med *Violence and the Sacred* og Burkert med *Homo Necans*. De hentyder begge at volden er et sentralt aspekt ved det hellige. Bataille er også som vi har sett opptatt av offeret og volden i forhold til det hellige, men jeg vil allikevel hevde at han representerer en annen retning. Provokasjonen er viktig for Bataille, men det er til syvende og sist det introverte og poetiske som preger hans religionsfilosofi. Hans sentrering rundt mystikken og den indre erfaring viser dette. Provokasjonen var først og fremst tilstede gjennom en sterk samfunnskritikk og hans tro på grenseerfaringens nærhet til det hellige. Det er dette perspektivet hans fascinasjon for det mørke og makabre må tolkes i lys av.

Det kan dog diskuteres om det kun er gjennom disse ekstreme erfaringene vi kommer i kontakt med det hellige, eller om det er mulig å forlate Durheims skarpe skille hellig/profan og undersøke det helliges tilsynekomst i *mellomrommene* i hverdagen. Espen Dahl har et interessant perspektiv her:

”Det hverdagslige er for det meste profant; i arbeid, rutiner og all verdens gjøremål sviner det hellige hen. Og likevel: Fra tid til annen innhentes man av noe som ikke helt hører til, noe som ikke går opp i systemet, midt i hverdagen. Det er når den profane hverdagens rytme brytes opp at noe ”annet” og noe ”mer” skinner igjennom”.²⁶⁰

²⁵⁹ Anttonen, ”Sacred”, 279.

²⁶⁰ Espen Dahl, *Det hellige. Perspektiver*. (Oslo: Universitetsforlaget, 2008), 152.

Poenget til Dahl er at det hellige også er tilstede i en moderne kontekst, men at det kan være vanskeligere å oppdage. Det er mest fremtredende ved klare brudd på den daglige rutine, men kan også sanses i ”mellomrommene” i hverdagen om man er var for det. Batailles nære venn Michel Leiris har også et interessant perspektiv i sin artikkel ”The sacred in everyday life” (1938), der han bruker sine opplevelser fra barndommen som eksempler på hvordan barndommens verden er en verden der det hellige og det profane er sammenflettet.

Fremtidsvisjoner

Vi har sett at Batailles teorier om den religiøse erfaring til dels er vanskelige å benytte som metode for å forstå det hellige fordi det hellige selv motsetter seg denne forståelsen. I samsvar med Otto hevder Bataille at det hellige er irrasjonelt og utenfor språket. Samtidig gjør han stadige forsøk på å beskrive denne erfaringen intellektuelt. Videre representerer hans fokus på erfaringsperspektivet og det demokratiske i hans modell²⁶¹ en mulighet for å utvide perspektivene for vår oppfatning om hva religion er.

Batailles teorier om den hellige erfaring kan være et verdifullt bidrag til *den andre siden av religionshistorien* og videre forskning på erfaringsperspektivet og det individuelle i møte med religion. Dette er et forskningsområde som blir stadig mer aktuelt med nyreligiøsitetens inntreden i det som tradisjonelt har vært bokreligionenes domene. Med oppløsningen av institusjonsreligionenes dominerende posisjon og en økt forekomst av nye måter å tenke religion på vil vi få behov for et større og videre begrepsapparat for forståelsen av den religiøse erfaring. Her kan Batailles filosofi og hans begrepsapparat etter min mening bidra, spesielt der det tilbyr et språk for det ukjente og fortrenget, det som i utgangspunktet blir betraktet som språkløst.

²⁶¹ Alle kan oppnå kontakten med det hellige utenom den institusjonaliserte religionen.

Avslutning

I denne oppgaven har jeg redegjort for Batailles virke og hans teorier om den religiøse erfaring i lys av sin tid, og gjennom en dybdelesning av flere av hans religionsrelevante verker har jeg diskutert hva som karakteriserer hans religionsfilosofiske tilnærming til det hellige.

Som jeg har vist kan vi ane et skille i Batailles teorier om den religiøse erfaring før og etter 1940. Fra å være sentrert rundt den kollektive erfaring beveger han seg mer i retning mystikken og *en indre erfaring*. Som vi har sett i kapittel fire er det uansett problematisk å snakke om et absolutt vendepunkt i Batailles orientering, og det er noen temaer som er til stede både i hans skjønnlitterære romaner og noveller og hans filosofiske verk gjennom hele hans liv. Disse er overskridelsen, provokasjonen og hans søken etter det hellige der mange vil benekte at det hellige kan finnes. Bataille skaper et språk for den mørke siden ved det hellige, den siden som ofte blir fortrenget eller forsøkt skjult. Hans begrep *det heterogene* kan som vi har sett beskrive både noe konkret og profant og en abstrakt størrelse, det hellige. Det som kjennetegner *det heterogene* er at det er annerledes og at det motsetter seg innordning i den homogene verden av orden og rasjonalitet. Det heterogene er samfunnets *rest* som befinner seg i mørke eller blir forsøkt skjult. Det er også den siden ved det hellige som kan virke mørk og faretruende, de dionysiske krefter som kan ha en sjokkerende effekt på den som erfarer disse. I følge Bataille finnes det ingen frelse for mennesket, men angsten kan bli mindre om vi tør møte den, om vi tør å ta inn over oss alle sider ved tilværelsen. Det er en helhetlig holdning Bataille inntar her, vi kan gjerne kalle den holistisk.

Samtidig kommer vi ikke unna at Bataille er mest interessert i skyggesidene, og skal man innta en kritisk posisjon kan man si at han dyrker det mørke og outrerte. Man kan også hevde at han er en dekadent representant fra Paris' borgerskap, det samme som han beskyldte Breton for å være. Men å surfe på overflaten kan man ikke anklage han for, han går virkelig i dybden og fenomenologisk til verks for å prøve å forstå livet og det som er utenfor vår fatteevne.

Jeg foreslår at Batailles karakteristikker av den religiøse erfaring kan brukes i fremtidens religionsforskning. Disse er som jeg har vært inne på *det heterogene, den lave*

materialismen, den indre erfaring og erotismen. Som Veikko Anttonen er inne på finnes det en annen side av religionshistorien. Og det finnes i følge Bataille og andre religionsforskere en annen og mørkere side av det hellige. For å kunne diskutere disse vanskelig tilgjengelig, ofte abstrakte erfaringene, trenger vi begreper som kan beskrive dem. Jeg mener at Bataille har noe å bidra med her.

Bataille påpeker at mennesket er ugjenkallelig knyttet til materien. Dette må også tas i betraktning i forhold tolkningen av en religiøs erfaring. Den menneskelige erfaringen av det hellige er står i forbindelse med det kroppslige og materien, vi ikke kan distansere oss fra det faktum at vi som mennesker er tilknyttet jorden²⁶² Batailles materialismebegrep synliggjør dette. Erfaringen av det hellige er for han bundet opp mot det kroppslige og materien.

Som en videreføring av den fenomenologiske tradisjonen med vektlegging på det individuelle – på mennesket som et erfarende subjekt i motsetning til sosiologiske teorier der fokuset er på mennesket som en religiøs aktør – kan Bataille etter min mening bidra med interessante perspektiver. Jeg vil karakterisere Batailles teoretiske tilnærming til den religiøse erfaring som et verdifullt bidrag til fremtidens religionsfilosofi. Den er konkret i det at den religiøse erfaringen er noe som kan erfares her og nå, ikke en transcendent fantasi. Slik forstått representerer Batailles kategorier et språk for en erfaring som er både skjult og åpen. Skjult i betydningen fortrent eller forsøkt tildekket men åpen mot det absolutte, utenfor de konvensjonelle religiøse systemer. Det at den indre erfaring ikke er rettet mot den institusjonaliserte religionen gjør også at Batailles filosofi kan representere en religionsfilosofi for vår tid og for fremtiden. Med nyreligiøsitetens styrkede posisjon i vårt samfunn og den institusjonelle religionens svekkelse er fokuset på den religiøse erfaring og det individuelle perspektivet i stadig fremgang.

Selv om Batailles perspektiver har vært fremhevet i religionshistorien før, har det først og fremst vært i forbindelse med overskridelseshellighet²⁶³ og religion og vold. Hans individualistiske form for mystikk er et tema som ennå ikke har blitt fremhevet innenfor religionsforskningen. Dette er et av de perspektivene som det kan være interessant å se nærmere på.

²⁶² Vi har sett at den eksistensialistisk-hermeneutiske religionsfenomenologien tar dette faktum i betraktning.

²⁶³ Se for eksempel Otto Krogseth, "Det hellige i det moderne – refleksjoner omkring religion, identitet og modernitet" i *Enhet i mangfold? 100 år med religionshistorie i Norge, 197-219*, red. av Inger Marie Ruud og Sigurd Hjelde (Oslo: Tano Aschehoug, 1998).

Bibliografi

Primærkilder

Bataille, Georges. *Alleluia. The Catechism of Dianus*. I *Guilty*, 145-161. Oversatt av Bruce Boone. Venice: The Lapis Press, 1988.

_____. ”Base Materialism and Gnosticism” I *Visions of excess. Selected writings, 1927-1939*, 45-52. Redigert og oversatt av Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

_____. ”Attraction and repulsion II: Social structure” I *The College of Sociology 1937-39*, 113-124. Redigert av Denis Hollier, oversatt av Betsy Wing. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

_____. *Den indre erfaring*. Oversatt av Per-Aage Brandt. København: Rhodos, 1972.

_____. ”Emily Brontë” I *Litteraturen och det onda*. 11-26. Oversatt av Christina Angelfors. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion, 1996.

_____. *Erotismen*. Oversatt av Agnete Øye. Oslo: Pax, 1996.

_____. ”Fascismens psykologiske struktur”. Oversatt av Ragnar Braastad Myklebust. *Agora* 2005, nr. 3:24-4.

_____. *Guilty*. Oversatt av Bruce Boone. Venice: The Lapis Press, 1988.

_____. *On Nietzsche*. Oversatt av Bruce Boone. 2. utg. Minnesota: Paragon House, 1994.

_____. ”Reply to Jean-Paul Sartre”. Tilgjengelig på <http://www.sauer-thompson.com/essays/BatReplySartre.doc>. Lesedato 09.11.08.

_____. ”Sammenfall” I *Historien om øyet*. Oversatt av Tomas Espedal. Oslo: Spartacus, 2002.

_____. *The absence of myth. Writings of surrealism*. Redigert og oversatt av Michael Richardson. 2. utg. London og New York: Verso, 2006.

_____. ”The big toe” I *Visions of excess. Selected writings, 1927-1939*, 20-23. Redigert og oversatt av Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

_____. *The history of eroticism* I *The accursed share*, vol. II og III. Gjengitt i Michael Richardson (red.), *Georges Bataille. Essential writings*. London: SAGE Publications, 1998.

- _____. ”The lugubrious game” I *Visions of excess. Selected writings, 1927-1939*, 24-30. Redigert og oversatt av Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- _____. ”The sacred conspiracy” I *Visions of excess. Selected writings, 1927-1939*, 178-181. Redigert og oversatt av Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- _____. ”The sorcerer’s apprentice” I *The College of Sociology 1937-39*, 12-23. Redigert av Denis Hollier, oversatt av Betsy Wing. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- _____. *Theory of religion*. Oversatt av Robert Hurley. 3. utg. New York: Zone Books, 1992.

Sekundærlitteratur

- Anttonen, Veikko. ”Sacred” I *Guide to the study of religion*. Redigert av Willi Braun og Russel T. McCutcheon, 271-282. 3. utg. London: Continuum: 2006.
- Buvik, Per. *Georges Bataille*. Oslo: Gyldendal, 1998.
- Caillois, Roger. *Man and the sacred*. Oversatt av Meyer Barash. Glencoe: The Free Press, 1959.
- Connor, Peter Tracey. *Georges Bataille and the mysticism of sin*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000.
- Dahl, Espen. *Det hellige. Perspektiver*. Oslo: Universitetsforlaget, 2008.
- Eriksen, Trond Berg. Innledning til *Hinsides godt og ondt. Forspill til en fremtidsfilosofi*. Av Friedrich Nietzsche. Oslo: Dreyers Bibliotek, 1989.
- _____. *Nietzsche og det moderne*. Oslo: Universitetsforlaget, 2000.
- Flood, Gavin. *Beyond phenomenology. Rethinking the study of religion*. London: Cassell, 1999.
- Foucault, Michel. ”A preface to transgression” I *Bataille: A critical reader*, Redigert av Fred Botting og Scott Wilson, oversatt av Donald F. Bouchard og Sherry Simon. 24-40. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- _____. *Galskapens historie i opplysningens tidsalder*. Oversatt av Fredrik Engelstad og Erik Falkum. 3. utg. Oslo: Gyldendal, 2003.
- Hansen, Jan-Erik Ebbestad. ”Forord” I *Den levende kjærlighets flamme. Kristen mystikk fra Augustin til vår tid*. Redigert av Jan-Erik Ebbestad Hansen. Oslo: Gyldendal, 2000.

- Hegarty, Paul. *Core cultural theorists*. London: SAGE Publications, 2000.
- Hollier, Denis. *Against architecture. The writings of Georges Bataille*. Oversatt av Betsy Wing. Cambridge: the MIT Press, 1992.
- _____. "Foreword. Collage" I *The College of Sociology 1937-39*. Redigert av Denis Hollier, oversatt av Betsy Wing. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Hollywood, Amy. "Beautiful as a wasp: Angela of Foligno and Georges Bataille". *The Harvard Theological Review* 1999, Vol. 92, nr. 2: 219-236.
- _____. *Sensible ecstasy. Mysticism, sexual difference, and the demands of history*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- Jay, Martin. *Songs of experience : Modern American and European variations on a universal theme*. Ewing, NJ, USA: University of California Press, 2004.
- Krogseth, Otto. "Det hellige i det moderne – refleksjoner omkring religion, identitet og modernitet" I *Enhet I mangfold? 100 år med religionshistorie i Norge*, 197-219. Redigert av Inger Marie Ruud og Sigurd Hjelde. Oslo: Tano Aschehoug, 1998.
- Lachance, Paul. "Introduction". I *Angela of Foligno. Complete works*. Redigert og oversatt av Paul Lachance, 13-119. New York: Paulist Press, 1993.
- Leiris, Michel. "The sacred in everyday life". I *The College of Sociology 1937-39*, 24-31. Redigert av Denis Hollier, oversatt av Betsy Wing. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Lingis, Alphonso. "Foreword: Why Bataille now?". I *Reading Bataille now*. Redigert av Shannon Winnubst. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- McCalla, Arthur. "Romanticism" I *Guide to the study of religion*. Redigert av Willi Braun og Russel T. McCutcheon, 365-379. London: Continuum: 2006.
- McGinn, Bernard. "General Introduction". I *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century. Vol. 1 of The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, 11-20. SCM Press, 1991.
- Madsen, Ole Jacob. *Overskridelsens problem. En topografisk analyse av modernitetskritikk og tradisjonsbrudd hos Nietzsche, Bataille, Blanchot, Baudrillard og Virilio*. Hovedfagsoppgave i filosofi, Universitetet i Bergen, 2006.
- Myklebuset, Ragnar Braastad. "Georges Bataille. Introduksjon og resepsjon". *Agora* 2005, nr. 3:5-23.
- Nestby, Dag Hallvard. *Dionysisk eksistensialisme*. Trondheim: NTNU, Filosofisk institutt, 2005.

Nietzsche, Friedrich. *Hinsides godt og ondt. Forspill til en fremtidsfilosofi*. Oversatt av Trond Berg Eriksen. Oslo: Dreyers Bibliotek, 1989.

_____. *Moralens genealogi*. Oversatt av Arild Haaland. Oslo: Gyldendal, 1969.

_____. *Tragediens fødsel*. Oversatt av Arild Haaland. 2. utg. Oslo: Pax, 1993.

Otto, Rudolf. *The idea of the holy*. Oversatt John W. Harvey. 3. utg. London: Oxford University Press, 1958.

Otto, Walter F. *Dionysus. Myth and Cult*. Oversatt av Robert B. Palmer. 3. utg. Dallas: Spring Publications, 1991.

Richardson, Michael. *Georges Bataille. Essential writings*. Redigert av Michael Richardson. London: SAGE Publications, 1998.

Richardson, Michael. "Introduction". I *The absence of myth. Writings on surrealism*, 2-27. Essays av Georges Bataille, Redigert og oversatt av Michael Richardson. 2. utg. London: Verso, 2006.

Stace, W. T. "Ch. 1: Presuppositions of th Enquiry, Ch. 2: The Problem of the Universal Core & Ch. 3: The Problem of Objective Reference". I *Mysticism and Philosophy*. 13-206. MacMillian Press, 1960.

Surya, Michel. *Georges Bataille. An intellectual biography*. Oversatt av Krzysztof Fijalkowski og Michael Richardson. London: Verso, 2002.

Turner, Victor. *From ritual to theatre. The human seriousness of play*. New York: PAJ Publications, 1982.

_____. "Betwixt and between: The liminal period in *Rites de Passage*" I *Reader in comparative religion. An anthropological approach*. Redigert av William A. Lessa og Evon Z. Vogt, 234-243, 4. utg. New York: Harper Collins Publishers, 1979.

Twiss, Summer B. og Walter H. Conser, Jr. "Foreword" I *Experience of the Sacred. Readings in the phenomenology of religion*, 1-74. Redigert av Summer B. Twiss og Walter H. Conser, Jr. Hanover: Brown University Press, 1992).

Wyller, Egil A. *Den sene Platon. En studie i Platons henologi*. Oversatt av Jørgen Gaare og Jon-Alfred Smith. Oslo: Tanum - Norli, 1984.

Nettkilder

Frazer, James George. *The Golden Bough. A study in magic and religion* (1922). Det omtalte kapittelet er tilgjengelig på <http://www.bartleby.com/196/27.html>. Lesedato 11.11.08.

Om Bataille i Wikipedia. Tilgjengelig på http://en.wikipedia.org/wiki/Georges_Bataille.
Lesedato 09.11.08.

Om *Stregheria* i Wikipedia. Tilgjengelig på <http://en.wikipedia.org/wiki/Stregheria>.
Lesedato 10.11.08.

”Undercover surrealism. Picasso, Miró, Masson and the vision of Georges Bataille”.
Program til utstilling ved Hayward Gallery, London 11. mai til 30. juli 2006.
Tilgjengelig på <http://www.southbankcentre.co.uk/undercover/>. Lesedato 09.11.08.

Sammendrag

Denne oppgaven er en dybdelesning av forfatteren og filosofen Georges Batailles teoretiske perspektiver på den religiøse erfaringen. Tematikken er todelt: Jeg presenterer Bataille som en viktig teoretiker i forhold til erfaringsaspektet ved det hellige, og jeg fremhever hans mest sentrale religionsteoretiske begreper. Deretter foreslår jeg at disse begrepene kan benyttes i faget religionshistorie for å gi en ekstra dimensjon i beskrivelsen av den religiøse erfaring.

Gjennom å dele Batailles religionsfilosofiske perspektiver inn i to perioder, før og etter 1940, viser jeg hvordan hans fokus skifter fra den religiøse fellesskaps erfaringen til en mer mystisk orientert erfaring. Dette henger som jeg viser sammen med personlige forhold i hans liv og ytre omstendigheter som krigen, men også et skifte i hans intellektuelle orientering. Som vi skal se var Bataille i tillegg til å virke som forfatter og teoretiker også på sett og vis en *religiøs aktør* gjennom prosjektet *Acéphale*. Denne aktiviteten kan hevdes å representere hans tids nyreligiøsitet med opprøret mot den etablerte katolisismen og deltakelse på hemmelige seremonier. I hans mystisk orienterte triologi, *La Somme athéologique* (Den *ateologiske summa*) skal vi se at han både diskuterte mystikk på et abstrakt plan og refererte til selvopplevde mystiske erfaringer.

Bataille benytter seg av forskjellige begreper for å karakterisere de grenseerfaringene som han hevder å finne i overskridelsen mellom den profane, rasjonelle verden og det som er utenfor oss, deriblant erfaringen av det *hellige*, *den indre erfaring*, det *heterogene* og *erotismen*. De viser alle til erfaringsaspektet ved det hellige uten å representere et bestemt religiøst system. Bataille var spesielt opptatt av den ”mørke” siden ved det hellige, og jeg vil hevde at det viktigste han kan bidra med til studiet av den religiøse erfaring er et språk for det i utgangspunktet språkløse og fortrenge.