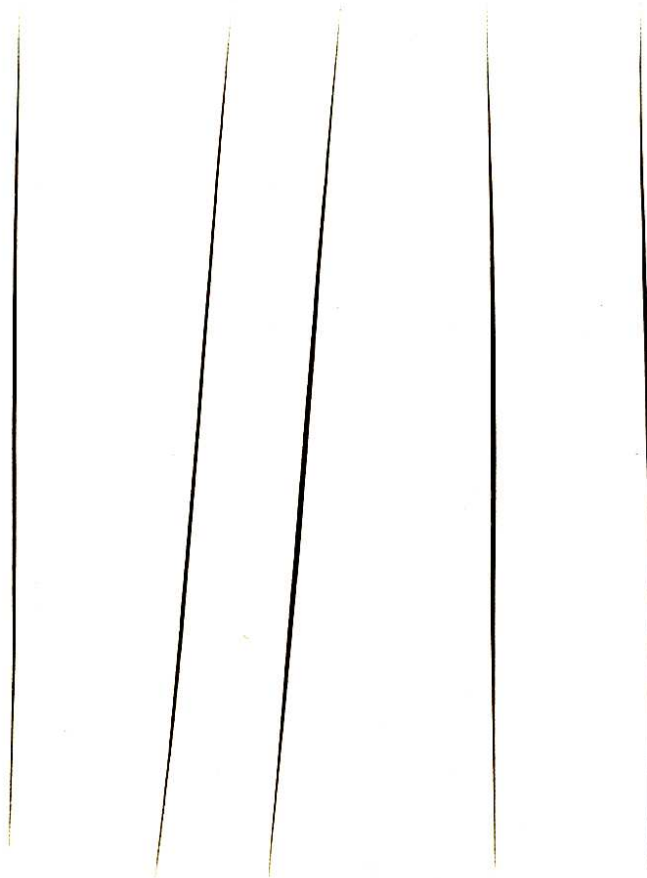


De esthetische mens

**Tussen revolte en transgressie;
verkenning van een esthetische antropologie
op en voorbij de grens van de mens**



Dennis Schutijser

Dennis Schutijser

Studentnummer 00990015

Betreft: afstudeerscriptie voor de studie Humanistiek aan de Universiteit
voor Humanistiek

Onder begeleiding van: Laurens ten Kate (hoofdbegeleider)
Ruud Kaulingfreks (meelezer)

Februari 2008

Voorblad: Lucio Fontana, Concetto Spaziale, 1966

Plato had de mens gedefinieerd als een tweebeinig dier zonder veren, en genoot daarvoor faam, dus Diogenes plukte een haan kaal, bracht die de collegezaal binnen en zei: “Hier is de mens van Plato”.

Diogenes Laërtius: Leven en leer van beroemde filosofen, VI 40

Hoofdstukindeling

| | |
|--|-----------|
| 1 Woord vooraf | 5 |
| 2 Inleiding: humanisme en de esthetische mens | 6 |
| 2.1 Humanisme? Een problematisering | 6 |
| 2.1.1 Ethiek | 8 |
| 2.2 Probleemstelling | 10 |
| 2.2.1 Een 'esthetische mens'. Surrealisme en Bataille | 10 |
| 2.2.2 Surrealisme versus Bataille: naar een confrontatie | 12 |
| 3 Surrealisme en een pleidooi voor een esthetische mens | 14 |
| 3.1 Inleiding | 14 |
| 3.2 De surrealistische revolte op macroniveau | 16 |
| 3.3 De surrealistische revolte op microniveau | 18 |
| 3.4 De surrealistische inspiratie | 20 |
| 3.4.1 Droom en verbeelding | 20 |
| 3.4.2 Toeval | 21 |
| 3.5 Het surrealisme tussen transcendentie en immanentie | 23 |
| 3.6 Mensbeeld | 24 |
| 3.6.1 De dialectiek in het surrealisme | 25 |
| 3.7 De surrealistische visie op transgressie | 26 |
| 3.7.1 Kritiek op de logica | 26 |
| 3.7.2 Fascinatie voor de afgrond | 28 |
| 3.7.3 Transgressie en verbeelding | 29 |
| 3.7.4 Transgressie en taal | 30 |
| 3.8 De visie op kunst (esthetica) in het surrealisme | 32 |
| 3.9 Tussenbalans | 33 |
| 3.10 De levenskunst van de esthetische mens | 35 |
| 3.11 De ethiek van de esthetische mens | 38 |
| 3.11.1 De liefde: openheid naar...? | 39 |
| 3.12 Conclusies | 42 |
| 4 Georges Bataille: een theorie van transgressie | 44 |
| 4.1 Inleiding | 44 |
| 4.2 Eerste vraag: de grens in de transgressie | 47 |
| 4.2.1 Transgressie in de mens | 48 |
| 4.2.2 Ervaring en extremiteit | 50 |
| 4.2.3 Transgressie en regulering | 51 |
| 4.2.4 Conclusies: transgressie en de grens | 52 |
| 4.3 Tweede vraag: de richting van de transgressie | 52 |
| 4.3.1 De beweging van de transgressie: 'hier' en 'daar' | 52 |
| 4.3.2 Er is geen 'daar' | 54 |
| 4.3.3 Transgressie als ervaring | 56 |
| 4.3.4 Transgressie en de taal | 57 |
| 4.3.5 Angst en verlangen | 59 |
| 4.3.6 Soevereiniteit | 60 |
| 4.3.7 Communicatie | 61 |
| 4.3.8 Erotiek | 63 |
| 4.3.9 Het sacrale | 64 |
| 4.3.10 Verspilling: de 'algemene economie' | 65 |
| 4.3.11 Conclusies: heeft de transgressie een 'richting'? | 66 |
| 4.4 Derde vraag: de werking van de transgressie | 67 |
| 4.4.1 Geweld | 68 |
| 4.4.2 Afkeer en fascinatie | 69 |

| | |
|--|-----------|
| 4.4.3 Oscillatie | 70 |
| 4.4.4 Transgressie: functie? Betekenis? Waarde? | 72 |
| 4.4.4.1 Voorbij de kaders: de problematiek van Batailles ‘methode’ | 73 |
| 4.4.5 Conclusies: heeft de transgressie een ‘werking’? | 75 |
| 4.5 Conclusies: leidt de transgressie naar de ‘esthetische mens’? | 76 |
| 5 Surrealisme en Bataille geconfronteerd: de esthetische mens en transgressie | 78 |
| 5.1 Inleiding | 78 |
| 5.2 Raakvlakken tussen het surrealisme en Bataille | 79 |
| 5.2.1 Individualiteit | 79 |
| 5.2.2 De ander, de gemeenschap | 81 |
| 5.3 Echeq van het surrealisme? Batailles kritiek | 83 |
| 5.3.1 Verschillen in het transgressiebegrip | 83 |
| 5.3.2 Verschillen in visie op esthetiek en ethiek | 86 |
| 5.3.3 Verschillen in mensvisie: het probleem van de individualiteit | 87 |
| 5.4 Conclusies | 89 |
| 6 Slotbeschouwing | 92 |
| 6.1 Relevantie van dit onderzoek voor humanistiek en humanisme | 92 |
| 6.2 De actualiteit van het surrealisme en van Bataille | 93 |
| Lijst van geraadpleegde literatuur | 96 |

1 Woord vooraf

Wie probeert voorbij de mens te denken krijgt het moeilijk, ook binnen een modern verlicht discours waarin menselijke perceptie en kennis allesbepalend zijn. Elk discours heeft zijn grenzen en zijn kaders, en elke grens kan worden overschreden. Maar de grens van de mens, dat is ook de grens van wat we kunnen denken en beschrijven. Binnen het humanisme krijgt de aandacht voor dergelijke obscure paden op de rand van kennis van het menselijk zijn vorm in bestuderingen van onder meer lichamelijke, trage vragen, bestaansknopen; schaduwen onder de heldere hemel van het verlichte individu. Het humanisme lijkt de mens in al zijn facetten tot zijn individualiteit te reduceren en zelfs deze schaduwen krijgen daarin een plek en zijn onderworpen aan het discours van de humanist, aan zijn alomvattende kennen.

Deze scriptie krijgt vorm vanuit de wens een andere visie op de mens te zoeken, te proberen de mens op een andere manier te definiëren – of veeleer hem juist niet te definiëren, maar open te laten. Een ethische visie op de mens benoemt, classificeert, waardeert. Is het mogelijk hiertegenover een esthetische mens te benoemen, een mensbeeld waar geen benoeming, geen classificatie, geen waardering plaatsvindt? Waar de grenzen van het menselijke niet bepaald worden door waar en onwaar, goed en slecht, mooi en lelijk, maar enkel door wat is en wat niet is, of liever nog door wat wordt en wat vergaat, waar de grenzen van het menselijke onbepaald blijven? Kunnen we de mens onaf laten? Dat is de vraag die door deze scriptie heen loopt, er de motor van is.

De moderne esthetica heeft de waarderingen van schoonheid losgelaten en is de grenzen op gaan zoeken: van de kunst maar ook van de mens. De levenskunst van haar kant heeft, als filosofisch onderzoeksgebied binnen de filosofie, de grenzen van de mens opgezocht, om de mogelijkheid te zoeken vorm te geven aan het eigen leven. Een vormgeving die plaats kan vinden op de grens van het menselijke, waarin de relativiteit van wat mens heet te zijn zichtbaar kan worden gemaakt. De levenskunst bedient zich niet voor niets van de term 'kunst'. Terwijl de kunst een van de meest menselijke praktijken is. Deze scriptie bevindt zich op het snijvlak van de filosofische domeinen van de esthetiek en de ethiek. Ook de mens bevindt zich ertussenin en laat zich niet in één van de twee discoursen vangen, noch in enig discours.

Gedurende meer dan drie lange jaren heb ik geprobeerd in dit werk te verwoorden wat zich niet in woorden laat vangen. Evenmin zou ik kunnen uiten hoe de scriptie vorm heeft gekregen. Mijn stille dank gaat uit naar hen die in verleden, heden en toekomst op de meest uiteenlopende wijzen hebben bijgedragen aan deze etappe in mijn leven. Een bijzondere vermelding gaat daarbij uit naar Laurens ten Kate en Ruud Kaulingfreks. Soms felle kritieken, soms hoopgevende aanmoedigingen: hun op- en aanmerkingen hebben een onmisbare rol gespeeld in de realisering van dit onderzoek.

Bordeaux, 8 februari 2008

2 Inleiding: humanisme en de esthetische mens

2.1 Humanisme? Een problematisering

“Het humanisme is de levensovertuiging die probeert leven en wereld te begrijpen uitsluitend met menselijke vermogens. Het acht wezenlijk voor de mens zijn vermogen tot onderscheidend oordelen, waarvoor niets of niemand buiten hem verantwoordelijk kan worden gesteld.

Het humanisme wordt gekenmerkt door:

1. de voortdurende bereidheid zich in denken en doen naar normen van redelijkheid en zedelijkheid te verantwoorden;
2. de helpende zorg voor de medemens om hem in staat te stellen zich te ontplooien tot een volwaardig bestaan in zelfbestemming;
3. het streven naar een samenleving waarin vrijheid, gerechtigheid, verdraagzaamheid, eerbied voor de menselijke waardigheid en medemenselijkheid centraal staan.”

Zo luidt het bekende beginselverklaring van het Humanistisch Verbond uit 1973.¹ Deze verklaring stelt ons in staat een onderliggende humanistische antropologie te reconstrueren en daaraan impliciete normatieve consequenties te verbinden.

De kern van de humanistische antropologie is het ‘vermogen tot onderscheidend oordelen’, waarmee het humanisme zich openlijk in de moderniteit sinds Descartes plaatst, die voor het eerst aan de mens de mogelijkheid gaf louter met behulp van het intellect te komen tot ‘helder en welonderscheiden kennis’.² Volgens Descartes is de mens in de grond een intellect, dat in staat is alle storende signalen weg te vegen, alle onzekerheden te vermijden, en vanuit zichzelf te komen tot kennis. De fameuze methodische twijfel ontkleedt de mens tot op het naakte ego, een denkend ik, een cogito. Descartes werkt hiermee op filosofisch, epistemologisch niveau een verandering uit die de mens in het geheel betreft. Het cogito van Descartes is de eerste versie van het rationele, autonome individu dat de verdere moderniteit bepaalt. Waar de mens tot deze tijd op cognitief en sociaal vlak zijn identiteit nog ontleende aan bestaande structuren waarin hij was opgenomen, begint de mens zich in de moderniteit steeds verder van deze structuren los te maken – en zichzelf als los ervan te zien. Descartes is in de geschiedenis van de filosofie een cruciaal keerpunt, omdat zijn filosofie de eerste systematische uitwerking is waar de autonomie van het individu centraal staat. De methodische twijfel is als een wijsgerig argument om het bestaan van de fundamentele autonomie van het individu te bewijzen. Immers, aan alles kan worden getwijfeld en het cogito blijkt de enige onwrikbare zekerheid en identiteit: een *autonoom* (zichzelf eigen wetten opleggend) *individu* (ondeelbaar, één geheel, een harde kern zonder tegenstrijdigheden of interne vaagheden). De filosofie van de Verlichting die ruim honderd jaar later volgt voltrekt in zekere zin de voortgang van de autonomie van het subject die door Descartes in gang was gezet en ontdoet zich ook van de God die Descartes op het laatste moment nog niet wilde loslaten. In de Verlichting wordt de vrijheid van het individu ten opzichte van religieuze en sociale instanties (kerk en adel) verder uitgewerkt en het individu en diens zelfbepaling centraal gesteld. De autonomie wordt een definitief kernpunt van de moderniteit.

De uitdaging voor deze mens als cogito was voor Descartes te komen tot zekere kennis. Zijn twijfel had immers alles om hem heen weggevaagd, inclusief in zekere zin zijn eigen menselijkheid. Deze epistemologische wending van de filosofie zet het denken voorop in de

¹ <http://www.humanistischverbond.nl/humanisme/uitgangspunten.html>

² R. Descartes: *Méditations Métaphysiques*, pag. 73

zoektocht naar kennis en stelt bepaalde strenge eisen aan alles wat voor kennis door wil gaan: het menselijk denken moet ertoe kunnen komen en moet het ‘helder en welonderscheiden’ weten te bemachtigen. Het intellect is in staat tot kennis, mits het de methodische vereisten respecteert, dat wil zeggen het denken en enkel het zuivere denken hanteert. De verdere geschiedenis van de moderniteit heeft deze centrale plaats van de menselijke capaciteit tot kennis en de rol van het menselijke verstand daarin hooggehouden en uitgewerkt. Terwijl in het fundament van kennis voor Descartes de menselijke vermogens naar voren kwamen, wordt daaraan tijdens de Verlichting toegevoegd dat het *uitsluitend* de menselijke vermogens behoeft om de wereld en de mens te kennen en vorm te geven. Leefwereld en subject worden als object van het menselijk kennen de pijlers van het bestaan.

Het humanisme plaatst zich volledig in deze traditie. De humanistische mens valt samen met het *rationele* individu, uitgerust met ‘uitsluitend menselijke vermogens’ om leven en wereld te begrijpen en aan de hand van zijn ‘vermogen tot onderscheidend oordelen’ een plaats in leven en wereld in te nemen. Ten eerste dus het belang van de mens, niet alleen ten koste van wat hem te boven zou gaan, maar vooral ook met een grootse waardering voor het (intellectuele) kunnen van de mens. Diens *begrijpen* komt voorop te staan in zijn houding, een begrijpen dat voortkomt uit het cartesiaanse ego (het ‘ik’ in het ‘cogito’, ‘*ik* denk, dus *ik* ben’). Dit vermogen betreft niet alleen de wereld (zoals we in de wetenschap de waardering van het menselijk kunnen sinds de Verlichting aantreffen), maar vooral ook het zelf. Het individu is in staat tot een volledige of tenminste zeer vergaande zelfkennis, indien men zich op juiste wijze van de rede bedient.

Deze zoektocht naar (zelf)kennis gaat natuurlijk verder terug dan de moderniteit en is misschien wel zo oud als de filosofie zelf.³ Maar de geschiedenis van de zelfkennis kent een aantal wendingen die de structuur van denken en werkelijkheid ingrijpend veranderen. Foucault plaatst een dergelijke wending bijvoorbeeld in het begin van onze jaartelling, met de overgang van de antieke zelfkennis naar de christelijke zelfbekentenis.⁴ Een andere wending is die van de moderniteit, waarvan Descartes dus de voorloper en grondlegger kan heten, de Verlichtingsfilosofie de uitwerking en culminatie. Het humanisme, zoals we zien in haar beginselverklaring, neemt deze historische ontwikkeling volwaardig aan als erfenis.

Ik volg Foucault in de opvatting dat ieder discours en dus ook dit discours in de grond een constructie is, dat discursieve praktijken bestaan uit “verzamelingen van anonieme en historische regels, altijd specifiek bepaald naar tijd en plaats, en die, in een bepaalde periode en binnen een sociaal, economisch, geografisch of linguïstisch gebied, het raamwerk definiëren binnen welk de enuntiatieve functies worden uitgeoefend.”⁵ Dat betekent dat het individu zoals wij dat sinds Descartes en door de geschiedenis van de moderniteit heen kennen slechts een manier is om de mens te zien en begrijpen, een manier die tegelijkertijd productief van kennis en (zelf)productief van waarheid is. En zoals bij elke constructie onvermijdelijk is, dekt het uiteindelijk toch niet de hele lading. Bij Descartes bleek al direct dat de betwifelbare *beleving* van de mens werd opgeofferd ten koste van een gefixeerd en als zodanig kenbaar cogito dat pas dan is staat is tot ‘kennis’, eveneens gefixeerd. Het beweeglijke karakter van mens en leven, wat Henri Bergson ‘flux’ noemt, wordt buiten beeld gehouden om een kenbare maar kunstmatige stabiliteit te genereren.⁶

De Verlichtingsfilosofie heeft de opkomst gezien van een soort schaduwfilosofie, waarin datgene wat buiten het discours valt en daardoor het discours tegelijk begrenst en mogelijk maakt, een plaats inneemt. In deze ‘parallele geschiedenis van de problematiek van het individu’ treffen

³ Zie bijvoorbeeld Plato: *eerste Alcibiades*. Een tekst waarin de fameuze uitspraak van het orakel ‘ken uzelf’ uitgebreid ter sprake komt. Michel Foucault stelt deze tekst centraal in een aantal van zijn lessen, gebundeld in zijn *L’herméneutique du sujet*, een rijke bron voor de levenskunstfilosofie.

⁴ Een wending waarvan Foucault het onderzoek voorbereidt in het derde deel van zijn geschiedenis van de seksualiteit: *Le souci de soi*. Het vierde, niet voltooide deel waarvan Foucault elders spreekt, *Les aveux de la chair*, hadden wellicht deze wending volledig in het licht gesteld.

⁵ <http://homepages.vub.ac.be/~ncarpent/disc.html>. Citaat uit J.G. Merquior: *De filosofie van Michel Foucault*. Utrecht: Het Spectrum, 1988. Pag. 80.

⁶ H. Bergson, *L’évolution créatrice*, pag. 368

we onder meer Immanuel Kant, nochtans Verlichtingsdenker bij uitstek. In zijn epistemologische verkenning van de rede van de mens poneerde hij al het zogenaamde ‘Ding an sich’, de wereld zoals die ‘echt’ is maar voor ons onkenbaar, omdat wij alles via onze eigen cognitieve structuren waarnemen en een ding dus altijd als gekend object in de wereld zien.⁷ Een vergelijkbaar zwart gat bevindt zich vervolgens ook in onszelf. De periode van de ‘Sturm und Drang’ en de romantiek die volgt op de Verlichting is een periode waarin de ‘authentieke mens’ hoogtij viert. Het individu is hier overgeleverd aan krachten die sterker zijn dan hemzelf maar die zich juist diep binnenin dat zelf bevinden. De romantiek geeft aan het individu een innerlijk dat ontsnapt aan de onderzoekende blik van datzelfde individu, een soort ‘Ding an sich’ dat onze identiteit, ons ware zelf zou zijn maar dat zich niet in het moderne discours van zelf en wereld laat plaatsen.

2.1.1 Ethiek

Een terrein waarop de constructie van het moderne individu een belangrijke ontwikkeling teweeg heeft gebracht, is de ethiek. De ethiek vat ik heel breed op, teruggrijpend op de etymologische oorsprong waar het *éthos* verwijst naar een houding die een persoon zich aanmeet in zijn doen en laten. Socrates, de emblematische eerste ware filosoof, was tegelijk een bron van inspiratie voor vele uiteenlopende uitwerkingen van de ethiek, dat wil zeggen van de bewuste en filosofisch onderbouwde levenshouding. De verschillende antieke scholen en stromingen hebben ieder op eigen manier het voorbeeld van Socrates geprobeerd te volgen en een ethiek te ontwikkelen. Hoewel al deze scholen uiteraard verschillen in hun uitvoer, leidt de eraan ten grondslag liggende problematiek ertoe dat er bepaalde overeenkomsten zichtbaar zijn. Zonder verder op deze uiterst rijke onderwerpen in te gaan, kan met Hannah Arendt worden geconstateerd dat het gewicht in de oudheid niet lag op de individualiteit zoals nu, maar veel meer op de polis.⁸ De antieke ethiek bekeek een houding die men innam in het grotere plaatje van een polis of zelfs een kosmos. In de christelijke geschiedenis van de middeleeuwen is er uiteraard nog steeds sprake van een ethiek in de ruime zin van het woord: de mens moet nog altijd een houding aannemen. Deze houding richt zich echter niet langer op het leven in de samenleving of zelfs maar op het eigen leven in het algemeen; de christelijke ethiek is gericht op het hiernamaals, op het zielenheil. Het menselijk handelen komt in dienst te staan van het door God en de kerk bepaalde goed en kwaad om het paradijs dat ‘niet van deze wereld’ is, te bereiken.

De Renaissance brengt niet zozeer een wedergeboorte van de antieke inzichten, maar veeleer een herinterpretatie van deze lange tijd genegeerd gebleven historische schatten. Een prachtige tekst als die van de Italiaan Pico della Mirandola toont ons een hulde aan de mens zoals die nog niet eerder in de christelijke geschiedenis was geschreven, waarin de mens zich op zichzelf kan en moet toeleggen.⁹ Deze hulde blijft echter ingebed in een christelijk gekleurde kosmische mythe, dat wil zeggen een ethiek nog altijd gestuurd door de menselijke plaats in een groter geheel, niet alleen rondom hem maar ook in zijn binnenste. De Franse humanist Montaigne maakt een eeuw later duidelijk dat de mogelijkheid zich langzaam aan aanbiedt het eigen handelen te bestuderen en te sturen, onafhankelijk van het kerkelijk bepaalde zielenheil of het christelijk gekleurde goed en kwaad. In zekere zin treffen we hier de geboorte van het individu aan.¹⁰

We zien nu het belang van Descartes in de wending van de filosofie naar de moderniteit. Terwijl Montaigne stelt dat hij “[s’]est] proposé aucune fin, que domestique et privée”¹¹, breidt Descartes het opkomende concept van het individu op filosofische gronden uit tot het

⁷ Zie hiervoor met name Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*.

⁸ Zie Hannah Arendt: *The Human Condition*. Het idee dat het individu niet als zodanig bestond en dat het goede leven niet in persoonlijke doeleinden lag, loopt als een rode draad door het boek.

⁹ Giovanni Pico della Mirandola: *Over de menselijke waardigheid*.

¹⁰ Voor een uitgebreidere blik op de historische ontwikkeling van de ethiek als *éthos* kan ik verwijzen naar de bloemlezing van Joep Dohmen: *Over levenskunst*.

¹¹ M. de Montaigne: *Les Essais I*, pag. 25.

fundament van de moderne filosofie en epistemologie. Descartes heeft zich weinig met de ethiek bezig gehouden, dat is wel bekend. Maar zijn filosofie is allerminst van gering belang voor de ethiek, integendeel; de implicaties ervan zijn fundamenteel. De eerder kort behandelde gevolgen van de filosofie van Descartes wat betreft de vorming van de autonome individualiteit, de rol van de rationaliteit en het kenvermogen van zelf en wereld galmen door in de ethiek tot nu toe. Sinds Descartes krijgt de ethiek vorm vanuit het rationele individu, en met het oog op het kenbare en rationeel te bepalen goede voor zelf, mens en wereld.

Verlichtingsfilosoof bij uitstek Immanuel Kant geeft ons aldus een van de meest moreel klinkende ethische houdingen. Ethisch handelen is voor hem goed handelen, en dat goede handelen vertoont een opmerkelijke overeenkomst met de christelijke moraal die hem voorging. Terwijl een christelijke vuistregel luidt “alles wat gij wilt dat de mensen voor u doen, doet dat ook voor hen”¹², komt Kant tot de conclusie dat juist handelen inhoudt ‘te doen zoals men zou kunnen wensen dat iedereen handelt’.¹³ Kant bereikt deze regel alleen door gebruik te maken van het menselijk denkvermogen, door de rationaliteit van het individu zo ver mogelijk door te voeren. Het beste voor zowel ieder individu zelf als voor de gemeenschap waaraan hij deelheeft is deze morele wet, deze categorische imperatief, te volgen.

Maar zoals Kant ook op kentheoretisch domein een van de eerste was die plaatsmaakte voor een schaduw, zo treffen we ook hier een schemerzone aan. Foucault toont ons de dubbele rol van de kritiek die ligt ingebed in de korte tekst ‘Was ist Aufklärung?’.¹⁴ In deze tekst bedeeft Kant aan de menselijke rede de rol toe van motor om uit het verleden te komen en vorm te geven aan het heden. De tekst van Kant geeft ons een blik op de moderniteit niet zozeer als periode, maar als attitude, oftewel “un mode de relation à l’égard de l’actualité.”¹⁵ Interessant genoeg vervolgt Foucault zijn bestudering van deze attitude in het voorbeeld van de negentiende-eeuwse dandy, in dit geval Baudelaire. Modern zijn, aldus Foucault, “ce n’est pas s’accepter soi-même tel qu’on est dans le flux de moments qui passe ; c’est se prendre soi-même comme objet d’une élaboration complexe et dure.”¹⁶

Met Kant zijn we met andere woorden aangekomen bij een ethiek die niet alleen het bekende streven naar universeel geldige normen betreft, maar vooral ook bij een *éthos* als attitude, een houding waarin de mens probeert aan zichzelf vorm op de grens van zijn eigen (historische, of tenminste gewortelde) gegevenheden en de mogelijkheden anders te zijn. De romantiek die volgt toont een verdere zoektocht naar en voorbij de grenzen van het bepaalde, ten koste van enige universaliteit. De individualiteit, in de voorgaande periode van de Verlichting nog verbonden aan zijn cartesiaanse oorsprong van universaliteit (ieder individu kan en zal, na juist gebruik van de ratio, komen tot dezelfde inzichten, ook van goed en kwaad, en dus ook tot dezelfde ethiek), wordt meer een meer een bron van differentie en authenticiteit (ieder individu komt via een eigen parcours en uit eigen overwegingen tot eigen inzichten en dus ook tot een eigen toepasselijk *éthos*), tot we tenslotte met Nietzsche aankomen bij de afschaffing van universele waarden en waarheden.

Deze parallelle geschiedenis moet echter op waarde worden geschat. Het humanisme toont zich, zoals wel blijkt uit de hierboven aangehaalde passage van het Humanistisch Verbond, een kind van de Verlichting en de filosofische traditie waarin deze is ingebed. En het betreft hier nadrukkelijk een *filosofische* traditie. Sinds Descartes heeft de filosofie zich ontfermd over het individu, voornamelijk wat betreft diens vormgeving en invulling, maar ook op het gebied van de ethiek die we aan de bereikte epistemologische en ontologische inzichten kunnen verbinden. En in die filosofie is de rationaliteit nauw verbonden met het individu, alsmede de universele

¹² *De Bijbel*, Matteüs 6:12. Varianten van deze vuistregel komen op verschillende plaatsen in de bijbel voor, alsook overigens in andere religies.

¹³ Zie hiervoor zijn *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*.

¹⁴ M. Foucault: ‘Qu’est-ce que les Lumières ?’ In: *Dits et Écrits 2*, pag. 1381-1397.

¹⁵ M. Foucault: *Dits et Écrits 2*, pag. 1387.

¹⁶ M. Foucault: *Dits et Écrits 2*, pag. 1389.

dimensie van een juist gehanteerd rationeel inzicht. De filosofie van Nietzsche kunnen we zien in het licht van een onoverbrugbare spanning met deze filosofische traditie, een spanning die zo groot is dat de term ‘filosofie’ zelf problematisch wordt. Nietzsche zoekt niet langer filosofische systemen te bouwen of universele waarheden te achterhalen en beperkt zich niet tot het filosofische gereedschap dat zijn voorgangers gebruikten. Voor hem is de houding van veel meer belang dan kennis of inzicht. Ethiek neemt dan ook in zekere zin het voortouw bij Nietzsche, terwijl de traditionele filosofie van kennis en inzicht secundair wordt.

Nietzsche sluit daarmee nauwer aan bij de ‘denkers’ van de Romantiek dan bij de Verlichtingsfilosofen. De Romantiek, zo blijkt wanneer men kritisch kijkt, is nauwelijks een filosofische stroming zoals de Verlichting dat wel was. Het gaat hier veel meer om een houding, zoals Foucault die in de figuur van Baudelaire aantreft. Een houding die zich *op de grens* bevindt. De vertegenwoordigers van de Romantiek tonen dat allereerst al in de vorm die zij hanteren, veeleer gedicht en literatuur dan betoog of uiteenzetting. Op inhoudelijk niveau zien we vervolgens een element dat lijnrecht tegen het eerder bereikte begrip van het rationele individu ingaat. De romantische mens is zo rationeel niet, integendeel: er is een enorm schemergebied dat een veel grotere invloed op hem heeft dat het verstand wil toegeven. Wanneer de jonge Werther zijn eerste ontmoeting met Lotte verhaalt, stottert hij in zijn eigen schrijven, herhaalt verloren “ik weet het niet.”¹⁷ Deze haast archetypische romanfiguur van de romantiek is niet in staat zijn emoties te beheersen, zijn houding aan zijn rationele inzichten aan te passen; hij ziet zich door zijn passies meegeslept en neemt een houding aan die allerminst rationeel maar wellicht des te meer authentiek mag heten.

2.2 Probleemstelling

2.2.1 Een ‘esthetische mens’. Surrealisme en Bataille

Het humanisme onderschrijft met het moderne discours de traditie van het rationele individu, een autonome entiteit die tot kennen in staat is en dat kennen kan aanwenden om zich een *ethische* houding aan te meten. Ethisch doelt hier, zo kunnen we stellen, op een bepaalde verhouding tot de tijd, te weten een distantiëring van het hier-en-nu. De ethische houding die we in het fundament van het humanisme aantreffen legt de nadruk op normen (‘van redelijkheid en zedelijkheid’), waarden (‘een volwaardig bestaan in zelfbestemming’) en idealen (‘vrijheid, gerechtigheid, verdraagzaamheid, eerbied voor de menselijke waardigheid en medemenselijkheid’), allen rationeel bepaald en als psychische constructies toegepast als leidraden in het menselijk handelen in de wereld. Het ethische individu is een autonoom en kennend individu dat zich oordelend uitlaat, niet alleen over de wereld maar vooral ook over zichzelf. Het ethische handelen is in staat en bereid zich ‘in denken en doen [...] te verantwoorden’; het oordeelt over zijn eigen daden en die van anderen in termen van goed en kwaad – twee rationeel bepaalde of te bepalen waarderingen. De normatieve invulling van het geconstrueerde individu bestaat dus uit een rationeel bepaalde afweging tussen goed en kwaad en een daarop aansluitende keuze of serie keuzes in de inrichting van het eigen leven. Ik noem deze houding ethisch omdat het vertrekt vanuit de geschiedenis van het individu als autonoom en rationeel cogito. Dit cogito is een constructie, een constructie die de mens in staat stelt zelf en wereld als statische en kenbare entiteiten te kennen, dat ten koste van de dynamische dimensie van beide. De houding die de mens inneemt is er een van distantiëring die het mogelijk maakt vanuit een positie van kunstmatige stabiliteit een *kennis* op te bouwen van een eveneens kunstmatige stabiliteit. Aldus bereikte kennis van goed en kwaad is een kennis van de ratio. We kunnen spreken van een *ethische ethiek*, waarin het ethische het door de rationaliteit van het geconstrueerde individu

¹⁷ J.W. Goethe: *Het lijden van de jonge Werther*, pag. 25

geobjectiveerde inzicht in goed en kwaad aanduidt, de ethiek als de vertaling van *éthos*, houding geldt.¹⁸

De fundamenteel *beleefde* dimensie van de menselijkheid neemt deze theorie van het ethische *éthos* niet in ogenschouw. Dit onderzoek is een poging zicht te krijgen op een ander *éthos*, en wel op een *esthetisch éthos*. Ik noem dit esthetisch omdat het niet langer een beroep doet op de kennende en oordelende houding die de ethiek impliceert. Terwijl ethiek in zekere zin buiten de beleefde tijd in de objectieve tijd bestaat, met een toekomst en een verleden, met causaliteit en verantwoordelijkheid, plaatst de esthetiek ons in het onomkeerbare beleefde heden, in de mens zoals die in zijn letterlijk onmetelijke geheel is gegeven. De esthetische dimensie is de dimensie van de mens waar hij niet individu, van kennen en begrijpen, van verantwoording en van normen, waarden en idealen is, maar mens, opgenomen in de ervaring van een leven in de dynamiek van een ik en een wereld die niet gefixeerd zijn als ik en wereld en als dusdanig kenbaar. Het betreft nog altijd een houding die de mens zich aanneemt, maar in deze houding reiken we voorbij de grenzen van het geconstrueerde individu, voorbij het cogito – of juist er nog vóór. Veeleer dan om de verantwoording gaat het hier om de blik, in het ‘ici et maintenant’ (nogmaals in de woorden van Bergson), de blik van een ‘simpelweg zijn’ in het hier en nu. In navolging van Kierkegaard duid ik met het begrip esthetisch op een loskoppeling van verleden en met name van toekomst, om de mens in zijn beleefde heden te zien.¹⁹ Dat beleefde heden, zoals Foucault het aantreft in de attitude van de dandy, is een houding die zich *op de grens* bevindt, waarin er weliswaar sprake is van wortels in het verleden, maar waarin geen enkele definitieve houvast is gegeven voor de daadwerkelijk te nemen houding in het hier en nu.

Om deze kwestie verder uit te diepen volg ik het voorbeeld van de Romantici en beperk ik me niet tot de regionen van de academische filosofie. Interessant genoeg vinden we werkelijke uitwerkingen van een dergelijk esthetisch *éthos* vooral in andere domeinen, zoals met name in de kunst. Een van de meest uitgebreide pogingen een esthetisch *éthos* zowel te beleven alsook te formuleren, is het surrealisme. Kind van de Romantiek, is het surrealisme niet alleen een kunststroming maar juist ook een exploratie van de houding van de mens in het licht van de beperktheid en overschrijding van het individu en diens rationaliteit. Mijn eerste vraag is dan ook gericht op het surrealisme om te zien of en in hoeverre we in deze stroming een actuele uitwerking van een esthetisch *éthos* of van een esthetische mens aantreffen. Met de term ‘mens’ wil ik tegelijkertijd de vervanging van het individu door het bredere mensbegrip aanduiden en de praktische dimensie van de houding die ieder mens in het bestaan inneemt op de voorgrond houden. Menszijn, dat is *er-zijn*, dat is in de wereld zijn en aldaar een houding aannemen. En terwijl de ethische mens een bewuste houding aanneemt en zich daarmee in de toekomst verplaatst en met behulp van zijn intellect het goede en het slechte bepaalt, is de houding van de esthetische mens er een van de directe ervaring, in het absolute heden, waar goed en kwaad niet langer hun geldigheid hebben. Door deze situering in het esthetische, in zekere zin los van of buiten het cogito en diens werktuigen als tijd en berekening, plaatst het surrealisme zijn *éthos* rond de grens van het menszijn. De houding van de esthetische mens, zoals van de dandy, is een houding op de grens. De surrealisten, zo zal ik onderzoeken, proberen expliciet *voorbij* de grens van het moderne individu te reiken, om een nieuw mensbeeld en een nieuw wereldbeeld handen en voeten te geven.

Dit concept van grensoverschrijding of transgressie is verder uitgedacht door de Franse filosoof Georges Bataille. Bataille was in eerste instantie bekend met de surrealisten, heeft zich snel van de beweging afgewend maar is er nooit helemaal van losgekomen. De surrealisten wendden zich tot de kunst om hun ideeën inzichtelijk te maken. Bataille van zijn kant laat zich evenmin beperken door de grenzen inherent aan het filosofische discours van de rede en hij overschrijdt de grenzen, reeds in de vorm door ook literatuur en poëzie te schrijven, door ook de

¹⁸ Om de terminologische moeilijkheid te vermijden zal ik in het vervolg wat ik hier ethisch noem als ethiek behandelen, de houding onder de noemer *éthos* behouden.

¹⁹ Zie met name het eerste deel van *Of/of*.

taal te problematiseren. Zijn mensbeeld draagt een complexe spanning mee rond de instandhouding van het individu en de transgressie ervan. De vraag is of die transgressie van het individu leidt tot wat ik hier noem een esthetische mens of een esthetisch *éthos*. Treffen we hier een vergelijkbaar beeld van de mens aan als bij de surrealisten, of zijn er fundamentele verschillen? De meest cruciale plek van eventuele verschillen is vervolgens daar waar de mens vorm krijgt of verliest, op de grens van zijn individualiteit, tussen ethiek en esthetiek. Bataille heeft de transgressie doordacht waar de surrealisten haar in een dialectisch project hebben ondergebracht. Komt ook Bataille dan tot een esthetische mens? Of heeft hij juist, vanuit een ander inzicht in de transgressie fundamentele aanmerkingen of kritieken te leveren op het surrealisme?

2.2.2 Surrealisme versus Bataille: naar een confrontatie

Het lijkt of in het debat tussen het surrealisme en Georges Bataille de verschillen onoverbrugbaar zijn. Beide partijen hebben elkaar felle kritieken toegeworpen en menen dat de eigen behandeling van een nochtans gelijkende thematiek correct was terwijl de ander er helemaal naast zat. Wanneer ik hier desondanks zowel het surrealisme als Bataille wil bestuderen aan de hand van het kader van een esthetische mens, is er de uitdaging niet alleen verschillen te overbruggen, maar ook overeenkomsten te vinden. Reeds wat zojuist is gezegd over de vorm van het werk van het surrealisme en Bataille moet echter helaas een en ander worden genuanceerd. beiden ondermijnen het klassieke filosofische discours, maar dat weerhoudt Bataille er niet van toch een paar filosofisch, dat wil zeggen systematisch gereflecteerd aandoende werken te produceren. Bataille neemt ook de pen ter hand om fictie te schrijven, maar deze werken worden door de surrealisten niet omhelsd. Zij hebben meer interesse in verkenningen van vormen van poëtische expressie waarin de orde van het irrationele wordt opgezocht. Bataille vindt dat op zijn beurt een onzinnige bezigheid. Kunst vervolgens is wel degelijk een veld van interesse van Bataille. Het surrealisme echter is precies de kunststroming die zichzelf geen kunststroming wil noemen en pleit voor een afschaffing van het begrip, of een verbreding ervan tot het hele leven, wat in zekere zin op hetzelfde neerkomt.

In het verlengde hiervan kan de esthetische mens zoals we die bij het surrealisme zouden kunnen aantreffen in de lijn van de kunst voorbij de grenzen van de kunst worden gezien. Het surrealisme biedt de mogelijkheid aan de term 'esthetisch' nog de kunstzinnige connotatie te laten hangen. Een esthetische mens is dan niet alleen een houding die van binnenuit kan worden gevoeld, maar die ook van buiten te bezien en te waarderen is. Kenmerkend voor het surrealisme is dat het, als kind van dada, een kunststroming is die zichzelf niet als kunststroming wil zien. In eerste instantie wil het surrealisme de kunst juist uit handen van de kunstenaar halen en aan iedereen geven. Kunst wordt op die manier, niet langer het werk van een genie die beter in staat is dan anderen uitdrukking te geven aan een 'hogere' of 'diepere' wereld; het wordt een gereedschap en speelveld van ieder mens in zijn of haar alledaagse leven. Het begrip *levenskunst* heeft zelden een zo letterlijke toepassing gekregen.

In tweede instantie en in tegengestelde beweging met de gift van kunst aan iedereen is er de surrealistische poging alles tot kunst te verheffen. De tot dan heersende criteria die voorafgingen aan de artistieke criteria, dus om te bepalen of een bepaald werk al of niet een kunstwerk is en dus als zodanig beoordeeld kan worden, worden overboord gegooid. Dat betekent dat nu alles kunst kan heten, niet alleen het schilderij aan de muur of het gebouw waar het in hangt, maar ook het toilet in dat gebouw of de lamp in het kantoor. Zo kan zelfs het eigen leven aan de meetlat van de kunst worden gelegd. We kunnen oprecht spreken van een *levenskunst*.

Maar het surrealisme heeft toch eigenlijk gefaald? Immers, de meest vooraanstaande leden van de beweging zijn stuk voor stuk zelf aan de muur van het museum terecht gekomen. De grens tussen leven en kunst en daarmee de grens die de mens beschermt van dergelijke esthetische reducties is overeind gebleven, hooguit in haar bestaan bevestigd door de pogingen

van de surrealisten haar te overschrijden. De transgressie die het surrealisme ten uitvoer zocht te brengen blijkt niet goed genoeg doordacht en loopt in de praktijk spaak. Deze transgressie heeft bij de surrealisten niet zoveel aandacht gekregen als Bataille eraan zou wijden. Bataille laat een artistieke behandeling van een menselijk leven zoals de surrealisten dat inzetten allerminst toe. Wanneer we stellen dat Bataille het verschijnsel transgressie, dat bij het surrealisme een rol speelt maar niet verder centraal staat, verder uitwerkt, betekent dat vooral ook dat hij voorbij een dergelijk beoordeelbaar niveau reikt. Het gaat Bataille in de transgressie helemaal niet om wat een omstander ervan zou vinden, het gaat alleen nog maar om de ervaring zelf. Een ervaring die, in tegenstelling tot wat de term 'houding' wel impliceert, minder een actieve keuze is dan iets wat de mens, ondanks hemzelf overkomt.

Terwijl dus het surrealisme een interessant voorbeeld is van een verdieping van wat ik hier de esthetische mens heb genoemd, is de filosofie van Georges Bataille daarop tegelijk een felle kritiek en een onmisbare verrijking. Zijn verkenning van de beweging van de transgressie is daarin van centraal belang. Terwijl het surrealisme lijkt vast te houden aan een zekere individualiteit en daarmee niet helemaal loskomt van de historische constructie die we individu noemen en die we door de moderniteit heen hebben getraceerd tot Descartes, laat Bataille deze zelfde individualiteit tegelijk meer en minder varen. Minder omdat Bataille niet pleit voor een esthetisch *éthos* waar de mens van zijn verplichtingen als individu wordt ontslagen. Meer, precies omdat Bataille de transgressie verder onderzoekt. In de transgressie is er strikt gesproken geen sprake meer van een individu, dat individu lost op in ervaringen. Maar, hoewel daarmee de individualiteit op losse schroeven wordt gezet, komen we tegelijkertijd heel dicht bij wat ik eerder als esthetische *mens* heb omschreven, waar het niet langer om het (ethische, geconstrueerde) individu gaat, maar om de mens in zijn meest directe en onbemiddelde ervaring. De vraag die Bataille ons echter stelt is of we enerzijds wel zo gemakkelijk van een *esthetische* mens kunnen spreken, vervolgens of het idee van een esthetische *mens* zelfs wel overeind blijft. Het begrip esthetiek dreigt veel meer te impliceren dan wellicht mogelijk is. In plaats van echter bij de eerste kritieken het begrip overboord te gooien, kan de surrealistische verkenning van die esthetiek wellicht dienen als speel materiaal waarvan we weliswaar het teveel weghalen, maar niet het geheel weggooien.

Kortom, zowel het surrealisme als Bataille zullen ons het een en ander kunnen vertellen over de esthetische mens. Het surrealisme informeert ons voornamelijk over het *esthetische* van die mens, Bataille helpt ons de *mens* die daarin staat nader te bekijken. Tegelijkertijd kan Bataille rake kritieken leveren om die door het surrealisme bekeken esthetische dimensie op scherp te stellen. Uiteindelijk kunnen beiden op deze manier bijdragen aan een inzicht in een ander of ruimer mensbeeld dan die welke het humanisme aanhangt.

3 Surrealisme en een pleidooi voor een esthetische mens

3.1 Inleiding

Een objectieve historische weergave van het surrealisme is moeilijk te geven zonder ingrijpende keuzes te maken in het te volgen traject. Spreken van het surrealisme via André Breton sluit mensen als Antonin Artaud en Louis Aragon al snel uit, een analyse op individualistisch niveau laat voor de marxistische lijn minder plaats, aandacht voor poëzie en literatuur gaat ten koste van de rol van de schilderkunst, om maar enkele voorbeelden te noemen. Toch zijn dat keuzes die ik hier zal maken, niet in de laatste plaats om de afmetingen van dit onderzoek binnen de perken te houden, maar ook en vooral om een voor dit onderzoek interessante consistentie te kunnen ontwaren. Die consistentie is, gebaseerd op zulke keuzes, een kunstmatige ingreep, ik zal de eerste zijn die dat inziet en erkent. Ik bestudeer het surrealisme vanuit mijn insteek en kom dan ook niet tot een objectieve weergave van het surrealisme, maar tot een door de onderzoeksvraag gestuurde interpretatie van de beweging. Hopelijk kunnen diegenen die een historische precisie verwachten mij hiervoor vergeven.

Het surrealisme, als avant-garde beweging in het Frankrijk (en met name Parijs) van de jaren twintig, kan nauw verwant met de op dat moment in haar hoogtijdagen levende dada beweging worden genoemd. Dada, ontstaan ten tijde van de eerste wereldoorlog, kenmerkt zich vooral door een persoonlijke levenshouding van totale revolte en een daaruit voortkomende afkeurende houding jegens alles wat gevestigde orde mag heten. Dada is nadrukkelijk geen traditionele kunstbeweging en wil juist de grenzen die de kunst van de wereld scheiden ontmantelen. In die zin is dada wel antikunst te noemen. Haar startpunt ligt daartoe niet in de wereld van de kunst maar in de alledaagse wereld, waar de kunst, voorheen een apart terrein, moet worden binnengehaald en (daardoor) ontbonden. Binnen die alledaagse wereld willen de dadaïsten niet alleen de ivoren toren van de kunst neerhalen, zij zoeken ook uiting te geven aan de irrationaliteit die zij in de wereld aantreffen. In de eerste wereldoorlog treffen ze een waanzin aan waar de menselijke redelijkheid geen verklaring voor kan geven, een waanzin die het gevaar dat inherent is aan de rationaliteit pijnlijk voelbaar maakt. De dadaïsten willen de orde en degelijkheid omverwerpen – iets dat hun inziens slechts een aanvaarding van een ontkende realiteit inhoudt, van de absurditeit van het menselijk bestaan.

De in 1924 officieel opgerichte surrealistische groepering, van het begin af aan geleid door André Breton, een vroegere kompaan van dada oprichter en frontman Tristan Tzara, sluit nauw aan bij de hoofdpunten van de dada-beweging. De revolte vormt ook voor de surrealisten een centrale houding in de verhouding tot een establishment, of tot een sociale orde waarin zij zich niet kunnen schikken en waarvan ze het failliet willen aantonen. De revolte is een noodzakelijk verzet, een actieve aanval op het heersende discours. Onder de oppervlakte van dat discours ligt een totale wanorde, een irrationaliteit verscholen, een absurditeit die voortdurend wordt ontkend maar die het fundament van de menselijke conditie en van diens maatschappij vormt.

Maar het surrealisme wil, behalve die eerste negatieve inslag van de revolte, ook een constructief, positief programma opzetten. Terwijl dada zich vooral richt op het ontleden van bestaande systemen en denkwijzen, wil het surrealisme dit verzet kunnen onderbouwen en een enigszins ‘programmatisch’ opgesteld alternatief kunnen bieden voor wat het aanvalt. Het manifest van Breton vormt hiervan het eerste en richtingbepalende handvest.

De inspiratie die Breton aanhaalt grijpt vooral terug op een aantal literaire voorbeelden, zoals de poètes maudits (als Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont en Verlaine) en de romantici (waarvan de poètes maudits een voortzetting zijn maar waartoe ook namen als Chateaubriand, Hugo, Bertrand en Poe kunnen worden gerekend). De traditie van de romantiek geeft aan Breton zulke

elementen als het belang van de eigen beleving, van de droom en de verbeelding, en van de breuk met de 'klassieke' regels en waarden. De zoektocht om het 'onuitdrukkelijke uit te drukken'²⁰ vindt hier haar oorsprong, evenals het belang dat de surrealisten hechten aan de liefde, zij het dat de invulling daarvan soms is verschoven of veranderd.

Maar het surrealisme is geen voortzetting van de romantiek. Uiteindelijk zoeken de romantici teveel naar een verloren ideaal, vereren ze de natuur en kijken uit naar een betere wereld. Voor dat soort idealen is in het surrealisme geen plaats, voor hen is het echte leven het hier en nu.²¹ Bovendien wint mettertijd de roep om revolutie het van de zoektocht naar voorouders en zweren de surrealisten haast alle artistieke inspiratiebronnen af. Lautréamont blijft een uitzondering en is daarmee een werkelijke, erkende voorloper van het surrealisme.²² Maar ondanks deze wens tot radicale originaliteit kunnen de surrealisten de invloed niet ontkennen en loopt het erfgoed van de romantiek als een rode draad door de geschiedenis van het surrealisme heen.

De groep die André Breton om zich heen vormt kent weinig echte stabiliteit en het hele verloop van het surrealisme als organisatie kent vele verwisselingen, verbanningen en verzoeningen. De constante factor is Breton zelf, al kan op een meer algemeen vlak de gedachtegang van het surrealisme ook op andere plaatsen worden gelokaliseerd. Een schisma die bijvoorbeeld al snel de groep parten speelt, is die tussen een sociale en een psychologische tak. Aan de ene kant is er het surrealisme dat zich verbindt met het communisme en dat de eigen rol in het licht van een proletarische revolutie stelt. Aan de andere kant is er het meer psychologische surrealisme dat aan deze politieke dimensie slechts relatieve waarde hecht en op zoek gaat naar de meest persoonlijke, onbewuste kanten van de individuele mens. Beide varianten van het surrealisme blijken gaandeweg moeilijk verenigbaar ondanks de pogingen die Breton langdurig blijft ondernemen om de beide denkrichtingen in het surrealisme samen te houden.

Bovendien leunt het surrealisme bij diens ontstaan goeddeels op het schokeffect. De nieuwigheid blijft gedurende een aantal jaren aan de kant van de surrealisten, onder andere door steeds nieuwe schandalen en door nieuwe leden (schilder Salvador Dalí bijvoorbeeld sluit zich pas tegen het einde van de jaren '20 bij de groep aan) en splitsingen (zoals het vertrek van Aragon en de verstoting van Artaud). Maar mettertijd is nieuwigheid een factor die vervaagt. Het surrealisme vindt na een lang verzet van de surrealisten zelf haar plek in de kunstgeschiedenis, waarmee het fundament van het surrealistische gedachtegoed zich gereduceerd ziet tot een goed doordachte, filosofisch getinte bijlage bij de museumstukken. Uiteindelijk ontbreekt het de surrealisten aan een werkelijk contact met de wereld, een invloed op bijvoorbeeld de politieke, medische of sociale gang van zaken en blijft de maatschappelijke invloed van het surrealisme beperkt tot de muren van musea.²³ Het surrealisme is hierin slachtoffer van haar eigen gezochte marginaliteit.

Maar daarmee is feitelijk alleen van de artistieke resultaten gesproken en wordt het surrealisme in zijn geheel en als gedachtegoed niet helemaal recht gedaan. "Le surréalisme s'est évanoui ? C'est qu'il n'est plus ici ou là : il est partout," constateert Maurice Blanchot.²⁴ De invloed van het surrealisme in de Franse filosofie van de twintigste eeuw is nauwelijks te overschatten en denkers als Blanchot, Foucault en Bataille zelf zijn schatplichtig aan de verkenning van het onbewuste, de aandacht voor het verstotene, de vraag naar de esthetica buiten de kunst, alsook voor diverse andere bijdragen van het surrealisme die in dit hoofdstuk nog ter sprake zullen komen. Hoewel de surrealistische revolutie als zodanig niet heeft plaatsgevonden, heeft het surrealistische erfgoed een plaats in het moderne denken ingenomen. De blijvende

²⁰ M. Nadeau: *Histoire du surréalisme*, pag. 36.

²¹ F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 25.

²² M. Nadeau: *Histoire du surréalisme*, pag. 41.

²³ "Elle aboutit à un échec : le monde continue de vivre comme si les surréalistes n'existaient pas ; les manières de penser et de se comporter sur lesquelles ils voulaient agir électivement ne sont en rien transformées par leur action." M. Nadeau: *Histoire du surréalisme*, pag. 177.

²⁴ M. Blanchot: *La part du feu*, pag. 90.

invloed en het belang van het surrealisme moet misschien niet op een te grootse schaal worden gezocht, maar dat is dan ook niet mijn voornemen. Het gaat mij om het individuele niveau en zo er al in praktijken direct inzetbare conclusies mogen volgen uit mijn onderzoek, dan zullen ook deze conclusies zich voornamelijk beperken tot dat microniveau.

3.2 De surrealistische revolte op macroniveau

De revolte is onmiskenbaar een fundamenteel startpunt van het surrealisme. De geboorte vanuit dada verraadt dit al, de afsplitsing van dada is er vooral een voorbeeld van. In eerste instantie komt deze revolte voort uit een ontevredenheid van de mens met de hem omringende alledaagse wereld. De mens ('ce rêveur définitif'²⁵) kan zich niet neerleggen bij de beperkingen die de wereld van arbeid en materialisme hem opleggen, kan niet berusten in het beperkte bestaan van het subject. Dada riep al op tot een vergelijkbare revolte tegen de wereld, een revolte die voor hen vooral voortkwam uit een confrontatie met de onmenselijkheid van de eerste wereldoorlog en met de vervreemding van de samenleving. Het surrealisme brengt, met het voorstel van de mens als dromer, een nieuw fundament voor een vergelijkbare revolte. In het begrip 'surrealiteit' ligt het idee besloten dat men deze beperkte, objectieve wereld kan ontstijgen en een wereld van directe ervaring kan blootleggen – niet zozeer geheel los van de objectieve wereld maar er op dialectische wijze aan tegengesteld en tegelijk mee in samenhang. De revolte is de noodzakelijke eerste stap op weg naar die surrealiteit: zoals ook in de grot van Plato eerst de ketenen moeten breken alvorens we ons kunnen omkeren en de grot uitkruipen. Nadeau parafraseert Breton heel juist wanneer hij stelt dat "Si le surréalisme repose sur un dogme, c'est bien sur celui de la « révolte absolue, de l'insoumission totale, du sabotage en règle »."²⁶

Zo een revolte toont zich goed toepasbaar op een sociaal, maatschappelijk niveau en dat is dan ook iets wat de surrealisten vrij snel hebben gedaan. Breton geeft in zijn tweede manifest te kennen dat de gehele maatschappij ingrijpend dient te worden aangepakt en afgebroken: "tous les moyens doivent être bons à employer pour ruiner les idées de *familles*, de *patrie*, de *religion*."²⁷ Al welhaast vanaf het begin wijzen zij erop dat hun revolte ook wel een revolutie is, en dat die revolutie ook een sociale en politieke kant heeft. Met dat idee van revolutie zoeken de surrealisten een toenadering tot het communisme. Deze toenadering is niet vreemd, aangezien de communisten een revolutie nastreven waarin de heersende bourgeoisie het te overwinnen obstakel is voor de bevrijding van de arbeiders van de overheersing die op hen wordt uitgeoefend. De surrealisten richten zich tegen een gelijksoortige overheersing van een elite over de gewone mens en zien hun revolutie dan ook gemakkelijk in het licht van de communistische revolutie.²⁸

De surrealisten plaatsen de revolte in de basis van hun positie en filosofie. Die revolte heette bij dada totaal en ook de surrealisten spreken van een totale revolte, een verzet tegen overheersende instanties en waarden, tegen de actuele moraal en levensinstelling. Het surrealisme ziet zich in deze zin als een 'anticultuur', waarin de opdracht erin bestaat de mens te bevrijden van dergelijke invloeden die hem hebben afgesneden van de wereld van de 'surrealiteit', hem

²⁵ A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 13.

²⁶ M. Nadeau: *Histoire du surréalisme*, pag. 123-124.

²⁷ A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 77. Cursiveringen in citaten bevinden zich in de brontekst, tenzij anders vermeld.

²⁸ "Par la faute de l'État capitaliste, l'homme n'est pas seulement opprimé et limité, mais il se voit autrement qu'il n'est, il prend pour des questions essentielles les problèmes suscités par les déformations sociales [...]" M. Blanchot: *La part du feu*, pag. 100.

hebben opgesloten in ‘une carapace épaisse et dure’²⁹. Het surrealisme trekt ten strijde tegen de subjectivering van de mens, oftewel tegen de systemen die de mens van hemzelf vervreemden en hem tot een subject in zichzelf en in de wereld maken. De communistische revolutie zoekt naar een vergelijkbare bevrijding van de mens van zijn ketenen van de arbeid en de kapitalistische wereld.

Maar er zijn ook diepgaande verschillen die veel (niet alle!) surrealisten ervan zullen weerhouden in het communisme op te gaan en wat van het surrealisme een gespleten filosofie maakt. Zo is er ten eerste de visie van de mens als arbeider. De communisten zoeken weliswaar de overheersende bourgeoisie omver te werpen, maar door de mens te reduceren tot arbeider ontstijgen ze niet het materialistische paradigma waarin de bourgeoisie heerst. De arbeid blijft voor de communisten de essentie van de mens, zij zoeken slechts de kapitalistische verslaving van de arbeider tegen te gaan. Maar een bevrijdde arbeider blijft in zekere zin een arbeider en daarmee blijft de subjectivering als onderwerpingsvorm van de mens aan de materialistische en historische wereld bestaan. Het surrealisme zoekt ook deze reductie van de menselijkheid af te schaffen en de subjectivering te ontmantelen.

Een tweede problematische oppositie die zich tussen de surrealisten en de communisten bevindt, is het offer dat de communistische revolutie eist. De revolutie is een beweging die haar heil zoekt in een te bewerkstelligen toekomst. Ze leidt naar een betere wereld, maar om daar te komen, kunnen in het heden offers worden verlangd – in het bijzonder van het individu. Het gemeenschappelijk goed heeft immers voorrang op individuele belangen. De surrealisten zijn niet bereid hun individualiteit op te offeren in het belang van de revolutie; hun revolte bevindt zich juist op het individuele niveau.³⁰

Hoewel het politieke surrealisme dus verschilt van het communisme, wegen de overeenkomsten voldoende mee om te maken dat de surrealisten lange tijd toenadering zoeken tot de communisten. Zo ontmoet Breton Trotski in Mexico, verlaat Aragon de surrealisten om zich tot het communisme te ‘bekeren’, en toont het uitgeweken surrealisme in Amerika tijdens de tweede wereldoorlog een uitgesproken politieke agenda. Daarmee blijkt in ieder geval dat de revolte van de surrealisten niet een wereldvreemd individualistisch project van een paar ingewijden is. De revolte is een revolte tegen de maatschappelijke subjectivering en wordt dan ook op dat niveau uitgedragen. Hoewel... Met die twijfel komt een tweede verschil tussen de surrealisten en de communisten naar voren, dat is het verwijt dat de communisten maken, namelijk dat de surrealisten, als het erop aan komt niet tot actie overgaan maar blijven hangen in grootse woorden en weinig daden. De communisten zoeken aansluiting bij alle mensen, terwijl het surrealisme, door zich vooral via de kunst te profileren, slechts gehoor vindt bij een kleine (ja veelal bourgeois) minderheid.

Een andere revolte die we aantreffen op het macroniveau, is de revolte tegen religie. In eerste instantie neemt deze revolte het op tegen de regulerende functie van de kerk als instantie, zoals ook het communisme in navolging van Marx de religie als bedwinging van het volk ziet. Het is vooral de institutionele religie die teveel bepaalt hoe mensen moeten leven en zijn, die hen tot subject maakt. De surrealisten willen deze bepaling van de mens van bovenaf koste wat kost bestrijden.

Daarmee is de revolte tegen de religie vervolgens te interpreteren in de lijn van de door Nietzsche verklaarde dood van God. Het gaat in dit geval om de totale vrijheid en verantwoordelijkheid die de mens dient te nemen in een wereld bevrijd van religie en het universele. De dood van God, dat betekent tegelijkertijd de radicale vrijheid van de mens in diens zelfbepaling – een vrijheid die, zo weten we nu wel, niet alleen een winst is, maar vooral ook een

²⁹ M. Nadeau: *Histoire du surréalisme*, pag. 179.

³⁰ “Si André Breton et quelques autres ont finalement rompu avec le marxisme, c’est qu’il y avait en eux quelque chose de plus que le nihilisme, une seconde fidélité à ce qu’il y a de plus pur dans les origines de la révolte: ils ne voulaient pas mourir.” A. Camus: *L’homme révolté*, pag. 126.

verantwoordelijkheid. Door God te ontkennen, zo stelt Blanchot, toont de mens zich als ‘oneindige macht tot negatie’, oftewel als fundamentele openheid en oningevuldheid.³¹ De essentie van de mens is niet meer. Deze oningevuldheid vereist niet alleen de revolte om haar te bewerkstelligen, de revolte toont zich tevens onuitputtelijk. De mens is een negativiteit ‘sans repos’, aldus Blanchot, met andere woorden zijn revolte, de dood van God en de creatie van de mens is een dynamiek die geen eindstadium kent.³²

Deze revolte tegen de religie en de onderliggende loskoppeling van het transcendente maakt de stap naar de kunst en de levenskunst begrijpelijker. Immers, als het goede niet meer in een hemel of een hiernamaals ligt besloten, zal het wel op aarde te vinden moeten zijn. Het ware is met de religie afgeschaft, het goede wordt relatief en betrokken op wereldse zaken; het schone blijft nog over in deze totale relativiteit.³³ De kunst wordt dan ook een domein waar de mens zich toe kan wenden. Het eigen leven, onderworpen aan de totale vrijheid van een bestaan na het verdwijnen van de metafysica, wordt eveneens object van esthetische waardering, en de levenskunst wordt een reëel onderzoeksterrein. Daarmee komen we aan bij het microniveau.

3.3 De surrealistische revolte op microniveau

Alquié merkt op dat de sociale revolte tegen de religie niet zozeer tegen die religie is gericht, maar dat in de ogen van de surrealisten het christelijke godsideaal een belemmering vormt voor de persoonlijke ontwikkeling van de mens en dat de houding van revolte uiteindelijk een wens tot vernietiging is van alles wat de mens afremt in de volledige ontplooiing van diens zijn en kunnen.³⁴ Sociale revolte is dus in zekere zin een praktische uitwerking van een meer fundamentele individuele revolte. Daarin is de revolte een houding, een attitude die de surrealisten zelf al aannemen en vervolgens uitdragen en voorstellen. Het surrealisme trekt vooral ook ten strijde tegen het geconstrueerde individu.

Zoals op het niveau van de sociale revolte de aanval werd geopend op de invloed van onder meer de klassenmaatschappij en religie, zo wordt in de revolte op het individuele niveau dit verzet veralgemeeniseerd naar een afkeur van alle invloed op de mens van buiten- of van bovenaf: “le surréalisme réduit l’homme à soi et rejette tout ce qui le transcende.”³⁵ De direct volgende

³¹ “Il y a cependant dans la négation de Dieu une affirmation, et justement l’affirmation qui traverse toute l’existence et la pensée de Nietzsche, celle que Dieu rend impossible et conteste infiniment et qui pour cette raison n’en a jamais complètement fini avec Dieu. Cette affirmation, c’est celle de l’homme comme puissance infinie de négation, pouvoir d’être toujours égal à ce qui le dépasse, autre qu’il n’est, différent de soi, c’est l’insatisfaction sans mesure et sans limites, la contestation devenue passion et volonté de sacrifice, c’est, contre toutes les formes d’être, la révolte, unie à la recherche d’une forme d’être capable de mettre cette révolte en danger et de la relancer à nouveau. La négation de Dieu est donc bien liée à quelque chose de positif, mais ce positif est l’homme comme négativité sans repos, pouvoir de nier Dieu sans fin : liberté.” M. Blanchot : *La part du feu*, pag. 285.

³² “[...] l’homme total n’est pas à chercher, maintenant, dans les déchirements et les désordres de la société capitaliste, il n’est pas à connaître, il est à faire (La phrase célèbre de Marx : « Les hommes n’ont fait jusqu’ici qu’interpréter le monde de différentes manières, il s’agit maintenant de le transformer » a été tournée et retournée sous toutes ses coutures par les surréalistes). Quand la dialectique sera à son terme, alors la conscience sera tout entière présente à elle-même ; avec la société sans classe, elle se réalisera et se verra dans sa totalité.” M. Blanchot: *La part due feu*, pag. 99.

³³ “Car l’homme moderne, quand il a perdu la foi religieuse, et la compréhension métaphysique, est conduit à faire de l’art une vie, à demander à la beauté le sens de son destin.” F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 197-198.

³⁴ “De fait, la révolte surréaliste, si elle fut morale en son essence, se présenta souvent comme une sorte de fureur sacrée. [...] Le principe du refus surréaliste est affectif et vécu, il est protestation de l’homme tout entier, et décision de détruire ce qui le contraint et le limite.” F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 72-73

³⁵ F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 209.

uitdaging is ook in de mens zelf die invloed uit te schakelen die hem verhindert naar een 'surrealiteit' te reiken, dat wil zeggen de rationaliteit. Het surrealisme werkt hier de ontmanteling van de rationaliteit die al bij dada naar voren was gekomen verder uit en geeft er een positieve werkelijkheid aan, dat van het onredelijke zijn van de mens, zijn dromen, zijn verlangens, zijn onbewuste. Op den duur voegt zich hier de expliciete invloed van het werk van Sigmund Freud bij, waar het ego een censurerende rol speelt ten opzichte van het fundamentele onbewuste, kern van de mens. Breton hoopt in de psychoanalyse een wetenschappelijke bondgenoot te vinden die, zo meent hij, "ne vise à rien moins qu'à expulser l'homme de lui-même, et dont j'attends d'autres exploits d'huissier."³⁶ Breton wil, met andere woorden, flink schoon schip maken in de mens zelf, de almacht van de orde en het denken openbreken en het daaronder liggende onbewuste naar boven brengen en tot menselijke essentie verheffen. Getuige zijn eigen levensinstelling, zoals hij in *Nadja* verwoordt: "j'adore cette situation qui est, entre toutes, celle où il est probable que j'eusse le plus manqué de *présence d'esprit*."³⁷

In zekere zin kan het werk *Nadja* van André Breton worden gezien als een poging deze levensinstelling te schetsen, in de vorm van het personage Nadja. Nadja is, in de ogen van Breton, de surrealistische mens bij uitstek. En het meest karakteristieke omtrent Nadja is misschien wel de genoemde afwezigheid van geest die Breton nastreeft in zijn omgang met haar en in zijn beschrijving van het beleefde. En zoals Nadja voor Breton een voorbeeldfunctie vervult, een soort ideaal toont, zo nemen de surrealistten zelf ook dikwijls een soort rol aan die zou moeten dienen, enerzijds als te volgen voorbeeld, anderzijds als gewilde provocatie. De communisten hadden hierin gelijk dat de surrealistische revolutie een revolutie van enkelen was, aangezien een individuele revolte zoals de surrealistten die opzetten alleen door een kleine minderheid *kan* worden onderhouden. Paradoxaal genoeg hebben de surrealistten een gemeenschap nodig om tegenaan te kunnen schoppen. Ze kunnen wat dit betreft vergeleken worden met de klassieke cynici, die hun filosofie alleen op de agora konden uitoefenen. Als niemand zich afvroeg waarom Diogenes met een lantaarn rondloopt, zou het cynisme geen bestaan hebben gehad. Als niemand zich afvraagt wat de surrealistten willen zeggen met hun gedrag – en met hun kunst natuurlijk – dan verliest het een goed deel van haar kracht.

Op die manier is de individuele revolte ingebed in de sociale context als tegelijk een doelwit om te zoeken te veranderen en een achtergrond om zich tegen te kunnen afzetten. Het gaat daarbij steeds om een verzet tegen wat Breton ziet als een verarming van menselijke mogelijkheden. In de context van de kunst en in het bijzonder van de literatuur verzet Breton zich op één van de eerste pagina's van zijn eerste surrealistisch manifest tegen de realistische roman: "l'attitude réaliste [...] m'a bien l'air hostile à tout essor intellectuel et moral. Je l'ai bien en horreur, car elle est faite de médiocrité, de haine et de plate suffisance."³⁸ Dit oordeel op het gebied van de literatuur kan meer in het algemeen in de houding van de revolte worden gelokaliseerd: de surrealistische revolte is een moreel en intellectueel verzet tegen het realisme en tegen het iets boven de geciteerde passage eveneens veroordeelde materialisme.

De revolte in religieus opzicht concentreert dit verzet tegen wat we vrij algemeen het sacrale kunnen noemen: het sacrale heeft in het ideaal van het surrealisme geen plaats. Onder het sacrale kunnen we hier verstaan een domein dat apart van de mens en diens realiteit bestaat maar waartoe de mens zich kan en zou moeten verhouden. Het sacrale, dat is het transcendente. Het surrealisme, door zich tegen religie te verzetten, onderschrijft een mensbeeld waarin het sacrale is afgeschaft en de menselijke realiteit alomvattend is geworden.

³⁶ A. Breton: *Nadja*, pag. 24.

³⁷ A. Breton: *Nadja*, pag. 41.

³⁸ A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 16.

De revolte is in eerste instantie een negatieve instelling: destructie staat voorop, en er lijkt geen plaats te zijn voor een positieve bodem.³⁹ Maar daarin ligt het essentiële verschil tussen de surrealisten en hun dadaïstische voorgangers: het surrealisme wil precies met deze naam een alternatief in de revolte besluiten. Het surrealisme is op zoek naar een samenhang tussen de vernietiging van de revolte en de creatie van en in een 'surrealiteit'. De surrealisten willen niet zomaar het alledaagse, objectieve individu en diens context van subjectivering vernietigen, ze willen het doorbreken en overstijgen om naar een completer, nieuw mensbeeld te komen.⁴⁰

3.4 De surrealistische inspiratie

De aanleiding van de vorm van het surrealisme als beweging van revolte kan te vinden zijn in de omstandigheden van de eerste helft van de twintigste eeuw (wereldoorlog, dada), de oorsprong van de inhoud of geest van het surrealisme grijpt terug op een verder verleden, een verleden dat dada nog zocht te ontkennen of te vernietigen. Het surrealisme wil, zoals al gezegd, juist ook een positieve geest uitdragen. Tenminste twee elementen staan daarin centraal: ten eerste de droom en de verbeelding, ten tweede het toeval.

3.4.1 Droom en verbeelding

Over het geheel genomen toont het surrealisme zich een erfgenaam van de romantiek. Breton zelf geeft een kleine opsomming van schrijvers, dichters en andere mensen die volgens hem voorlopers van zijn surrealisme zijn.⁴¹ In de lijst komen verscheidene uitgesproken romantici voor, alsook de eraan verwante 'poètes maudits'. Het belang van het perspectief van de mens zelf is een eerste zeer algemeen erfstuk, de waarde van menselijke vrijheid is daaraan verbonden. Zoals de romantici vóór hen vertrekken de surrealisten vanuit het eerste persoonsperspectief van de vrije mens in de wereld, waarbij die mens wordt gezien als verlangend wezen, met behoeften en begeerten. Dat verlangend wezen vormt het antropologische startpunt.

Binnen dat kader nemen de surrealisten het belang van menselijke dromen en van de rol van de verbeelding over en maken er het leidende principe van. De rol van de droom past uitstekend in het genoemde eerste persoonsperspectief, het is immers iets wat in principe losstaat van de alledaagse materiële wereld. De droom is de stem van het diepste menselijke onbewuste, het eigen ik dat zich aan een passief individu opdringt. Deze opvatting van de droom doet natuurlijk denken aan het werk van Sigmund Freud. Breton was al in 1917 voor het eerst in aanraking gekomen met technieken van droomduiding en andere verkenningen van het onbewuste, en in zijn eerste surrealistisch manifest verwijst hij al naar Freud. Maar de surrealisten zoeken niet de droom te gebruiken om onbewuste driften bloot te leggen en daarmee allerlei menselijke kwalen te verbeteren, zij willen de wereld verrijken met die driften, zij willen de persoonlijke werkelijkheid die zich in de droom toont voegen bij de objectieve werkelijkheid die ons omringt om tot een 'surrealiteit' te komen.

In de surrealistische praktijken zien we dan ook dat de droom een centrale plaats inneemt. Het opschrijven van dromen, de centrale plaats van het verlangen, de verwerking van

³⁹ "La révolte pure [...] est métaphysique, et ne saurait conduire, si elle ne se laisse pas canaliser par l'espoir d'un autre monde, qu'à opposer à notre univers une réalité qui n'est pas, et ne saurait être un monde." F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 97.

⁴⁰ "Dans la révolte totale, et aussi dans la conscience révolutionnaire, que les surréalistes font leur, se mêlent nécessairement création et destruction, amour et haine, jalousie et sens de la justice, générosité et cruauté : la révolte ne peut alors se justifier tout à fait, se tirer au clair, ou coïncider avec soi : elle ne peut que se vivre." F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 71-72.

⁴¹ A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 37-38.

droomachtige beelden in beeld en schrift, we zien het allemaal in de surrealistische kunst naar voren komen (bijvoorbeeld de film 'Un chien andalou', een korte film van 15 minuten van de hand van Dali en Luis Bunuel. Het script, en zelfs het idee om een film te maken, is gebaseerd op dromen van de beide auteurs⁴²). Met name in de artistieke expressie waar deze het medium van de taal bezigt hopen de surrealisten een plaats voor de droom te kunnen inruimen. Zoals dromen vaak zijn opgebouwd uit componenten van de werkelijkheid die door het onbewuste op 'herordende' wijze tot ons komt, zo proberen de surrealisten in de diverse talige uitingsvormen tegelijk het onbewuste aan het woord te laten en daarin componenten van de werkelijkheid laten doorgalmen. Een surrealistisch verhaal of gedicht is niet ontdaan van enige betekenis (zoals bij dada vaak wel het geval was), maar de betekenis van de woorden en van passages wordt geproblematiseerd. Schoonheid gedefinieerd als "la rencontre fortuite sur une table de dissection d'une machine à coudre et d'un parapluie"⁴³ is niet geheel ontdaan van betekenis, de woorden verwijzen wel degelijk naar realiteit, maar de samenhang, de logica van de verwijzing naar de realiteit wordt ontmanteld; de *zijn* verdwijnt uit de zin. Zo verwijst het surrealistisch schrijven niet langer naar de objectieve realiteit, waar paraplu's in de gang en naaimachines in de kast staan, maar naar een persoonlijke realiteit, een droomrealiteit, waar deze twee elkaar kunnen ontmoeten – op een operatietafel – en daarmee de definitie van schoonheid geven. In het werk van de Comte de Lautréamont herkennen de surrealisten een geslaagde poging de droom tot uiting te brengen in een eigen taal die toch taal is gebleven. Die weg willen zij volgen en volwaardig tot bloei laten komen.

Deze poging de droom in de taal te plaatsen maakt gebruik van de verbeelding, het voornaamste instrument in deze praktijk. De verbeelding valt in de taal de logica van de meest rationeel aandoende kunstvorm en het meest typerende instrument van de menselijke rede aan; het toonbeeld van de surrealistische revolutie. De menselijke verbeelding legt de verbinding tussen de droom als inspirerende bron en het menselijk handelen. Via deze weg zijn de surrealisten erop uit hun dromen een plaats in en invloed op de wereld en op de eigen individualiteit te verschaffen. In navolging van de romantici is het de verbeelding die het voor de dromende mens – en dus diens verlangens – mogelijk maakt om zich actief in de wereld te plaatsen, om te handelen. Terwijl de droom een op zichzelf passieve blik in ons innerlijk geeft, is de verbeelding het werktuig dat de mens actief kan aanwenden om die dromen in de wereld te plaatsen, om de verbinding met de objectieve werkelijkheid te bewerkstelligen. Voor enige inperking is er geen plaats, de verbeelding moet vrij haar gang kunnen gaan.

Overigens heeft de verbeelding een dubbele taak, afhankelijk van de positie waarin men zich bevindt, die van kunstenaar of van waarnemer (waarmee allerm minst gezegd is dat deze twee rollen gescheiden zijn: dezelfde persoon kan achtereenvolgens maker en toeschouwer zijn, tweemaal een beroep doend op zijn verbeelding). In de eerste plaats is het het gereedschap dat de surrealist zichzelf geeft in zijn aanval op het om hem heen bestaande discours en in zijn poging door de 'ontordening' de droom van het zelf te tonen. Ten tweede is het de verbeelding die de interpretatie van een werk en de ontdekking van diens inherente ordening mogelijk maakt. Wanneer de verbeelding binnenin de taal vrij spel krijgt en de logische ordening van de taal openslaat, verschijnt een noodzakelijkheid in het toeval, maar van de hand van de verbeelding en door diezelfde verbeelding te ervaren, als een spiegel waarin het zichzelf terugvindt.

3.4.2 Toeval

Een tweede centrale erfstuk van de romantiek is het toeval. De verbeelding is een in de mens gelegen houding tot de wereld, het toeval is in de eerste plaats als het ware de houding van die wereld tot de mens die het als zodanig interpreteert. De surrealisten nemen vaak een passieve

⁴² Robert Short: commentaar bij *Un chien andalou*.

⁴³ Comte de Lautréamont: *Les chants de Maldoror*, pag. 297.

houding aan, zoals in hun 'écriture automatique' of in hun bioscoopbezoeken in Parijs, om op die manier het toeval zijn vrije beloop te laten. Zo laat Breton zich ook zelf leiden door het toeval, niet alleen in zijn ontmoeting met Nadja, maar ook in zijn beschrijving ervan.⁴⁴ Deze overgave aan wat de menselijke controle te buiten gaat, aan wat we niet kunnen beheersen of bevatten, is een navolging van de romantische overgave aan de natuur of aan de hogere machten.

Later zou Breton omtrent dit voorbeeld verklaren dat het toeval de mens in staat stelt een anders onzichtbaar blijvende noodzakelijkheid aan het licht te brengen.⁴⁵ Deze onderliggende noodzakelijkheid is wat onder meer Alquié doet vermoeden dat er uiteindelijk toch een transcendente dimensie aan het surrealisme ten grondslag ligt. Mijns inziens is het echter niet een noodzakelijkheid die vooraf, buiten de mens om, vastligt, maar een ervaring van noodzakelijkheid die zich aan het bewuste individu opdringt wanneer hij zichzelf en zijn sturende invloed op gebeurtenissen uitschakelt. Niet een objectieve noodzakelijkheid, maar een *als objectief ervaren* noodzakelijkheid. Die noodzakelijkheid toont niet zozeer een occult transcendentalisme, als wel de organiserende kracht van het onbewuste, die bovenkomt zogauw het denkende individu de rug heeft gekeerd. De hierboven aangehaalde omschrijving van de Comte de Lautréamont van schoonheid in een serie ogenschijnlijk lukraak gekozen bewoordingen illustreert waar Breton op doelt: een kunstwerk dat is bereikt door het toeval haar werk te laten doen en uiteindelijk een welgevormd geheel aan te treffen. Een dergelijk werk is tegelijk authentiek en opent een wereld waar het onbewuste de taal als logisch instrument en kader heeft weten te overstijgen.

Het belang dat de stad Parijs had voor Breton is bekend.⁴⁶ De passiviteit die hij zelf tegenover de invloed van de stad behoudt, om vervolgens die invloed ten volle te ondergaan is feitelijk de oorzaak van de gebeurtenissen die tot het werk *Nadja* leiden. Het vormt de illustratie van de onbepaaldheid van de mens in de hem omringende wereld, van de openheid waartoe de surrealisten oproepen om van daaruit de menselijke authenticiteit te vinden. We zijn hier niet ver verwijderd van de later centrale existentialistische stelling van Sartre dat "l'existence précède l'essence".⁴⁷ Alquié ziet in deze openheid van de surrealistische antropologie een vraag waarop geen antwoord wordt gegeven, een 'absence de réponse'.⁴⁸ In deze open vraag krijgt ook de wereld geen vooraf gegeven rol: ook zij blijft in eerste instantie open, oningevuld. Zo ontstaat er een wisselwerking tussen mens en wereld, waarin de wereld vorm geeft aan de mens door hem mogelijkheden te geven en de mens aan de wereld door zijn handelingen en betekenisgevingen – zoals ook Breton betekenis geeft aan Parijs en aan Nadja. Hiermee is de mens tegelijkertijd leeg

⁴⁴ "Je n'ai dessein de relater, en marge du récit que je vais entreprendre, que les épisodes les plus marquants de ma vie *telle que je peux la concevoir hors de son plan organique*, soit dans la mesure même où elle est livrée aux hasards." A. Breton: *Nadja*, pag. 19.

⁴⁵ "La notion de hasard objectif apparaît pour la première fois dans *Les vases communicants* : « La causalité ne peut être comprise qu'en liaison avec la catégorie du hasard objectif, forme de manifestation de la nécessité. » C'est une conférence de Breton donnée à Prague en 1935 qui donne de ce concept la meilleure définition : « l'attention qu'en toute occasion je me suis pour ma part efforcé d'appeler sur certains faits troublants, sur certaines coïncidences bouleversantes dans des ouvrages comme *Nadja* [...] a eu pour effet de soulever, avec une acuité toute nouvelle, le problème du hasard objectif, autrement dit de cette sorte de hasard à travers quoi se manifeste encore très mystérieusement pour l'homme une nécessité qui lui échappe bien qu'il l'éprouve vitalelement comme nécessité. » Il s'agit donc d'un hasard qui a la forme de la nécessité, même si la conscience et la raison ne peuvent l'expliquer." Michel Meyer: *Nadja (dossier)*, pag. 204-205.

⁴⁶ Zo merkt hij op dat "On peut, en attendant, être sûr de me rencontrer dans Paris, de ne pas passer plus de trois jours sans me voir aller et venir, vers la fin de l'après-midi, boulevard Bonne-Nouvelle entre l'imprimerie du *Matin* et le boulevard de Strasbourg. Je ne sais pourquoi c'est là, en effet, que mes pas me portent, que je me rends presque toujours sans but déterminé, sans rien de décidant que cette donnée obscure, à savoir que c'est là que se passera *cela*." A. Breton: *Nadja*, pag. 36.

⁴⁷ J.-P. Sartre: *l'existentialisme est un humanisme*, pag. 21. Overigens is de hele problematiek van de verhouding tussen het al dan niet passieve zingevende individu in een zich opdringende wereld terug te vinden in de verhouding tussen het en-soi en het pour-soi in zowel *L'être et le néant* als het latere *Critique de la raison dialectique*, een aanwijzing dat deze vragen een grote invloed op de verdere twintigste eeuw hebben gehad.

⁴⁸ F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 150.

en machtig, overgeleverd aan de wereld en in de unieke positie haar geheel vorm te geven als toevallig op hem toekomend.⁴⁹

Het surrealisme toont wat betreft het toeval echter ook een fundamentele breuk met de erfenis van de romantiek. Voor de romantici bestaat de hoop en verwachting van een hogere orde, buiten de mens. Dat kan de natuur zijn, of een godsidee, of een ander transcendent begrip waaraan de mens is overgeleverd en die hij kan hopen te raken of bereiken. In het surrealisme is voor een dergelijke transcendentie geen plaats: er is slechts de mens in de wereld en daarmee moet hij het doen. De rol van de droom en de verbeelding is daarin primair, het toeval is slechts een benaming voor de actieve passiviteit die de surrealist in de wereld kan aannemen, namelijk dat de werking van die wereld op de mens toevallig is, dus juist niet geordend door enig transcendent principe.

3.5 Het surrealisme tussen transcendentie en immanentie

Men kan denken dat er toch een soort transcendentie schuilt in het surrealisme, zoals Alquié vermoedt.⁵⁰ De ontwikkelingen die Breton in *Nadja* beschrijft zouden dit vermoeden kunnen versterken: er lijkt immers sprake te zijn van een soort te ontdekken en te volgen plan, een ontwerp waaraan de ontmoeting tussen Nadja en Breton gehoorzaamt en die Nadja zelf uitdraagt en zou onthullen. Is er dan, voor de surrealist, zoiets als een mensoverstijgende ordening die, wellicht niet teleologisch bepaald en voorafgaand aan de menselijke existentie, daar toch bovenuit stijgt en waaraan de mens onderworpen is? In zekere zin is dit het geval. De rol die de surrealist aan het toeval toedelen is niet vrijblijvend maar dient om vervolgens een coherent verhaal te vormen, om in de existentie een zekere harmonie te tonen. De surrealist geven zich niet over aan de totale chaos zoals dada deed. Maar die ordening is niet transcendent. Er is geen goddelijke of bovenmenselijke macht die de ordening aanlegt, en de wereld zelf is ook niet het ordenend principe: dat is de mens die de wereld ervaart en er zin aan verleent.⁵¹ In plaats van transcendentie is er dan ook veeleer sprake van immanentie, zoals Breton zelf benadrukt.⁵² De bron van deze immanentie is het verlangen, een in de mens zelf werkzaam principe dat zich niet boven ons bevindt maar binnenin ons. De surrealiteit waarnaar het surrealisme streeft is niet, zoals Alquié beweert⁵³, een metafysische werkelijkheid waarnaar de mens zich richt, maar een immanente levenswortel die de mens naar boven stuwt, voorbij de grenzen van zijn gefixeerde individualiteit. Nogmaals in vergelijking met de parabel van de grot van Plato: deze laatste beschrijft en zoekt de werkelijke, transcendente wereld waarnaar de filosoof op kan klimmen. Breton en de surrealist houden zich hier in het geheel niet mee bezig, schrijven zowel de wereld binnenin de grot als daarbuiten af als vastliggende leefwerelden, en richten zich

⁴⁹ “Breton, voulant récupérer tous les pouvoirs de l’homme, voulant ne renoncer à rien de la réalité humaine, établit ici que l’homme est interrogation et, comme on l’a dit après lui, mise en question du Monde et de lui-même.” F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 149. Even later voegt hij toe: “Ce qui éclaire les choses, c’est l’homme, et il ne les éclaire que parce qu’il n’est pas chose, mais absolue disponibilité.” Pag. 152.

⁵⁰ “Le surréalisme, qui refuse tout au-delà distinct de ce monde, et professe une doctrine d’immanence, n’en est pas moins, en ce qu’il disqualifie le Monde objectif, le messenger de quelque transcendance.” F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 10.

⁵¹ “Notre destin, et les images qui le signifient, continuent sans doute à s’imposer, comme du dehors, à notre conscience claire. Ils n’en émanent pas moins d’un moi fait de désirs, et cette « image » qu’est « ma vie » exprime ma personnalité profonde, et ma spontanéité individuelle.” F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 179.

⁵² “Un « au-delà » fallacieux qui, à plus ample informé, s’avère, comme on l’a fort bien dit, n’être d’ailleurs qu’un « en-deça ».” A. Breton: *L’amour fou*, pag. 76.

⁵³ “La vérité qu’il énonce est, par là, métaphysique, et ce n’est point hasard si les mots sur-réalisme et métaphysique ont la même structure.” F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 61.

daarentegen op de opgang van de van zijn ketenen bevrijdde mens zelf. Breton maalt niet om de eeuwige vormen en de zon van de waarheid zoals Plato, hij denkt enkel aan de blik van de mens. In de diskwalificatie van de objectieve wereld ligt tegelijk de diskwalificatie van een transcendente wereld.

Het sacrale wordt hiermee ook buiten spel gezet. Wanneer er geen transcendente dimensie in de wereld bestaat, betekent dat ook dat er geen transcendentie in de mens zelf ligt opgesloten. De surrealistische antropologie, met andere woorden, laat geen domein toe dat buiten de mens bestaat, waartoe de mens geen toegang heeft. Die toegang, zoveel is duidelijk, vindt niet plaats via de gebaande wegen van de rationaliteit of de reflectie, maar dat wil niet zeggen dat er geen wegen zijn. Het sacrale, als apart domein waarin zich datgene bevindt wat zich niet tot het menselijke bestaan laat herleiden, heeft in het surrealistische systeem geen plaats.

3.6 Mensbeeld

De concepten van revolte en inspiratie geven een goed beeld van de surrealistische antropologie. Enerzijds is er de afbraak van de ratio en van de sociale en psychologische constructies. De surrealisten verzetten zich niet simpelweg tegen wat er is, dat verzet laat zich plaatsen als cruciale stap in de vormgeving van de hele mens. Subject, individu, we zijn het in zekere zin wel, maar we worden opgeroepen het af te breken en de rationaliteit van haar almacht te ontdoen – zonder haar echter geheel overboord te gooien. Zo blijven de surrealisten zich bedienen van de taal, bij uitstek een instrument van de ratio. De revolte is een antithese die de weg bereidt naar een voorgestelde synthese, de surrealiteit, waarin de ‘hele mens’ tot stand kan komen. De impliciete wetenschap van de onmogelijkheid dit eindpunt te bereiken, een erfenis van de romantiek⁵⁴, leidt enerzijds naar een institutionalisering van of identificatie met de revolte, anderzijds naar de ironie waarvan de surrealistische praktijk herhaaldelijk getuigt.

De inspiratie, geput vanuit de traditie van de romantiek, geeft een zekere constructieve richting in en aan de afbraak. Het gaat er de surrealisten in de afbraak van het individu om de mens die zich daaronder bevindt naar voren te brengen. Dat is een mens van verlangens, die zich uit in dromen en verbeelding. Die verlangende mens bevindt zich in een wereld die is ontdaan van metafysische kaders, maar die, in die leegte, juist blijkt te gehoorzamen aan het toeval. De onbepaaldheid, de voorrang van de existentie – in het absolute heden, ‘dans l’immédiat’, aldus Alquié⁵⁵ – waar de rol van het toeval van getuigt, is voor de surrealisten niet een geheel ongeleid projectiel. De richting die de mens geeft aan zelf en wereld wordt gestuurd door wat zij in de grond van de mens als onuitwisbaar maar dikwijls verborgen herkennen, namelijk datzelfde verlangende zelf. De mens is een zingevend wezen en de zin die het geeft is zelf niet ongefundeerd. Maar in plaats van een bedacht, weloverwogen fundament is het een fundament van dromen, van verbeelding, van persoonlijke spontaniteit in het handelen en van verlangens.⁵⁶ De surrealistische identiteit, als entiteit, is een illusie. De mens heeft de unieke vrijheid zichzelf geheel vorm te geven zoals hij dat zelf wil – en ook die wil, de menselijke verlangens, zijn niet vooraf gegeven, maar krijgen vorm in interactie met een ratio en met een wereld waarin we geworpen zijn. In de grond is de surrealistische identiteit een lege huls, klaar om gevormd, gevuld te worden.

⁵⁴ J. de Mul: *Romantic Desire in (Post)modern Art and Philosophy*, pag. 9.

⁵⁵ F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 152.

⁵⁶ “Notre destin, et les images qui le signifient, continuent sans doute à s’imposer, comme du dehors, à notre conscience claire. Ils n’en émanent pas moins d’un moi fait de désirs, et cette « image » qu’est « ma vie » exprime ma personnalité profonde, et ma spontanéité individuelle.” F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 179.

Hiermee komen we bij de kern van de surrealistische antropologie, waarin de opdracht luidt dat “il faut reconnaître l’homme vrai, son esprit aux pouvoirs innombrables, ses désirs infinis.”⁵⁷ Het surrealisme heeft zich de opdracht verleend deze ‘pouvoirs’ te ontplooiën en de ‘désirs infinis’ tot uiting te laten komen en een leidinggevende functie in het leven te verlenen. Dat is de reden voor de surrealisten om zich te verzetten tegen de invloed van het tot dan heersende wetenschappelijke mensbeeld. De surrealisten zoeken hier naar mogelijkheden “de franchir les limites de la subjectivité” om het daaronder liggende “être de désirs, d’instincts et de rêves, tel que le découvrirait la psychanalyse” naar boven te laten komen.⁵⁸ Tegelijkertijd houdt Breton daarbij scherp in het oog niet in een nieuw wetenschappelijk discours te vervallen maar de ambiguïteit en ambivalentie die de mens eigen is te behouden, om datgene wat ondergronds is weliswaar naar boven te brengen maar niet tot een wetenschapsgebied te reduceren en bovengronds te maken.⁵⁹

3.6.1 De dialectiek in het surrealisme

De surrealistische antropologie is er daarmee één waaraan een spanning lijkt te zijn verbonden, tussen de te overtreden kaders en de noodzaak van die kaders om de overtreding als mogelijkheid te behouden, tussen de te bestrijden ratio en de behoefte aan diezelfde ratio voor het verlangende wezen in de wereld en in het eigen leven. Die spanning, zo luidt het geproclameerde kernpunt van het surrealistisch programma, zal mettertijd worden opgeheven in de hele mens. De revolte is aldus een te passeren station en het voorbeeld van de surrealisten moet uiteindelijk worden overstegen om tot de surrealiteit en de totstandkoming van die hele mens te reiken. Het surrealisme is een beweging die zich hierin sterk door het filosofische idealisme van Hegel heeft laten beïnvloeden.⁶⁰ Zich baserend op deze filosofie plaatst het surrealisme zichzelf in een dialectisch model. De revolte is daarin de antithese die nodig is om tot de daarop volgende synthese te komen, waarin de spanning die vooralsnog bestaat tussen de these en de antithese wordt opgeheven. Hegel spreekt in dit geval van een ‘Aufhebung’, waaruit een duidelijke etymologische parallel met de opwaartse beweging van het surrealisme spreekt. De opheffing van de spanning na de antithese brengt ons naar een hoger niveau, een niveau dat zal zijn verlost van de spanning waarin we ons nu nog bevinden. Het surrealistische einddoel is een harmonie, een eenheid, een heelheid: de ‘hele mens’ leeft niet langer in de spanning tussen polen als ratio en irrationaliteit, maar in de harmonie daar om- en overheen.

Maar de surrealisten hebben deze eindsituatie niet bereikt, en de spanning die in de revolte ligt besloten, is niet overwonnen. En hoewel de surrealistische beweging gericht was op deze Aufhebung, kunnen we tegelijkertijd in het surrealistisch denken de tekenen aantreffen die verraden dat ook de surrealisten zelf de onmogelijkheid van hun project inzagen. De ironie, zo constateert De Mul, is een direct resultaat van het romantische inzicht in de onbereikbaarheid van de harmonie van een hegeliaanse synthese.⁶¹ De surrealisten, in het licht van de onmogelijkheid die Breton zelf al van het begin af aan in het streven van het surrealisme erkent, erven van de romantiek deze smaak voor de ironie. De werken van Dalí getuigen bijvoorbeeld van een

⁵⁷ F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 114.

⁵⁸ M. Nadeau: *Histoire du surréalisme*, pag. 184.

⁵⁹ “A nous, disais-je donc, de chercher à apercevoir de plus en plus clairement ce qui se trame à l’insu de l’homme dans les profondeurs de son esprit, quand bien même il commencerait par nous en vouloir de son propre tourbillon. Nous sommes loin, en tout ceci, de vouloir réduire la part du démêlable et rien ne saurait s’imposer moins que nous renvoyer à l’étude scientifique des « complexes ».” A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 109.

⁶⁰ Breton was een leerling van Alexandre Kojève, de filosoof die ervoor heeft gezorgd dat de filosofie van Hegel in het algemeen een centrale plaats in de moderne Franse filosofie zou innemen. Terzijde moge opgemerkt dat ook Bataille een student van Kojève was.

⁶¹ J. de Mul: *Romantic Desire in (Post)modern Art and Philosophy*, pag. 10.

dergelijke radicale ironie door het hele oeuvre en het eigen leven heen.⁶² Hoewel het surrealistische model, gefundeerd op een hegeliaanse dialectiek, dus inherent niet tot haar geproclameerde einddoel zal kunnen komen en de surrealisten zich daar zelf van bewust waren en hun eigen activiteiten vergezelden van een onderhuidse ironie, blijft het van belang het surrealisme in het licht van dit model en haar eigen plaats daarbinnen te interpreteren. De menselijke antropologie kent dan weliswaar een spanning tussen tegengestelden, maar die spanning is ondergeschikt aan de dialectische beweging, zoals in de grond ook de revolutie zelf dat zou moeten zijn. De surrealistische mens is ontologisch gezien een harmonie waarin die tegengestelden elkaar hebben opgeheven en waarin niet langer grenzen bestaan die bepaalde delen van de mens onderdrukken of onderwerpen.

3.7 De surrealistische visie op transgressie

De surrealisten willen afrekenen met de dominante factoren in wat het moderne individu en diens subjectivering kan heten; rationaliteit, maatschappelijke orde, religieuze kaders... Ze bestrijden dat individu vanuit een antropologie van de mens als verlangend wezen, met dromen en met de kracht van de verbeelding, geworpen in een wereld van toeval die hijzelf mede vormgeeft. Het is echter gebleken dat de surrealistische revolutie, als we zoeken naar een definitieve totstandkoming van een vernieuwd menszijn en een nieuwe wereld, weinig succes heeft gehad. De ironie in het surrealisme verraadt de onmogelijkheid van de opheffing van de spanning en de kennis die de surrealisten daar zelf van hadden. De revolutie is een belangrijk onderdeel van de surrealistische houding gebleven. Het kan dan ook lonen niet zozeer naar resultaten of eindstadia te kijken, maar eerder de beweging die uit de revolutie spreekt en die een eigen interne dynamiek heeft, nader te onderzoeken. Hoewel op de achtergrond het streven naar een *Aufhebung* het grotere kader bepaalt, zien we in het surrealisme een steeds terugkerende beweging die we transgressie zouden kunnen noemen en die, hoewel als zodanig niet afzonderlijk uitgebreid door de surrealisten is bestudeerd, op verschillende momenten verschijnt en een belangrijke rol speelt.

3.7.1 Kritiek op de logica

In zijn tweede surrealistisch manifest omschrijft Breton het surrealisme als *'cette toute petite passerelle au-dessus de l'abîme'*.⁶³ Een ietwat misleidende metafoor omdat het twee kanten van een ravijn impliceert, terwijl het Breton en het surrealisme niet zozeer om een andere kant van een ravijn gaat, alsof er een andere kant, min of meer gelijk aan of tenminste vergelijkbaar met de alledaagse rationaliteit zou bestaan. Wat wel naar voren komt is de afgrond waarboven het surrealisme zich beweegt en waar het zijn gefascineerde blik op richt. De beweging van het surrealisme is niet zozeer het oversteken van de brug, maar het opzoeken van de diepte eronder. Aansluitend op het citaat constateert Breton dat diezelfde brug die het surrealisme is, geen beschermende leuning (heel toepasselijk *'garde-fous'* genaamd) heeft. De oversteek is dan ook vooral een confrontatie met de afgrond, of, anders gesteld, het gaat veeleer om de blik op en, eventueel, de sprong in het diepe onbekende. In *L'amour fou* bekent Breton zelf: "j'hésite, il faut l'avouer, à faire ce saut, je crains de tomber dans l'inconnu sans limites."⁶⁴

⁶² "At the age of six I wanted to be a cook. At seven I wanted to be Napoleon. And my ambition has been growing steadily ever since." De eerste zin uit de biografie *The secret life of Salvador Dalí* die Dalí op zevenendertigjarige van zichzelf schrijft zet de toon voor de rest van het werk.

⁶³ A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 95.

⁶⁴ A. Breton: *L'amour fou*, pag. 58.

Die sprong veronderstelt een distantiëring van de rationaliteit, een distantiëring die op twee onderscheiden niveaus plaatsheeft. Enerzijds is er het verzet dat Breton onderschrijft tegen alle vormen van subjectivering vanuit de wereld, dus van normen en waarden, van instanties als religie en overheid, kortom van alles wat de mens tot een subject reduceert. Anderzijds zoekt Breton de rationaliteit in onszelf te ondermijnen en het individu los te wrikken uit zijn eigen denkstructuren (enerzijds kunnen we vooral het streven van het surrealisme op macroniveau herkennen, en de ermee samenhangende politieke kant van het surrealisme, anderzijds het microniveau waarop het surrealisme zich richt, namelijk het individu zelf en diens eigen rationaliteit). In zijn boek *Nadja* vergelijkt Breton de logica ('la logique') met de tralies van een gevangenis, waar de figuur Nadja (de verpersoonlijking van het surrealistisch project) langzaam maar zeker tussendoor weet te komen.⁶⁵ Dat begrip 'logica' kan natuurlijk op het macroniveau worden bestudeerd: dan zou een historische analyse van het tijdperk rond en na de eerste wereldoorlog en het op dat moment heersende discours niet misstaan. Maar ik ben geen historicus en wil ook een dergelijk historisch onderzoek niet verrichten. Mijns inziens zou de surrealistische revolutie tegen wat logica heet ook vijftig jaar geleden, of twintig jaar geleden, of vandaag of morgen gevoerd kunnen worden. Waarin ligt dan de essentie van deze logica?

Breton verzet zich ertegen, omdat het volgens hem geen recht doet aan de menselijke ervaring, maar die daarentegen juist beperkt, beknot. De logica is slechts een secundaire oplossing voor secundaire problemen, aldus Breton.⁶⁶ Nee, om de hele mens in het oog te krijgen, om heel mens te *worden*, moeten we ons van de logica bevrijden. 'Nous allons voir l'homme tel qu'il est, nous serons des hommes entiers, « déchainés », délivrés, osant prendre enfin conscience de nos désirs, et osant les réaliser. Plus d'obscurité ! Nous allons tous habiter la « maison de verre » ; nous nous verrons tels que nous sommes, tels pourront nous voir qui voudront.'⁶⁷ De logica, vergeleken met tralies, met ketens, moet van ons af gegooid.

Maar tegelijkertijd hebben we gezien dat het surrealisme zich niet helemaal ontdoet van de rationaliteit. Immers, bijvoorbeeld in de behandeling van de taal treffen we weliswaar een ontkoppeling van de logische structuren, maar van een complete chaos is ook geen sprake. Logica valt dan ook niet precies samen met rationaliteit; logica is het instrument van de rationaliteit in de ordening van zelf en wereld. Wanneer de surrealisten de logica overboord willen gooien, betekent dat niet dat de gehele menselijke rationaliteit moet worden achtergelaten. De rationaliteit treft zichzelf aan in een verhouding tot de afgrond, de 'abîme', een afgrond die ook deel uitmaakt van de mens, maar die door de rationaliteit wordt buitengesloten – met behulp van de logica als producent van eenheid en heelheid; van een logisch geheel. In plaats van deze eenheid is de surrealistische mens een mens van pluraliteit, ongrijpbaar in één logisch systeem, maar een samenkomst van rationaliteit en het irrationele. Wanneer we de logica loslaten wordt het mogelijk tegenstrijdige begeerten te hebben, te willen leven naar onze fantasieën, al dan niet begrijpelijk of in enig groter geheel te plaatsen. De logica, als structurering van het menselijk bestaan tot een coherent geheel – ten koste van een groot gebied aan 'restmateriaal' – en als instrument van de rationaliteit, deze logica moet dus worden bestreden

Maar de menselijke rationaliteit blijft noodzakelijk, onmisbaar. Immers, anders zijn we niet langer in staat te handelen naar onze begeerte, er vorm aan te geven, er waardering voor op te brengen. Het surrealistische verzet tegen de logica dient niet om de rationaliteit in haar geheel uit te schakelen. Eerder treffen we de rationaliteit aan in het ideaal van de Aufhebung; niet langer in

⁶⁵ A. Breton: *Nadja*, pag. 143.

⁶⁶ "Nous vivons encore sous le règne de la logique, voilà, bien entendu, à quoi je voulais venir. Mais les procédés logiques, de nos jours, ne s'appliquent plus qu'à la résolution de problèmes d'intérêt secondaire. Le rationalisme absolu qui reste de mode ne permet de considérer que des faits relevant étroitement de notre expérience. Les fins logiques, par contre, nous échappent. Inutile d'ajouter que l'expérience même s'est vu assigner des limites. Elle tourne dans une cage d'où il est de plus en plus difficile de la faire sortir." A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 19-20.

⁶⁷ M. Nadeau: *Histoire du surréalisme*, pag. 17.

spanning met de irrationaliteit, maar ermee in harmonie. In de hele mens blijft de rationaliteit ondanks, of juist inde afschaffing van de logica voortbestaan.

3.7.2 Fascinatie voor de afgrond

De afgrond is, zelfs voor Breton, een grote onbegrensde duisternis en ook hijzelf schrikt ervoor terug zich daar zomaar aan over te geven, in het diepe te springen. Toch is dat wat meerdere surrealisten hebben ondernomen in hun eigen leven. In meer poëtische taal: “Les surréalistes, eux, vivent avec la bête, dans un face-à-face de tous les instants, les yeux rivés dans ses yeux, car elle est prompte à profiter de la moindre distraction pour opérer son carnage : elle n’a qu’à enfoncer un peu plus les griffes, à avancer un peu plus les dents.” De voorbeelden die worden gegeven beklemtonen nog eens de dubbele betekenis van de afwezigheid van ‘garde-fous’ in het surrealisme en diens relatie met de afgrond: Nadja, Artaud, Crevel, Rigaut, Vaché; allen hebben met ernstige psychische problemen te maken gekregen en zijn daar al of niet aan onderdoor gegaan. Het surrealisme zoekt de afgrond van de mens op en overschrijdt de grens die hem scheidt van die duisternis, maakt de sprong en daalt af in de schaduwen van zijn eigen identiteit – want de afgrond bevindt zich natuurlijk niet buiten ons maar juist binnenin onszelf. Surrealisme is niet alleen een strijd tegen de logica als instrument van de rationaliteit, het toont zich een transgressie van het rationele individu.

Wat bevindt zich dan in die afgrond? Nadeau noemt herhaaldelijk het begrip verlangen, waarmee een goed startpunt is gegeven. Maar dat mag niet doen vergeten dat het voor de surrealisten gaat om iets dat niet geheel vooraf bepaald is, zoals de eerdere inzichten in de surrealistische antropologie duidelijk maken. Er is een menselijke identiteit, maar die gaat niet in zijn geheel vooraf aan de menselijke existentie; het is die existentie die voorafgaat aan de identiteit. Nu wordt die existentie min of meer gestuurd of beïnvloed door onderhuidse invloeden als het verlangen, maar het verlangen zelf is geen metafysische of transcendente entiteit die aan dat hele spel voorafgaat. Eerder is het in dat spel opgenomen, krijgt het zijn doeleinden en zijn middelen pas in de existentie aangereikt. De blinde kracht van het verlangen blijft leeg zolang er geen existentie aan wordt toegevoegd. En het surrealisme laat zich leiden door het verlangen, om het direct te verbinden aan dromen, maar ook aan objecten, aan kunst, aan anderen, enzovoort.⁶⁸ Het surrealisme zoekt naar de mogelijkheden om de macht van het verlangen tot zijn recht te laten komen en het zich *in de wereld* te laten realiseren.⁶⁹

Hier lijkt het surrealisme een problematische paradox te ondertekenen. Het verlangen gaat, zo lijkt het, vooraf aan de rationaliteit van het individu. De surrealisten willen het verlangen geheel vrijlaten om het zo tot uitdrukking te laten komen. Maar dat is voor henzelf een bewuste keuze. Breton stelt zichzelf en zijn lezers de retorische vraag: “Veut-on, oui ou non, tout risquer pour la seule joie d’apercevoir au loin [...] *la lumière qui cessera d’être défaillante* ?”⁷⁰ Maar het stellen van die vraag, is dat niet een onmogelijkheid? Immers, dan zou er van een weoverwogen keuze sprake zijn, dan zou het individu kiezen om zich over te geven aan het verlangen binnenin hem. Is het dan toch niet een almachtige schaduw in onszelf die ons overvalt? Breton zelf liet in het eerder aangehaalde citaat uit *L’amour fou* al doorschemeren dat men ervan kan afzien de sprong in het diepe te maken. Is daarmee het verlangen niet toch ondergeschikt aan de rationaliteit, aangezien

⁶⁸ “Cette valeur, là encore ils ne l’ont pas fabriquée mais découverte, gisant au cœur de l’homme sous des débris et commune à tous les hommes : le Désir. Leur constant travail n’a rien tant été que de l’amener au jour, le reconnaître et le lâcher dans le monde, muni de pleins pouvoirs.” M. Nadeau: *Histoire du surréalisme*, pag. 182. Het gaat me er hier met name om dat het verlangen, eenmaal ontdekt, direct op de wereld wordt losgelaten en daar zijn macht uitoefent. De surrealisten verdedigen het idee dat de menselijke existentie niet zonder het verlangen kan, het niet kan buitensluiten, maar dat verlangen kan op zijn beurt niet zonder het speelveld van de existentie en de wereld waarin dat zich bevindt.

⁶⁹ “Le surréalisme proclame la toute-puissance du désir, et la légitimation de sa réalisation.” M. Nadeau: *Histoire du surréalisme*, pag. 18.

⁷⁰ A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 137.

de rationaliteit bepaalt of en wanneer het verlangen zijn intrede mag maken? In het project van het surrealisme (“recherche d’une voie de connaissance et de salut, il est attention à tout ce qui soulève l’homme au-dessus de lui-même, ou du moins semble le porter en dehors de lui-même”⁷¹) ligt een vreemde tegenstrijdigheid tussen de geclaimde almacht van het verlangen en de dirigerende invloed van de rationaliteit opgesloten.

De benadering voor dit probleem is tweezijdig. Aan de ene kant dient te worden benadrukt dat, wanneer de surrealisten de logica hebben willen achterlaten, dat in zekere zin ook voor hun eigen denken mag gelden. Essentieel in het verzet tegen de logica is de oppositie van mogelijke pluraliteit tegenover noodzakelijke uniciteit of eenheid. Waar de logica van het rationele individu diende om van het bestaan een samenhangende eenheid te maken, is de surrealistische mens bereid de veelheid en dynamiek van een leven in de flux van het bestaan toe te laten. Dat betekent dat een paradox niet langer een onoverkomelijk probleem is, maar een inherent bestanddeel van een levenshouding. Anderzijds is deze pluraliteit juist in het individu op een bepaald gebied cruciaal, en dat is precies de tegengestelde samenhang tussen rationaliteit en verlangen. De transgressie van de rationaliteit is een transgressie die dezelfde rationaliteit in stand houdt, zelfs nodig heeft. Het verlangen waar het surrealisme de aandacht op vestigt *vervangt* de rationaliteit niet, de twee vullen elkaar aan. De ‘abîme’ waarin de surrealistische mens kijkt fascineert hem, maar hij daalt er niet definitief in af, zoals enkele surrealisten wel hebben gedaan – en die zijn psychisch ten onder gegaan. Hij neigt ertoe, het fascineert hem, maar hij houdt ook vast aan de rationaliteit. Kortom, rationaliteit zonder verlangen is een leven in ketens, aldus de surrealist, maar verlangen zonder rationaliteit is onleefbaar.

3.7.3 Transgressie en verbeelding

Het instrument van de surrealisten om de verlangens in het onbewuste tot uiting te brengen is de verbeelding, culminatiepunt van de door de surrealisten uitgebreide menselijke vermogens. De verbeelding maakt het voor de mens mogelijk om zich los te maken van de (logisch gemaakte) wereld die hem omringt, alsmede van hemzelf als individu.⁷² Het tilt hem uit boven het alledaagse, rationeel geordende bestaan en stelt hem in staat mogelijkheden te zien en te uiten, niet langer te zien wat is, maar ook wat kan zijn en wat niet had hoeven zijn. Wanneer de verbeelding eenmaal tot haar recht komt, kan de deur opengaan naar een nieuw bewustzijn dat niet langer alleen maar het rationele bewustzijn is, maar dat ook de verlangens in het onbewuste in zich sluit.

De objectieve wereld wordt hier verlaten en ingeruild voor de wereld zoals die als flux in interactie met de mens bestaat – want, zo menen de surrealisten immers, de wereld is niet die objectieve plaats waarin wij bewegen, het is de omgeving met welke wij in voortdurend contact zijn, die ons zowel vormt en inspireert, als die vorm krijgt in en door ons handelen, door onze verbeelding.⁷³ De wereld blijkt als flux op de mens toe te komen, hem in de vorm van het toeval een leefwereld aan te geven. De mens kan die wereld vervolgens accepteren, zich erin mee laten voeren als in een heracliteaanse rivier, maar tegelijkertijd kan hij die rivier zelf waarnemen, interpreteren en vormgeven met behulp van de verbeelding. Daarmee is de verbeelding de cruciale stap in de transgressie van wereld en mens. Door te zien en ervaren, niet alleen wat is, maar ook wat zou kunnen (‘ce qui *peut être*’⁷⁴), zijn we in staat de grenzen die de mens en diens wereld kenmerken, te overschrijden. Het mogelijke wordt zichtbaar en stelt ons in staat het zijnde

⁷¹ F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 35.

⁷² “Dès que l’homme imagine, il ne coïncide plus avec le Monde, ni avec soi. Et nul sommeil ne lui est plus permis.” F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 167-168

⁷³ “[...] l’aventure humaine continuait à se courir avec le minimum de chances, presque de tous les côtés à la fois, selon les caprices de l’imagination qui *fait* à elle seule les choses réelles.” A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 9

⁷⁴ A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 15

te buiten te gaan. De droom toont zich in deze interactie als tegenpool tegenover de wereld en als voedingsbodem voor de verbeelding.

Zoals echter de rationaliteit niet verdwijnt maar een noodzakelijke samenhang vindt met de verlangens, zo kunnen we hier verwachten de logica alsnog aan te treffen, ditmaal niet langer als dominante strategie tegenover een onderworpen afwijking, maar als een onmisbare component in de volledige ontplooiing van beide kanten van het menselijk handelen. De verbeelding gebruikt de logica, breidt haar uit, maar definitieve afschaffing lijkt niet te worden behaald. De logica als structurerende blik, dus als poging orde te scheppen in wanorde, blijft bestaan, ten eerste als punt van eeuwig verzet. De verbeelding is een transgressie van de logica, een tarten van opgestelde regels zoals van de non-contradictie. De transgressie van de logica zou niet bestaan zonder de logica. Aan de andere kant toont de logica zich een instrument, ditmaal naast in plaats van boven de verbeelding. We kunnen wel degelijk spreken van een surrealistische logica; het is echter een logica die niet langer alomvattend, of totalitair is, en het resultaat is niet langer een coherente eenheid of heilheid – tenminste niet zoals de logica deze zou constitueren. Precies de schaduwen die de surrealisten in de logica zagen krijgen volledig bestaansrecht. Het leven krijgt vorm aan de hand van zowel een relatieve logica als een relatieve verbeelding, een paradoxale harmonie aangezien zowel logica als verbeelding inherent totalitair neigen te zijn. Logica werkt alleen als het tot een eenheid leidt, verbeelding vereist vrij spel los van enige verantwoording. Het surrealisme plaatst zich op de grens tussen deze twee handelingsparadigma's en maakt beide ondergeschikt aan het ideaal van een uiteindelijke opheffing van de spanning in een harmonie van pluraliteit.

3.7.4 Transgressie en taal

Om deze dialectische beweging in de richting van de ontplooiing van de hele mens in gang te zetten, bedienen de surrealisten zich van een op het eerste gezicht opmerkelijk instrument: de taal. De surrealisten, zo hebben we gezien, willen zich aan de macht van de logica ontworstelen. Taal is in eerste instantie juist het domein waar die logica heel sterk is. De mens als rationeel wezen is een talig wezen; de taal creëert een afstand tussen het onbemiddelde bestaan of de ervaring in de flux van de wereld enerzijds en de representatie van zelf en wereld in een ordening die diezelfde ervaring overstijgt en neutraliseert anderzijds. De taal is het punt waarop de kloof tussen de logica en de verbeelding het grootste is – en juist daarom is dit het gebied waarop het surrealisme zijn aandacht vestigt.

“Foin d’abord de la logique. Ici surtout elle doit être pourchassée, battue, réduite à néant. Il n’y a plus de verbes, de sujets, de compléments. Il y a des mots, qui peuvent signifier autre chose que ce qu’ils disent en réalité. [...] La connaissance se passe de la raison, l’action la dépasse. [...] Une seule précaution : ne pas intervenir.”⁷⁵ De revolutie in de taal neemt passende vormen aan. Breton verwerpt de romanvorm omdat het teveel leunt op de logica en de rede, op wat hij noemt de anekdote, oftewel geordende verhalen met een begin, een einde, een plot, enzovoort.⁷⁶ Daarvoor in de plaats komen de poëzie en allerlei taalspelen, waarvan de ‘écriture automatique’ de bekendste is, die dienen om de taal los te weken van haar oorspronkelijke representatieve samenhang met de wereld. Niet alleen worden woorden ontdaan van hun linguïstische functie; elk woord kan voortaan in elke context opduiken, zonder een ‘zinnig’ (dat wil zeggen een plaats vindend in een logisch geheel) beeld te creëren. De taal blijkt het medium bij uitstek waar de mens de wetten van de hem omringende en doordringende logica kan tartten. De schijnbaar geheel vrije associatie waarmee Lautréamont schoonheid omschrijft vervreemdt in eerste instantie

⁷⁵ M. Nadeau: *Histoire du surréalisme*, pag. 17.

⁷⁶ “Dans le domaine littéraire, le merveilleux seul est capable de féconder des œuvres ressortissant à un genre inférieur tel que le roman et d’une façon générale tout ce qui participe de l’anecdote.” A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 25.

de mens van zijn alledaagse wereld en stelt hem vervolgens in staat die alledaagse wereld te overschrijden en een breder ervaringsscala te betreden.⁷⁷

Waar het vooral om gaat, zoals duidelijk spreekt uit de praktijken als de ‘écriture automatique’, is te leren niet in te grijpen, wat inhoudt niet het woord aan de logica te geven. De taal is een instrument van de logica, maar de surrealisten menen dat we taal en logica van elkaar los kunnen maken om vervolgens het eigen onbewuste met de taal te laten spelen. Taal wordt op die manier een instrument van de verbeelding om dromen en verlangens te uiten op een manier die de logica ontgaat. Deze revolve van de taal zelf tegen de taal, dit verzet tegen een logica binnen het domein van het instrument van die logica zelf, dit neemt de vorm van een transgressie aan. De surrealisten proberen de grenzen van de taal te overschrijden, maar blijven tegelijkertijd binnen de grenzen van de taal. De surrealisten vervallen niet tot taallose klankuitingen zoals dada eerder wel waagde. Hoewel de surrealisten in hun beziging van de taal het, op een Freudiaanse toon, censurerende bewustzijn uitschakelen en daarmee het belangrijkste instrument van de menselijke rationaliteit tegen diezelfde rationaliteit keren, blijft de rationaliteit onontbeerlijk op minstens twee punten: ten eerste de voorafgaande betekenisgeving aan woorden en zinsdelen. De woorden naaimachine en paraplu bestonden al, dus de daaraan ten grondslag liggende rationaliteit eveneens. Ten tweede doet de surrealistische behandeling van de taal een beroep op de rationaliteit om, na de ontleding van de samenhang die de logica van de taal inhoudt, tot (her)interpretatie te kunnen overgaan, wat nu niet een incorporatie in een logisch talig geheel inhoudt, maar een directere beleving van de talige uiting. De prikkeling van de rationaliteit wanneer schoonheid wordt vergeleken met de ontmoeting van een paraplu en een naaimachine op een ontleedtafel vereist wel degelijk een rationaliteit die wordt geprikkeld en die ons herinnert aan de betekenis van woorden als naaimachine en paraplu. Het is echter de verbeelding die de plaats van de logica inneemt en de mens in staat stelt verbanden te vormen. Kortom, de taal toont zich in de surrealistische poëzie een terrein bij uitstek waarop de transgressie praktisch ten uitvoer kan worden gebracht; waar het onbewuste zich aan de rationaliteit kan toevoegen en waar de verbeelding kan wedijveren met de logica van de taal.⁷⁸

De doorbreking van de logica in de taal toont nog een ander concentratiepunt in de transgressie van het surrealisme. Wanneer immers deze surrealistische behandeling van de taal wordt gebezigd, wanneer de surrealisten hun verlangens de vrije hand geven in het talige zijn – met name het schrijven – dan vervallen zij daarmee al snel tot een punt van extreem subjectivisme. Immers, de taal van de verbeelding drukt een persoonlijk perspectief uit, een meest innerlijke beleving van de mens. Dit past in de eerder geschetste afwijzing van de objectieve wereld en de vervanging van de studie naar een transcendente wereld door een concentratie op de directe, persoonlijke *beleving* van de wereld. Een dergelijk subjectivisme gaat niet alleen ten koste van de objectieve wereld. De taal van de rationaliteit is een instrument om zich te plaatsen tegenover de wereld door die te representeren, het is vooral ook een communicatiemiddel en daarmee een verbinding van de mens met de ander. Door de orde van de taal aan te vallen komt dat contact met de ander in het geding. Immers, deze allerpersoonlijkste behandeling van de taal

⁷⁷ Comte de Lautréamont: *Les chants de Maldoror*, pag. 296-297, zie ook pag. 21.

⁷⁸ De ironie verdient bijzondere aandacht, in zoverre zij van deze werking afwijkt. De ironie bedient zich eveneens van de logica; sterker nog, de logica wordt hier niet door de verbeelding vervangen, integendeel. De werking van de ironie is juist gebaseerd op diezelfde logica en de transgressie ervan van binnenuit. De ironische humor vertrouwt op de instandhouding van het talige logische geheel, om *daarbinnen* de grens te openen naar de lach. Daarmee lijkt ironie wellicht dichter in de buurt te komen van wat Bataille transgressie zou noemen. De hoop op een afschaffing van grenzen is in de ironie opgegeven en vervangen voor tegelijk een acceptatie van die grenzen – ironie beroept zich op de logica en de wetten van de taal – en een transgressie ervan: de lach. Aangezien ik het surrealisme in dit onderzoek serieus neem, heb ik deze weg van de ironie verder niet grondig behandeld. Ironie verdient mijns inziens een geheel eigen onderzoek, wat de grenzen van dit schrijven verre overschrijdt; het surrealisme neemt in een dergelijk onderzoek een prominente plaats in, zoals overigens ook de ironie van de cynici en de lach bij denkers als Bataille en Bergson.

laat in het midden of een ander er nog wel iets van kan begrijpen en of er nog wel enige communicatie mogelijk is.

De inzet van het surrealisme beperkt zich niet tot de taal of de kunst, het is een morele inzet, zo stelt Breton herhaaldelijk. De politieke variant van het surrealisme is hiervan een duidelijke illustratie. Ook op het microniveau is er in het surrealisme sprake van een morele lading. Het surrealisme beweert zich tot streefdoel te hebben gesteld de mens tot een nieuwe zijnswijze te brengen. Maar dat gebeurt niet door middel van een logisch discours en een degelijk onderbouwde argumentatie. De transgressie van de taal toont dit duidelijk genoeg. Eerder is de morele oproep aan de ander te vinden in de voorbeeldfunctie die de surrealisten zichzelf aanmeten. De surrealist is zelf het levende voorbeeld van de hele mens, anderen kunnen het beste toezien en daarvan leren. Taal is dus niet langer een middel tot transmissie van een boodschap, het is een te ervaren en te beleven kunstwerk, een uiting van de surrealist als mens en daarmee als voorbeeld. Op het moment van de actie zelf is de surrealist, indien geslaagd in zijn eigen opzet, in het minste niet geïnteresseerd in de ander, enkel in zijn eigen persoonlijke expressie. De voorbeeldfunctie is formeel gezien onafhankelijk van de beleving van de surrealist. Surrealistische transgressie is daarmee ook een morele transgressie.⁷⁹

3.8 De visie op kunst (esthetica) in het surrealisme

De kunst neemt in het surrealisme een vooraanstaande plaats in – getuige alleen al het feit dat het surrealisme vandaag de dag vóór alles met de artistieke productie van de beweging wordt geassocieerd, veel minder met sociale aspiraties en al evenmin met enige eventuele filosofische ondergrond. Surrealistische kunst die vandaag de dag nog bekendheid viert binnen de esthetica is onder meer maar allerm minst uitsluitend de schilderkunst van artiesten als Salvador Dalí, Max Ernst en René Magritte, de vroege films van Luis Buñuel, theaterstukken en hoorspelen van de hand van Antonin Artaud, en de poëzie van Louis Aragon en Paul Éluard. De lijst is uiteraard langer, maar duidelijk is reeds dat, hoewel de term surrealisme vaak binnen de schilderkunst nog wordt gebruikt, het surrealisme ook in andere artistieke domeinen thuis is.

Maar met deze constatering van de plaats van surrealist in de kunstgeschiedenis doen we geen recht aan de intenties van het surrealisme. Een eerste en voorname intentie was het openbreken van die kunstwereld, van de kunst. Kunst dient voor en door iedereen te zijn, aldus de surrealist. Voor iedereen, want niet langer een minderheid zou zich ermee voor elitair vermaak moeten bezighouden. Het surrealisme sluit op dit punt wel degelijk aan bij het communisme, namelijk dat de hele wereld, dus alle mensen moeten worden bereikt. Het surrealisme streeft een verandering in de mens na, dus in ieder mens. Parallel hieraan is er het openbreken van de kunst door iedereen tot kunstenaar te maken. Een aantal decennia later herinneren we ons enkel de ‘talenten’ die zich hebben onderscheiden, maar het aanvankelijke streven, waar ook praktijken als de ‘écriture automatique’ op waren toegespitst, was dat iedereen voor zich ‘kunstenaar’ kon zijn en de surrealistische methodes aan kon wenden om de eigen verbeelding vrij spel te geven. Een terechte vraag kan nu zijn wat er nog, na een dergelijk openbreken en universaliseren van de kunst door het surrealisme, overblijft van de kunst van het surrealisme.

⁷⁹ Dit is één kant van de medaille. De houding van de surrealist tegenover de mens in de wereld is inderdaad secundair, hoewel men aan de cynicus kan denken die, hoewel hij stelt zelf het goede leven uit te dragen, niet zonder een publiek kan om te shockeren. Maar deze desinteresse in de ander richt zich vooral op de chronologisch pas later volgende ander, de toeschouwer, het individu dat hem al dan niet volgt. Een heel bijzondere plek voor de ander is te vinden in het fenomeen van de liefde, waar de ander juist welhaast vooraf gaat aan de surrealistische existentie in de wereld en integraal deel uitmaakt van zijn verlangende zijn. Dit komt later in dit hoofdstuk uitgebreider ter sprake.

Het antwoord is in het voorgaande gegeven. Het surrealisme heeft in de geschiedenis van de kunst een bevrijdende stap gemaakt en, na de destructieve wending van dada, de weg naar een nieuwe mogelijkheid tot constructie aangewezen. De bronnen van inspiratie voor het surrealisme worden samengebracht en de kern wordt erin benadrukt: de centrale rol van droom en verbeelding, de plaats van het toeval. De kunst is niet afgeschaft, maar de grond verschuift. In voortzetting hiervan treffen we nieuwe criteria aan voor een ‘geslaagd’ kunstwerk. Het gaat niet langer om schoonheid en de verschillende interpretaties die aan dit woord kunnen worden gegeven; een surrealistisch kunstwerk dient een ‘strikte authenticiteit’ te behalen.⁸⁰ Alleen middels een dergelijke authenticiteit kan een werk ons het onbewuste van de maker tonen. Wederom bevinden we ons hiermee op de grens tussen de rationaliteit en het onbewuste, waar beide kanten van de mens niet geheel kunnen worden achtergelaten. Om aan een werk een dergelijke strikte authenticiteit mee te geven, kan men namelijk wel wensen dat de artiest bepaalde vaardigheden beheerst en weet in te zetten – niet alleen een proces van het onbewuste, maar juist ook van de rationaliteit. De schilderkunst van Dalí of de poëzie van Desnos zijn bijvoorbeeld niet indenkenbaar zonder een bepaalde beheersing van toegepaste technieken. Aan de andere kant treffen we de techniek ‘écriture automatique’ aan, waarin deze authenticiteit, indien bereikt, juist geen talenten behoeft, behalve dan het los kunnen laten van de logica.

Deze vereiste van authenticiteit is niet het laatste woord dat het surrealisme meegeeft aan de beoordeling van een kunstwerk, al neemt het wel een centrale plaats in. In *L’amour fou* vergelijkt Breton het kunstwerk met een kristal.⁸¹ Het gaat hem daarbij om eigenschappen als glans, hardheid en regelmatigheid. Breton benadrukt daarbij het principe van het toeval: dat moet de begeleiding zijn in het vorm krijgen van een kunstwerk. Als het toeval vrij spel heeft, zo is de veronderstelling, zal het onbewuste van de mens het werk (waarbij de verbeelding zich van gereedschap bedient, wat ook de taal kan zijn) over kunnen nemen. En dan zal blijken dat dat onbewuste, in het uiten van zijn dromen, een ordening in de toevalligheid laat doorschemeren. Het resultaat is glanzend, hard en regelmatig als een kristal, een vergelijking die doet vermoeden dat het diepe onbewuste zelf als een kristal is, diep in het hart van de berg opgesloten, maar daaruit te bevrijden door goed te graven. Terzijde merkt Breton op dat deze vergelijking niet alleen voor het kunstwerk opgaat, maar ook voor enig en ieder fragment van het menselijk leven. Breton ziet het leven zelf zoals hij het kunstwerk ziet: het leven is als een kunstwerk. In deze passage merkt hij het zo terloops op, omdat het in zijn ogen zo vanzelf spreekt. Het surrealisme is een levenskunst.

3.9 Tussenbalans

Alquié merkt op dat het surrealisme een project vol van hoop is, dat het surrealisme een weg heeft gezocht tussen de illusie van de ontdekking van een ‘authentiek zelf’ enerzijds en een pessimistisch verlaten van hun onmogelijke project anderzijds.⁸² Het surrealisme heeft altijd

⁸⁰ “La mise en évidence de l’irrationalité immédiate, confondante, de certains événements nécessite la stricte authenticité du document humain qui les enregistre.” A. Breton: *L’amour fou*, pag. 59.

⁸¹ “L’œuvre d’art, au même titre d’ailleurs que tel fragment de la vie humaine considérée dans sa signification la plus grave, me paraît dénuée de valeur si elle ne présente pas la dureté, la rigidité, la régularité, le lustre sur toutes ses faces extérieures, du cristal. Qu’on entende bien que cette affirmation s’oppose pour moi, de la manière la plus catégorique, la plus constante, à tout ce qui tente, esthétiquement comme moralement, de fonder la beauté formelle sur un travail de perfectionnement volontaire auquel il appartiendrait à l’homme de se livrer. Je ne cesse pas, au contraire, d’être porté à l’apologie de la création, de l’action spontanée et cela dans la mesure même où le cristal, par définition non améliorable, en est l’expression parfaite.” A. Breton: *L’amour fou*, pag. 17

⁸² “La source du mouvement surréaliste fut l’espoir. Devant les difficultés du chemin, le surréalisme n’a choisi ni l’illusion de la découverte, ni le pessimisme de l’abandon. Il s’est élevé à plus de conscience. Il est devenu réflexion sur l’espoir.” F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 165.

vastgehouden aan diens eigen aspiraties, en, aldus Alquié, “Réfléchir sur l’espoir, c’est donc tenter de découvrir le rapport du réel et de l’imaginaire.”⁸³ Vooral hierin is het surrealisme niet alleen maar een nieuwe artistieke beweging maar bewijst zij ook een bredere beweging te willen zijn, en kan er dan ook tot op zekere hoogte van een surrealistische filosofie worden gesproken. Centraal in die filosofie is de opdracht die de surrealisten op zich hebben genomen, niet om de rationele realiteit helemaal te vervangen door ‘l’envers du décor logique’⁸⁴ maar veeleer door beide kanten samen te brengen in een ‘surrealiteit’. De surrealisten hebben zich gestort op een ontdekkingsreis door één kant van de menselijke geest – het onbewuste, de droom, waanzin, spontaniteit, liefde, enzovoort – om als het ware de antithese van de these van de moderne, rationele mens aan te dragen. Het doel van het surrealisme is een uiteindelijke synthese.

In eerste instantie, in zijn eerste manifest in 1924, geeft Breton nog aan de samenkomst van droom en realiteit in een surrealiteit wel na te streven, maar geeft hij zelf toe overtuigd te zijn het niet te kunnen behalen.⁸⁵ Op dit moment is de synthese weliswaar een richtinggevend doel, maar houdt het surrealisme zich vooral bezig met de mogelijkheid van de ene in de andere belevingswereld te kunnen vallen.⁸⁶ Droom en realiteit zijn nog gescheiden, maar de surrealistische technieken stellen de mens in staat naar believen in de wereld van de droom en van het onbewuste terecht te komen. Het surrealisme probeert eerst een brug tussen twee zijnswerelden te bouwen.⁸⁷ Een dergelijke brug, al is het nog geen synthese, is in ieder geval een poging de spanning tussen twee zo tegengestelde componenten van het menselijk bestaan op te heffen.

Geleidelijk verschuift dat idee van een brug tussen twee belevingswerelden naar de expliciete wens om het verschil daadwerkelijk op te heffen; overigens niet zozeer een radicale maar eerder een graduele verschuiving. In het tweede manifest, in 1930, schrijft Breton “Tout porte à croire qu’il existe un certain point de l’esprit d’où la vie et la mort, le réel et l’imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l’incommunicable, le haut et le bas cessent d’être perçus contradictoirement. [...] Le point dont il est question est *a fortiori* celui où la construction et la destruction cessent de pouvoir être brandies l’une contre l’autre.”⁸⁸ De uitdaging is de menselijke logica en diens wens alles in vastliggende dichotomieën te verdelen, open te breken en te verrijken met de wereld van het onlogische. Het surrealisme onderschrijft hiermee een coherent dialectisch model, waarin de synthese het samenkomen van schijnbare tegengestelden toestaat en waarin de spanning is opgeheven. Tegengestelden vinden elkaar dan in een overkoepelende harmonie.

Het lijkt dan ook of de surrealisten beweren een dialectische beweging te kunnen maken, waarin zij de mens tot een nieuw bewustzijn brengen.⁸⁹ Maar zoals mettertijd dit dialectische model dominantier wordt, zo wordt tegelijkertijd de onmogelijkheid van de voltooiing ervan flagranter. In de praktijk vervalt de surrealistische wens tot synthese te komen in een constant herhaald proces van een steeds opnieuw opbreken van de rationaliteit in de revolutie. De surrealiteit is een onbereikbaar ideaal, en de surrealisten richten zich gaandeweg veeleer op de

⁸³ F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 166.

⁸⁴ M. Nadeau: *Histoire du surréalisme*, pag. 46.

⁸⁵ “Je crois à la résolution future de ces deux états, en apparence si contradictoires, que sont le rêve et la réalité, en une sorte de réalité absolue, de *surréalité*, si l’on peut ainsi dire. C’est à sa conquête que je vais, certain de n’y pas parvenir, mais trop insoucieux de ma mort pour ne pas supporter un peu les joies d’une telle possession.” A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 24.

⁸⁶ “On ne peut encore parler ici de « synthèse » entre le monde réel et celui du rêve, ni de leur unité, mais, comme le dira Breton, de « moyen de passer à volonté », et, « comme s’il suffisait d’appuyer sur un bouton » de l’un à l’autre.” F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 36.

⁸⁷ “À l’époque des sommeils, il fallait jeter un pont entre le monde de réel et celui de l’imaginaire. Maintenant, il faut les confondre et, par là, découvrir l’unité fondamentale de l’homme, qui est leur commune source, et la terre natale de leur opposition.” F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 49.

⁸⁸ A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 72-73.

⁸⁹ “[Le surréalisme demande] d’apporter à l’accomplissement de leur mission une *conscience* nouvelle.” A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 110.

wisselwerking tussen de logica van het individu en de daarop inbrekende onlogica van de mens zoals de surrealisten die zien en uitdragen. Hun taak blijkt dan zonder einde, de attitude van revolte is geen beginpunt van een weg naar synthese maar een zich steeds herhalende strijd tegen de macht van de logica.⁹⁰ Zo glijdt het menszijn in het surrealisme ondanks zichzelf naar een niet aflatende spanning tussen zijn rationaliteit en logica enerzijds, zijn individualiteit in één woord, en de ontkende kant van de mens zelf die daarop inbreekt, de kant van het verlangen, van dromen en van overgave aan het toeval – we zouden kunnen zeggen zijn authenticiteit. De ironie waarvan het surrealisme zich dikwijls heeft bediend, verdringt het serieuze streven naar de synthese en naar de hele mens en illustreert het surrealistisch zelfinzicht in de onbereikbaarheid van de surrealiteit. Maar hoewel de praktijk aldus problematisch is, blijft het theoretisch kader overeind en is de surrealistische antropologie altijd gefundeerd op een harmonische ‘hele mens’, grenzeloos authentiek individu.

3.10 De levenskunst van de esthetische mens

Het eigen leven als kunstwerk, het ligt al besloten in de vergelijking die Breton maakt tussen tegelijk het kunstwerk en het eigen leven met een kristal, dus onderworpen aan dezelfde criteria (strikte authenticiteit, de paradoxale rol van het toeval, de stempel van het onbewuste, eenheid en vormelijke heelheid, enzovoort) en doelstellingen (‘schoonheid’, het opbreken van de macht van de rede, uiting van de droom, enzovoort). Zoals in het geval van het kunstwerk is ook het eigen leven dus onderworpen aan de kracht van de verbeelding, om het aldus in nader contact te brengen met de diepste eigen dromen en verlangens. Het gaat de surrealisten in hun levenskunst erom ieder voor zich een heel mens te worden, niet zozeer als individu zoals de moderniteit deze heeft voortgebracht (het cogito), maar wel degelijk als atomistische entiteit in de wereld. Met andere woorden, er is wel degelijk sprake van een streven naar een in-dividuele identiteit, naar een menselijk leven dat, als een kristal, één hard en ondeelbaar geheel vormt.

De surrealisten kennen in eerste instantie een verregaande zelfbeschikking aan de mens toe, tegenover de maatschappelijke en sociale instanties van het actuele discours: de gemeenschap, politieke macht, religieuze kaders, morele vereisten, enzovoort. Voor de surrealisten zijn deze systemen niet meer dan gereedschap waarmee ieder persoon zelf op zijn of haar eigen manier aan de slag kan gaan.⁹¹ Hoewel het surrealisme bijdraagt aan de deconstructie van het moderne individu, blijkt er een ander soort identiteit over te blijven of in de plaats te worden gezet. Zoals we in de taal het verzet tegen de logica aantreffen door woorden van hun plaats in de structuur te vervreemden, zo verzetten de surrealisten zich tegen de structurele invulling van de mens door hem daaraan ontsnappende verlangens en dromen toe te schrijven en door te zoeken naar een strikte authenticiteit. Maar zoals ook op het gebied van de taal de betekenis niet helemaal wordt losgelaten maar juist noodzakelijk blijkt om het spel met de logica mogelijk te maken, zo is ook de menselijke identiteit niet overboord gegooid. De plaats van de mens in een hem omringende structuur verdwijnt niet, het wordt speelmateriaal, waar de mens zijn leven mee kan vormgeven maar niet toe laat reduceren. Deze vormgeving, zoals duidelijk is, vindt niet alleen vanuit de rationaliteit plaats maar vooral ook vanuit het verlangen en het onbewuste. Kortom, er bestaat een surrealistische identiteit, enerzijds voorafgaand aan de plaats in de wereld als zelf sturende en

⁹⁰ “La tension demeure. Il n’y a pas de solution définitive, qui permettrait à l’homme un repos sans inquiétude. [...] Dans le surréalisme, [...], l’imaginaire vient sans cesse briser les cadres du donné, le dépasser, évoquer un inaccessible auquel il faudra, désormais, s’efforcer d’égaliser le réel lui-même.” F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 167.

⁹¹ “Tous les systèmes en cours ne peuvent raisonnablement être considérés que comme des outils sur l’établi d’un menuisier. Ce menuisier c’est toi.” A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 155.

structureerende kaders (rationaliteit en verlangens), anderzijds als het existentialistisch aandoende prevaleren van de existentie boven de essentie.

De esthetiek van het dagelijks leven van het surrealisme vervalt niet tot een *aesthesis*, maar toont zich een *éthos*. Het gaat de surrealisten om een houding tot en verhouding met het eigen bestaan, meer dan om een aanschouwing ervan. De surrealist zoekt zich een *éthos*, een levenshouding, aan te meten. De surrealistische revolutie is weliswaar gericht tegen een bepaalde wereld, tegen een status quo, maar het eerste terrein dat de surrealisten zoeken te veranderen is hun eigen zelf. Die status quo is dan niet langer een objectieve wereld die los van ons bestaat, maar een gedeelte van onze individuele identiteit, wat Nadeau vergelijkt met een pantser, een schild dat ons en het ‘echte, naakte, rauwe, verscheurde leven’⁹² omhult en waar we doorheen moeten zien te breken. Dat heeft uiteraard ook een sociale dimensie, zoals wel blijkt uit de diverse flirts van surrealisten met het communisme en diens revolutie. De revolutie is tegen de wereld gericht.⁹³ Maar de individuele dimensie wordt niet vergeten en blijft terugkeren in het surrealistische project. Mijns inziens is dit de essentiële invalshoek: steeds weer wil het surrealisme vooral zoeken naar de individuele dimensie. De objectieve wereld wordt daarbij niet afgeschreven of gebagatelliseerd, maar het perspectief is dat van de mens en diens houding in en beïnvloed door die wereld. Dat neemt echter niet weg dat de surrealisten, in de behandeling van het eigen leven als kunstwerk, meer nog dan in het vormgeven aan een kunstwerk, omgang moeten vinden met een buitenwereld die zich aan ons opdringt, die zich wellicht niet zo gemakkelijk laat omvormen als woorden.

Het belang van het alledaagse leven toont zich in de noodzaak omgang te vinden met wat op ons afkomt. In het surrealisme kan die omgang met de alledaagse wereld vooral worden begrepen in het licht van het hierboven behandelde begrip van het toeval. Zoals het surrealistische kunstwerk vorm krijgt in en door de werking van het toeval, zo is ook een surrealistische levenskunst gebaseerd op de rol van het toeval, waarbij de in het alledaagse leven aangetroffen invloeden als het ware het materiaal vormen. Het begrip ‘allegaags’ is hierbij op twee verschillende manieren te verstaan. De surrealisten zetten zich in hun revolutie af tegen het alledaagse leven van het rationele individu en van wat maar op marxistische toon de bourgeoisie samenleving kan worden genoemd. Zij willen zich niet neerleggen bij de moderne calculerende en beheersende attitude. Maar het verzet dat zij plegen vindt niet plaats in naam van de verkondiging van een ‘andere wereld’ of van een transcendent ideaal, integendeel: de surrealisten zoeken hun project juist tot uiting te brengen in een getransformeerd alledaags leven, waar het toeval vrij spel krijgt en waar het individuele onbewuste kan verschijnen.⁹⁴ In dat bevrijdde alledaagse kan ruimte ontstaan voor het wonderlijke (‘le merveilleux’), oftewel voor een ons vanuit het toeval overvallende schoonheid, ontdaan van objectieve esthetische maatstaven en doordrongen van een esthetiek die eerder ethisch dan esthetisch is – ethisch in de zin van het *éthos* van de mens, zijn *houding* in de wereld en de resultaten die daaruit voortvloeien.

Het is evenwel van belang de mens juist op waarde te schatten. De surrealisten geven hem inderdaad zijn eigen leven en een zekere zelfbeschikking, maar tegelijkertijd zijn zij de eersten die zullen beklemtonen dat het menselijk kunnen uiterst beperkt is. “Je crois qu’il ne serait pas mauvais, pour commencer, de convaincre l’homme qu’il n’est pas forcément, comme il s’en

⁹² “Il s’agit de retrouver sous la carapace de siècles de culture, la vie pure, nue, crue, déchirée. Il s’agit de mettre à l’unisson l’inconscient d’une ville avec l’inconscient des hommes. [...] il s’agit de tenter à nouveau la grande expérience : celle de la vie, de la tenter cette fois non plus chacun pour soi, mais en groupe, collectivement.” M. Nadeau: *Histoire du surréalisme*, pag. 65.

⁹³ “Ils s’aperçurent chemin faisant que vouloir changer sa vie, sa propre, son individuelle vie, c’est ébranler les assises mêmes du monde. La vision d’un tel but n’est pas pour les effrayer, au contraire.” M. Nadeau: *Histoire du surréalisme*, pag. 65.

⁹⁴ “Le paradis retrouvé doit être celui de la vie quotidienne, de la vie quotidienne transfigurée.” F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 24. En even later: “Le surréalisme est vie. Il ne lui importe pas de faire œuvre littéraire, mais d’extérioriser des forces humaines, d’aimer, d’espérer et de découvrir.” F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 29.

targue, le *roi* de la création,” zo stelt Breton in zijn derde manifest.⁹⁵ We zijn dan een aantal jaren en een hele historische ontwikkeling verder, maar het is een boodschap die altijd impliciet aanwezig is geweest. De mens is niet alleen maar het onbewuste dat in hemzelf ligt opgesloten, hij is ook overgeleverd aan een wereld die slechts van toeval samenhangt. De levenskunst van de surrealisten is niet een totale vrijheid van de mens om zichzelf te maken zoals hij wil, het is de uitdaging vorm te geven aan dat wat op ons pad komt, niets weg te denken, omgang te vinden met ons eigen innerlijk – een innerlijk dat zich niet tot de rationaliteit beperkt en zich via omwegen aan ons opdringt. De menselijke identiteit volgens het surrealisme is in zekere zin onbestemd, een open vraag. De beantwoording van die vraag staat onder constante invloed van de evenementen die plaatshebben en waartegen wij niets kunnen (of zouden moeten proberen te) ondernemen en onder invloed van onze eigen verlangens en driften. Deze twee componenten krijgen bovendien in samenhang vorm; verlangens nemen vorm aan in reactie op de wereld waarin ze zich bevinden, terwijl het handelen in de wereld het patroon van het toeval tekent. Dit is het materiaal waarmee we in een levenskunst aan de slag gaan.

De surrealistische opvatting van de plaats van het toeval in het alledaagse leven als kunstwerk draagt een paradox in zich, een paradox die Breton zelf in zijn schrijven vaak toont. De wens om te kennen is namelijk in het surrealisme niet afwezig.⁹⁶ Het toeval speelt een leidende rol in het directe bestaan, maar vervolgens schijnt de surrealist wel kennis te nemen van de gronden van dat toeval, van de ordening die uit zijn eigen zijn en uit de wereld als objectief toeval emergeert. De vraag die dan gesteld kan worden is in hoeverre het toeval wel werkelijk een vrije macht is waaraan de mens zich over heeft te geven. Wil Breton niet veeleer zelf *kieszen* voor het toeval, het *opzoeken*? Maar dat gaat juist in tegen de natuur van het toeval, dat zich niet zou laten kiezen maar dat ons overkomt, ons toe-*valt*. Door het toeval te kennen zou het in zijn essentie geneutraliseerd kunnen worden. De oplossing voor dit probleem is wellicht gelegen in het idee dat de surrealisten weliswaar oproepen het toeval op te zoeken, maar daarmee slechts bedoelen de deur te openen waardoorheen het toeval kan binnenkomen (of eerder naar buiten treden, wanneer we de verbinding met ons eigen onbewuste en de fenomenologische dimensie benadrukken). De kennis waarnaar de surrealisten zoeken is niet zozeer een beheersende kennis als wel een kennis die toestaat de rol van het toeval te zien en te erkennen en vervolgens het ‘kunstwerk’ dat er het resultaat van is, op waarde te kunnen schatten. Dat kunstwerk is het gedicht of object, maar vooral ook (passages in) het eigen leven.⁹⁷

De reflectie volgt dan dus op het getransformeerde alledaagse bestaan dat de surrealisten voorstaan, is er een verwerking van. Maar met deze temporele differentiatie is het verschil niet opgeheven: dat is bedoeling ook niet. In de kern van de houding van de surrealist in het alledaagse leven en in zijn verhouding tot het eigen leven als kunstwerk blijft de poging zichtbaar de twee componenten samen te brengen, te weten enerzijds de overgave aan het toeval en de bevrijding van de rationaliteit, en anderzijds de kennisname van patronen en de ordenende werking waar de rationaliteit, hoewel eventueel aangepast, niet uit is weg te denken. De surrealistische levenskunst vereist een mensbeeld waar zowel rationaliteit als verbeelding een plaats hebben in één harmonisch geheel.

⁹⁵ A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 159.

⁹⁶ “J’aime beaucoup ces hommes qui se laissent enfermer la nuit dans un musée pour pouvoir contempler à leur aise, en même temps illicite, un portrait de femme qu’ils éclairent au moyen d’une lampe sourde. Comment, ensuite, n’en sauraient-ils pas de cette femme beaucoup plus que nous n’en savons ? il se peut que la vie demande à être déchiffrée comme un cryptogramme.” A. Breton: *Nadja*, pag. 112-113.

⁹⁷ “C’est donc dans la vie même, sur le terrain des réalités, qu’il faut se mesurer avec son destin.” M. Nadeau: *Histoire du surréalisme*, pag. 180.

3.11 De ethiek van de esthetische mens

De surrealisten zijn bij uitstek een groep mensen die zelf het voorbeeld hebben willen geven van de ideeën die zij verdedigen. Hoewel, zoals we eerder hebben gezien de surrealistische ironie kan worden geïnterpreteerd als het inzicht in de onmogelijkheid van het surrealistische streven, kan het provocerende gedrag ook worden ingepast in een meer oprechte houding. Het is niet alleen komedie en uitdaging; het dient vooral ook te *tonen*, meer nog dan te verkondigen, wat de surrealisten voorstaan. Het publiek is hier, zoals al is gebleken in de behandeling van het surrealisme op macro-niveau, vooral onmisbaar als te shockeren toeschouwer. De surrealist heeft de verontwaardiging van een derde nodig. Daardoor is in eerste instantie de ander in de ethiek van het surrealisme niet te vinden. Wanneer de ander wordt gereduceerd tot te shockeren publiek, is hij daarmee tegelijk verbannen uit de relationele sfeer waarin van een intersubjectief ethische (ditmaal niet zozeer als persoonlijke houding, maar als ethiek zoals wij het woord vandaag kennen, namelijk de verhouding tot de ander) inhoud sprake kan zijn. Behalve die verplichting (te shockeren) heeft de surrealist geen enkele verantwoording af te leggen aan zijn medemens en is enige intersubjectieve ethiek teruggebracht tot een persoonlijke aangelegenheid, een kwestie van smaak.

Wat rest er dan van de begrippen goed en kwaad? Breton stelt het probleem van het kwaad uit en wil het niet eerder behandelen dan dat enig (transcendent) goed is verbannen uit de menselijke ervaring.⁹⁸ Dat slaat terug op normatieve instanties als God en de wet en het verzet dat het surrealisme tegen de religie heeft getoond. Hieraan ten grondslag ligt de veronderstelling dat, zogauw die transcendente normativiteit is afgeschaft, datgene wat wij als 'kwaad' bestempelen niet langer als zodanig verschijnt, of misschien wel dat die handelingen die kwaad zouden heten in een dergelijke situatie niet langer fascinerend zijn. Het kwaad zou dan eigenlijk slechts revolte zijn, en zogauw het doelwit en de bron van die revolte is overwonnen, is ook de wens tot revolte niet langer nodig. Kwaad verdwijnt dan tezamen met de onderdrukking ervan. Het is al gebleken dat de revolte zich laat plaatsen in een dialectisch model waarvan de synthese, de *Aufhebung* het eindpunt zou moeten zijn. In deze context treffen we dan ook een nuancering van deze opheffing van het kwaad, waarin de surrealisten oproepen goed en kwaad achter te laten en dat vooral doen door het kwaad vrij te spreken en te propageren. Het lijkt of het surrealisme de weg vrijmaakt naar een wereld waarin geen plaats meer is voor een benoeming van het kwaad, noch voor zonde, misdaad of anderzijds veroordelende interpretaties van het menselijk handelen.⁹⁹ Door in deze zin de esthetiek boven de ethiek te plaatsen wordt het hier-en-nu ontdaan van enige gevolgtrekkingen in de tijd, waar categorieën als goed en kwaad van afhankelijk zijn. In de flux van de wereld is geen goed of kwaad, daarvoor is de menselijke distantie en abstractie nodig. De surrealisten zelf bevinden zich echter vooralsnog op weg naar die synthese en zoeken dan ook het kwaad *omdat* het kwaad is, om zich aldus in de plaats van de antithese te plaatsen.

Aan deze behandeling van het kwaad ligt het idee ten grondslag dat wat we goed en kwaad noemen niet tot een metafysische, eeuwige waarheid is te verheffen, maar dat de begrippen relatief zijn. De metafysische waarheid wordt gegeven in een maatschappij (in een 'men'), de remedie ligt in de mens zelf. Het is de wens om de gehele mens tot zijn recht te laten komen, dus zijn rationele maar vooral ook zijn irrationele zijde, die de deur naar het kwaad opent, zoals Breton ook zelf al, met een zekere (zelf)spot, illustreert wanneer hij stelt dat de meest surrealistische daad erin bestaat gewapend met twee pistolen de straat op te gaan en in het wilde weg te schieten.¹⁰⁰ Ook zulke verlangens kunnen zich in het onbewuste ophouden en, aangezien

⁹⁸ A. Breton: *L'amour fou*, pag. 139.

⁹⁹ "Il (l'amour, le surréalisme) ouvre des portes d'un monde où, par définition, il ne saurait plus être question de mal, de chute ou de péché." A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 170.

¹⁰⁰ "On conçoit que le surréalisme n'ait pas craint de se faire un dogme de la révolte absolue, de l'insoumission totale, du sabotage en règle, et qu'il n'attende encore rien que de la violence. L'acte surréaliste le plus simple consiste, revolver aux poings, à descendre dans la rue et à tirer au hasard, tant qu'on peut, dans la foule." A.

dat onbewuste vrij moet worden gelaten in zijn vormgeving aan het eigen leven, en aangezien de surrealisten elke mogelijke regulerende autoriteit ondermijnen (God, de wet, de samenleving als normatief systeem, het bewustzijn...), is er geen mogelijkheid een eventueel aangetroffen moreel kwaad nog daadwerkelijk af te keuren.

De ander is dus ofwel gereduceerd tot een publiek waar de surrealistische activiteit zich aan toont, ofwel tot een middel, wat onder meer kan inhouden te worden doodgeschoten wanneer de surrealist zich met twee revolvers op straat bevindt. Vanuit ethisch oogpunt is er voor de ander geen plaats. Maar daarmee is het laatste woord niet gezegd over de relationele dimensie van de surrealisten.

3.11.1 De liefde: openheid naar...?

Breton bepleit een soort morele zuivering, waar we afstand nemen van alle zorgen om wat wel of niet het geval is of zou moeten zijn, maar waarin we ons als zonderlinge mens plaatsen in de flux van de wereld die op ons toekomt.¹⁰¹ Deze morele zuivering is als een uitschakeling van de tijd in de moraliteit, dat wil zeggen een reductie van het menselijk bestaan tot het hier-en-nu, tot het heden waarin is wat is en niet is wat niet is. In deze 'amorele zijnstoestand', in dit esthetische *éthos* staat de plaats van de ander als moreel agent onder druk. Maar het gaat er niet om de ander te ontkennen of van alle waarde te ontdoen. Integendeel, afgezien van de ander als publiek, behoudt de ander een opmerkelijk zwaarwegende rol voor de surrealisten – in de liefde.

De liefde is een terrein waarop duidelijk de revolutie van de surrealisten tegen hun tijd en de dan heersende wetenschappelijk-objectieve mensvisie kan worden herkend. In navolging van de theorieën van Darwin en de eruit volgende nieuwe biologie is de mens gereduceerd tot een met rede begiftigd dier. Alles wat buiten het gebied van de rede valt wordt dan gerekend tot het dierlijke deel van de mens. Liefde en erotiek behoren tot de bannelingen: seksualiteit is een dierlijke functie, gedreven door de drang tot voortplanting. De surrealisten verzetten zich hier met hand en tand tegen door aan de liefde juist opnieuw een waarde voor 'het spirituele leven' toe te voegen.¹⁰²

Die waarde, zo stelt Alquié voor, is te vinden in een ervaring van geluk, 'bonheur'.¹⁰³ Breton zou dan de liefde zien als weg naar het geluk in het leven. Maar dat legt het doel van de liefde in een bewuste individuele doelmatigheid. Wellicht laat het woord 'bonheur' zich in dit geval beter vertalen door 'genot' dan door 'geluk'; laatstgenoemde term laat zich te gemakkelijk identificeren met enerzijds de alledaagse rationale opvatting van een goed leven en anderzijds de filosofische reflectie van de levenskunstfilosofie – beiden te zeer gehecht aan de rationaliteit van het individu. Maar ook genot is niet precies het doel van het surrealisme – tenminste niet zoals we geneigd zijn dat op te vatten. De surrealisten zijn er niet op uit op solipsistische wijze het eigen genot te behalen in de wereld, al dan niet ten koste van alles en iedereen – tenminste niet wat betreft de liefde. Het bijzondere aan de liefde is namelijk juist dat de ander er een plaats in heeft, dat de mens in de liefde een contact maakt dat zijn eigen grenzen – de grenzen van het individu –

Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 74. Terzijde moge opgemerkt dat geen van de surrealisten ooit iets dergelijks heeft begaan en dat het aantal daadwerkelijk 'immorele' daden mogelijk bescheidener is dan de surrealisten zelf zouden willen en doen geloven.

¹⁰¹ "Nous disons que l'opération surréaliste n'a chance d'être menée à bien que si elle s'effectue dans des conditions d'asepsie morale dont il est encore très peu d'hommes à vouloir entendre parler. Sans elles il est pourtant impossible d'arrêter ce cancer de l'esprit qui réside dans le fait de penser par trop douloureusement que certaines choses « sont », alors que d'autres, qui pourraient si bien être, « ne sont pas ». Nous avons avancé qu'elles doivent se confondre, ou singulièrement s'intercepter, à la limite. Il s'agit, non d'en rester là, mais de *ne pouvoir faire moins que de tendre désespérément à cette limite.*" A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 137.

¹⁰² F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 129-130.

¹⁰³ F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 17.

overschrijdt.¹⁰⁴ Daarmee is de liefde een voorstelbaar terrein waarop we de overschrijding van de rationaliteit kunnen benoemen en waar we dan ook zien dat Breton een bijzondere waarde herkent. In de liefde liggen volgens hem de oplossingen voor wat hij, zonder er duidelijk verder op in te gaan '[des] problèmes vitaux' noemt. Die vitale levensproblemen laten zich, zo stelt hij wel, niet oplossen door de rationaliteit van het individu – sterker nog de enige manier om ermee om te gaan is juist door de 'voies logiques ordinaires' te verlaten.¹⁰⁵ De essentie ligt, veeleer dan in dergelijke positieve invullingen, in de intrinsieke ontkenning van de overmacht van de rationaliteit in het individu. In de liefde overschrijdt dat rationele wezen dat de mens zich voorhoudt te zijn in zijn individualiteit zijn eigen grenzen. Het gaat hier om de liefde als passie.

Het surrealisme plaatst dus het egoïsme tegenover het individuoverschrijdende fenomeen van de liefde, zoals de rationaliteit tegenover het irrationele staat. Terloops merkt Breton op dat dat egoïsme mogelijk bijna overal is – behalve waar de betreffende liefde zich bevindt.¹⁰⁶ Niet alleen bevestigt Breton hiermee de noodzaak van de revolutie, als zou de liefde en de ermee gepaard gaande irrationaliteit zich in een underdogpositie bevinden tegenover de Goliath die de rationaliteit is. Ook lijkt het model van de dialectiek op een interessant punt te veranderen. In een dialectische interpretatie zou de ratio – en het egoïsme of wat ik maar noem individualisme – het bestaande zijn, de these. De antithese bestaat in dat veld niet, *is* er niet. Irrationaliteit is de antithese die pas bij het uiteenklappen van de individualiteit verschijnt en de deur naar een synthese in het leven roept. De ratio is overal, behalve waar de liefde zoals de surrealisten deze zien, zich bevindt. Er is dus een duistere plek, niet in het veld van de ratio, niet in het individu, maar ergens waar dat individu niet bestaat. De liefde toont zich hiermee niet alleen als een relatie tussen twee mensen, maar vooral als een 'ouverture vers', een openheid naar..., aldus Alquié.¹⁰⁷ Hij noemt het in aansluiting hierop ook een bewustzijn, maar dat is een misleidende benaming. Het bewustzijn impliceert namelijk te gemakkelijk datzelfde individu dat juist doorbroken wordt. Het is een opening naar..., maar zonder dat er een individu is dat die opening bezoekt en betreedt. Alleen door de individualiteit achter te laten – juist in de liefde, waar 'ik' niet langer alles en almachtig ben, wordt het traditionele bewustzijn overtreden.

Maar het één vervangt het ander niet, de openheid naar... van de liefde betekent niet dat het individu voorgoed ophoudt te bestaan. Beiden hangen juist samen in een dialectisch verband en kunnen niet los van elkaar worden gezien. Wellicht is het dat verband dat inzichtelijk maakt hoe er ondanks deze 'de-individualiserende' invloed van de liefde toch van twee mensen sprake is. Om niet te vervallen tot een zelfzuchtige zoektocht naar genot of geluk is er een onbereikbaar buiten nodig, een niet te reduceren zijn: de ander als Ander. De liefde is juist zo interessant omdat de ander er een cruciale rol in speelt die zich niet laat reduceren tot het zelf.¹⁰⁸ Man en vrouw (Breton toont nog een door de norm gekleurde instelling, dat terzijde) vinden elkaar in de liefde als niet te reduceren zijnden, waartussen zich een schemerzone bevindt, wat Breton 'l'insolite' noemt.¹⁰⁹ Dit 'ongewone' is onlosmakelijk verbonden met de liefde, het is de voorwaarde voor de toenadering tussen man en vrouw en er misschien wel tegelijkertijd de kwintessens van. En tegelijk met dat onbekende, dat de som van twee individuen te boven gaat,

¹⁰⁴ "Au nom de l'homme, nous avons vu le surréalisme rejeter toute transcendance, celle de Dieu, celle de la société et de ses contraintes, celle de la matière considérée comme se suffisant. Mais l'homme serait trahi s'il était réduit à soi : à nouveau, sa conscience serait confondue avec une chose. L'homme est contact avec l'Autre, et c'est en ce sens qu'il peut aimer." F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 163.

¹⁰⁵ A. Breton: *L'amour fou*, pag. 63-64.

¹⁰⁶ "Coûte que coûte je maintiendrai que « dans les eaux glacées du calcul égoïste » c'est peut-être partout, sauf où cet amour est." A. Breton: *L'amour fou*, pag. 115.

¹⁰⁷ F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 205.

¹⁰⁸ "La jouissance nie l'Autre, ou l'oublie ; l'amour est reconnaissance de l'Autre comme autre." F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 190.

¹⁰⁹ "L'insolite est inséparable de l'amour, il préside à sa révélation aussi bien en ce qu'elle a d'individuel que de collectif. Le sexe de l'homme et celui de la femme ne sont aimantés l'un vers l'autre que moyennant l'introduction entre eux d'une trame d'incertitudes sans cesse renaissantes." A. Breton: *L'amour fou*, pag. 118.

blijft er sprake zijn van twee mensen – twee mensen zelfs die samen een geheel vormen. Opgemerkt mag worden dat het tussengebied van het ongewone hier niet als een hindernis wordt gezien. Dat moet wel betekenen dat het juist deel uitmaakt van die heiligheid ('suffisance') en dus dat de twee mensen samen met het ongewone bestaan. Getuige de voortdurende hervorming van het ongewone: steeds weer werpt het de twee geliefden in de onbekendheid van het samenzijn, stoot het hen beiden uit hun steeds weer bestaande rationaliteit. Immers, de rationaliteit is overal en blijft dan ook dringen. De liefde is als een scheur in het ego, een scheur die de ander samen met mij maakt en waardoorheen de schaduw van het ongewone binnentreedt en waardoorheen ik naar buiten treed, naar de ander als Ander. En die Ander treedt op mij toe. Deze 'volzijdigheid' die twee mensen in elkaar en het ertussenin overvalt is, aldus Breton, een fundamenteel doel van de mens.¹¹⁰

Maar daarmee, met deze constatering van doelmatigheid en met de duistere term van het ongewone, laat het surrealisme ons weer min of meer gefrustreerd achter. Enerzijds is daar de poging te duiden en te bevatten wat niet te beduiden of bevatten is.¹¹¹ Een poging die Breton meer dan eens te hardnekkig onderneemt, waardoor hij juist vervalt in doordachte analyses en rationalisaties, daarmee onbedoeld zijn punt illustrerend. Anderzijds is daar die schaduwzijde van de mens, steeds weer van ver waargenomen maar nooit van dichtbij te bestuderen of aan te raken. In ieder geval kan worden geconstateerd dat de liefde voor de surrealisten een essentiële plek inneemt, precies omdat we dit conflict, deze onoplosbare problematiek van ratio en het irrationele, van individualiteit en de ander, van calculerend egoïsme en het overvallende ongewone bij uitstek in de liefde aantreffen.

De liefde is daarmee het terrein bij uitstek waarop de synthese tussen een objectieve wereld en de subjectieve leefwereld tot een 'surrealiteit' kan plaatshebben.¹¹² Met ethiek heeft dit weinig te maken, niet zolang daar de van buiten de mens opgelegde moraal of de redelijke verhouding tussen individuen onder wordt verstaan. Dan is het surrealisme er meer dan ooit van overtuigd dat zij – en ook de liefde – de weg vrijmaakt voor een wereld waar het kwaad en zonde niet bestaan – niet omdat wat wij zo noemen niet voorkomt, maar omdat we het niet langer zo noemen. Ook de liefde draagt dus juist bij aan deze 'amoraliteit'. Liefde is juist een plaats waar een nieuwe ethiek, een *éthos*, kan worden aangetroffen, een *éthos* waarin de mens zelf weliswaar centraal staat (dat tegenover kerk, familie of andere instanties), maar waarin hij zich in relatie met de Ander en daarmee met het vreemde bevindt, waarin zijn individualiteit constant in deze interacties vorm krijgt en weer wordt afgebroken.¹¹³

Uiteindelijk is de synthese een te hoog gegrepen ambitie gebleken: het surrealisme ontkomt niet aan de dialectische spanning die het juist zocht op te heffen. Maar de essentie van het *éthos* van het surrealisme, dat zich aldus bevindt tussen revolte en verlies, tussen opstand en overgave, blijft geënt op het idee van een hegeliaanse Aufhebung. De surrealistische revolte tegen de rationaliteit en tegen de individualiteit vindt haar climax in de passie van de liefde, waar alle redelijkheid uit verwijderd wordt en waar de mens haar eigen essentie kan aantreffen: het meest pure verlangen. En wanneer de surrealist zich werkelijk aan de liefde overgeeft, lijkt zijn revolte

¹¹⁰ "La suffisance parfaite qui tend à être celle de l'amour entre deux êtres ne rencontre plus à cette minute aucun obstacle. [...] peut-être est-il plus que jamais de saison de rappeler que cette suffisance est une des fins de l'activité de l'homme." A. Breton: *L'amour fou*, pag. 111.

¹¹¹ "Il est permis d'en déduire que l'étrangeté totale, pourvu qu'elle ressorte de constatations vérifiables, ne peut sous aucun prétexte être dénoncée." A. Breton: *L'amour fou*, pag. 62.

¹¹² "C'est pourquoi l'amour, entendons ici l'amour passion, prend d'emblée, dans les préoccupations surréalistes, la première place. En lui se retrouvent tous les prestiges de l'Univers, tous les pouvoirs de la conscience, toute l'agitation du sentiment; par lui s'effectue la synthèse suprême du subjectif et de l'objectif, et nous est restitué le ravissement que les déchéments surréalistes semblaient rendre impossible." F. Alquié: *Philosophie du surréalisme*, pag. 117.

¹¹³ "L'amour réciproque, tel que je l'envisage, est un dispositif de miroirs qui me renvoient, sous les mille angles que peut prendre pour moi l'inconnu, l'image fidèle de celle que j'aime, toujours plus surprenante de divination de mon propre désir et plus dorée de vie." A. Breton: *L'amour fou*, pag. 137.

tot de gewilde synthese te hebben geleid. In de liefde is plaats voor een harmonie van het individu met zijn verlangens en in relatie met een 'openheid naar...'. Maar de surrealisten kunnen zover niet reiken met hun woorden, zij kunnen het slechts beleven. Desalniettemin is het dit eindstadium van opgeheven spanning die zij steeds weer proberen uit te drukken en teweeg te brengen.

3.12 Conclusies

Hoe kunnen we nu heel kort de filosofie van het surrealisme samenvatten? Er is sprake van een traditionele dialectische beweging, met een these, een antithese en een synthese: de surrealisten verzetten zich tegen de almacht van de rationaliteit en de logica (these) middels een zoektocht in het onbewuste van verlangens en dromen en in een wereld van toeval (antithese) om te komen tot een surrealiteit waar beide tezamen kunnen bestaan (synthese). De beoogde synthese is het streefdoel van het surrealisme geweest. Men kan, zoals ook de surrealisten zelf doen wanneer zij de ironische toon inzetten, de vraag stellen in hoeverre dat doel bereikt is; het antwoord is wellicht niet helemaal negatief, maar evenmin zo beamend als de surrealisten aanvankelijk graag hadden gewild. Het toont ons in ieder geval het mensbeeld dat de surrealisten aanhangen.

In de ogen van de surrealisten zijn de belangrijkste inspiratiebronnen van de mens zowel in hemzelf als in de wereld die hem omgeeft afgesneden. Verlangens worden onderdrukt, dromen ondergewaardeerd en het toeval wordt weggecalculeerd. Dat terwijl deze componenten juist de menselijke persoonlijkheid maken. Identiteit is voor de surrealisten niet iets wat geheel vooraf is gegeven, het krijgt vorm in het handelen zoals dromen een verwerking van ervaringen zijn en verlangens een object hebben. Er zijn wel voorafgaande kaders, maar de invulling ervan die de authenticiteit van een mens zullen opmaken komt voort uit een handelend bestaan, niet uit het niets.

Om het dialectische model in werking te stellen en te houden beroept het surrealisme zich op de motor van de revolte, een werkvorm die de paradox in zich draagt dat het zich als activiteit in zichzelf niet aan een dialectisch model ondergeschikt laat maken, aangezien revolte altijd ter hoogte van een oppositie tussen these en antithese actief blijft. Het surrealistische verzet van de revolte vindt op meerdere manieren plaats, steeds weer gericht op de rationaliteit en ter bevordering van de plaats van dromen en verlangens, van toeval en van de menselijke toenadering tot de afgrond. Tegelijkertijd hebben we gezien dat dezelfde rationaliteit niet geheel overboord wordt gegooid, dat het eerder gaat om het instrument van die rationaliteit, de logica. De surrealistische mens vindt daarmee zijn authenticiteit op het snijvlak tussen rationaliteit en het irrationele, beide te behouden tegen de prijs van vereisten als logische coherentie of eenheid maar bereikt in een voorgestelde harmonie.

Desalniettemin toont eenheid zich een criterium voor de mate van 'schoonheid' die aan het leven van een esthetische mens kan worden toebedeeld. De esthetische mens is een mens die leeft in het hier-en-nu en zich daarmee geen zorgen maakt om coherentie. De eenheid toont zich dan, aldus de surrealistische verwachting, in de vormgeving door het toeval, een eenheid die niet langer logisch is, maar esthetisch. Esthetisch is de esthetische mens niet zozeer in de waardering van de schoonheid van het leven, al beamen de surrealisten dat het menselijk leven als een kunstwerk kan worden gezien en gewaardeerd, maar vooral in de houding die de surrealistische mens zoekt aan te nemen, zijn *éthos*. Deze houding is niet langer ethisch zoals we dat woord vandaag begrijpen, dat wil zeggen rekening houdend met de gevolgen van daden, met goed en kwaad, met de ander. Het surrealistisch *éthos* is een esthetische houding, wat inhoudt dat de tijdsbeleving tot het hier-en-nu wordt beperkt, dat het oordeel van goed en kwaad wordt opgeschort, dat de ander fundamenteel secundair is. Uitzondering op het laatste is desalniettemin

de ander als Ander in de liefde, een situatie waarin de esthetische mens in zijn contact met de ander zijn eigen grenzen betast en overtreedt. Want de esthetische mens, hoewel niet langer een individu in de strikte betekenis van het woord (aangezien de eenheid en heilheid niet langer wordt beaamd) heeft nog altijd een identiteit behouden, dat wil zeggen grenzen van zijn eigen zijn die niet worden overschreden en waarbinnen al zijn handelen is te plaatsen.

In de liefde treffen we een glimp aan van een transgressie die de surrealisten minder grondig hebben doordacht: de transgressie van hun eigen identiteit. In het surrealistische handelen hebben we wel vormen van transgressie aangetroffen, maar meestal is het niet helemaal doordacht en houdt het surrealisme meer vast aan de houding van verzet en aan de revolte dan aan de werkelijke overschrijding van de (eigen) grenzen. Transgressie in het surrealisme is een flits van een moment waarop de revolte werkelijk helemaal zou slagen en zichzelf daarmee zou uitschakelen ten bate van een in de grond harmonische ervaring van de 'hele mens'. In de surrealistische transgressie is de synthese bereikt. Maar de surrealisten zijn zover nauwelijks gekomen; alleen de liefde toont ons het moment waarop het surrealisme werkelijk in staat lijkt haar eigen strijd los te laten en haar eigen grenzen op te geven, aldus haast onverwacht in een soort spanningsvolle harmonie terechtkomend. De surrealistische ironie is de rode draad door de geschiedenis van de beweging heen die de ervaring van de onmogelijkheid van een duurzame synthese illustreert. Het belang van de revolte toont de interne verschuiving van het surrealisme van een concentratie op een beoogde *Aufhebung* naar een beleving van de antithese. De transgressie toont zich daarmee niet voldoende doordacht om de plaats ervan in de antropologie van de esthetische mens van het surrealisme te bepalen.

4 Georges Bataille: een theorie van transgressie

4.1 Inleiding

Op jonge leeftijd ambiert de in een atheïstisch milieu geboren Georges Bataille (1897) het priesterschap en verblijft onder meer enige tijd in een klooster. Na zijn studietijd breekt hij met het katholicisme, maar de fascinatie voor kwesties als religie en mystiek is geboren en zal Bataille zijn leven lang bijblijven. Zo poogt hij later, in 1936, zelf een sekte op te richten, genaamd Acéphale, waarvan onder meer Pierre Klossowski deel uitmaakt. Hoogtepunt in het bestaan van deze club had het voltrekken van een (menselijk?) offer (Bataille zelf?) moeten zijn geweest, maar daar is het nooit van gekomen. In ieder geval zijn de fascinatie voor religie, voor offerpraktijken en meer in het algemeen voor verspilling in een kader dat algemene economie kan heten en voor ambivalente contacten met het sacrale steeds weer terugkerende thematieken in het werk van Bataille.

In 1924 ontmoet Bataille leden van de nog jonge surrealistische beweging, waaronder Louis Aragon, Michel Leiris, Antonin Artaud, en voorman André Breton. Het contact verloopt stroef. Bataille heeft weliswaar het surrealistisch manifest van Breton gelezen, maar vindt het onleesbaar. Breton op zijn beurt trekt in zijn tweede manifest expliciet tegen Bataille ten strijde, volgens hem slechts aangetrokken tot alles wat laag en vunzig is¹¹⁴. Bataille laat zich niet inlijven in het surrealisme van de dominante Breton, en zijn aanvankelijke interesse verandert al snel in een sterk verzet en een haast regelrechte afkeer van de beweging. Dat verzet en die afkeer zijn echter één zijde van de medaille van de relatie van Bataille met het surrealisme. Door de jaren heen stoten Bataille en Breton elkaar af, om steeds weer toenadering te zoeken. Zo onderschrijven beiden in 1935 de pamfletten van 'Contre-Attaque' ("union de lutte des intellectuels révolutionnaires") en is de toon van Bataille jegens de surrealisten in de latere jaren van zijn schrijven milder dan in het begin.

Hoewel er dus altijd een spanning tussen beide denkers blijft bestaan, is er ook een onmiskenbaar gemeenschappelijk terrein waarop Bataille en Breton elkaar dan wel ontmoeten, dan wel bestrijden. Deze spanning is ook in de beide filosofieën terug te vinden. Zowel Bataille als Breton verwijzen op diverse plaatsen in hun oeuvre naar de ander, dan wel bij naam noemend, dan wel in behandeling van bepaalde onderwerpen of gebruik van bepaalde termen. Het gemeenschappelijke terrein lijkt te spreken uit deze rivaliteit, waar zij gelijkende thema's ter sprake brengen maar tot uiteenlopende resultaten komen, of het in ieder geval niet kunnen vinden in de positie van de ander. Het gemeenschappelijke terrein is dat van het onderzoeksveld, van de bijzondere aandacht die bij beiden uitgaat naar de grenservaringen van de mens; ervaringen in kunst, in erotiek, in religie of politiek, maar altijd de ervaring van de grens van de mens en het menselijke of het rationele – en de overschrijding van die grens. In een politieke context leent Bataille twee metaforische beelden van Marx: de adelaar en de mol. Terwijl de ene hoog boven de wereld zweeft en vandaar alles gadeslaat, kruipt de mol juist onder die wereld, om haar van binnenuit te bezien. Bataille vergelijkt de surrealisten met de adelaar (het voorzetsel 'sur' kan niet onvermeld blijven), zichzelf met de mol.¹¹⁵ Maar beide dieren, erboven of eronder, leven rond dezelfde aarde.

Voorafgaand aan deze ontmoeting en langdurige relatie met het surrealisme is Bataille al begonnen als bibliothecaris in Parijs, een functie die hij zijn leven lang behoudt, eerst in Parijs,

¹¹⁴ "M. Bataille fait profession de ne vouloir considérer au monde que ce qu'il y a de plus vil, de plus décourageant et de plus corrompu." A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 132.

¹¹⁵ G. Bataille: *Oeuvres Complètes tome II*, pag. 96.

later in Orléans. Het stelt hem in staat zich in alle vrijheid aan zijn schrijven te wijden. In 1922 verschijnt het eerste werk van zijn hand, zij het onder pseudoniem (Lord Auch): de roman *L'histoire de l'oeil*. Het boekje verdwijnt lange tijd in de anonimiteit als erotisch, ietwat onleesbaar, verhaal. Het is het begin van een lange en zeer productieve schrijfcariëre: het totale oeuvre van Bataille beslaat twaalf lijvige delen. Die bedrijvigheid is voor Bataille verankerd in zijn filosofie zelf: hoewel de stilte zich steeds weer aan ons opdringt (bijvoorbeeld wanneer we oog in oog staan met het sacrale, zoals Bataille dat in de religie aantrof) kunnen we niet anders dan woorden geven, dan ons steeds weer opnieuw uiten. Het schrijven is voor Bataille als een verplichting waar de mens niet aan kan ontkomen, net zo min als aan de onderbrekende stilte.

Bovendien is zijn functie als bibliothecaris voor Bataille een manier om de vrijheid over zijn schrijven te behouden: het houdt de wereld van de academische filosofie buiten de deur. Het eerste werk van Bataille was al een erotisch getinte roman. Meer werken volgen, waarin Bataille geniet van deze vrijheid van academische vereisten en al gauw toont uiteenlopende stijlen te beheersen en in te zetten. Naast (erotische) fictie verschijnen van zijn hand filosofische verhandelingen, biografisch getinte verkenningen, literaire kritieken, reflecties op geschiedenis en kunst en vele artikelen in verschillende tijdschriften.¹¹⁶ Die verscheidenheid aan stijlen stelt Bataille in staat kwesties die hem bezighouden op heel uiteenlopende manieren te benaderen. Zo komt bijvoorbeeld de erotiek in *Histoire de l'oeil* heel anders naar voren dan in het veel later geschreven, meer filosofische werk *L'érotisme*. En door zich afzijdig te houden van de academische wereld van de filosofie kan Bataille beide werken gerust naast elkaar laten bestaan. Hoewel men in grote lijnen zijn werk in fasen kan verdelen¹¹⁷, is de essentie van het gehele oeuvre van Georges Bataille juist dat het onmogelijk in een dergelijk raamwerk is onder te brengen, dat het veeleer al de mogelijke raamwerken zelf onder druk zet en ontkracht.

Eenzelfde fragmentatie en veelzijdigheid is in de afzonderlijke werken terug te vinden. Bataille bedient zich in zijn boeken herhaaldelijk van het wit tussen regels, van punctuatie, van passages tussen haakjes, van stijlveranderingen, enzovoort. Zoals het hele oeuvre niet in een kader is te vangen, zo verhinderen vaak ook de afzonderlijke delen het een geheel te worden genoemd. De systematiek of logica van het oeuvre van Bataille is precies dat de klassieke systematiek wordt ondermijnd.

In zijn schrijven zoekt Georges Bataille de bestaande logica te ondermijnen, niet alleen in de vorm maar ook in de inhoud. Oorzaak van de moeilijkheid die dit geeft is vooral dat Bataille een filosoof is van de innerlijke ervaring.¹¹⁸ Die innerlijke ervaring, te vergelijken met de mystieke ervaring en omschreven als “les états d’extase, de ravissement, au moins d’émotion méditée”¹¹⁹, heeft nu juist als kenmerkende eigenschap dat geen enkele benaming ooit afdoende kan zijn om haar *als ervaring* te omschrijven.¹²⁰ De taal schiet tekort als instrument. Maar taal is het enige wat we hebben. Dus schrijft Bataille steeds weer, steeds weer anders, corrigeert zichzelf onophoudelijk, onderbreekt zijn eigen relaas herhaaldelijk, creëert kortom een oeuvre dat zich kenmerkt door een versnippering, zowel in het geheel als in de delen.

De term innerlijke ervaring, die nog ter sprake zal komen, houdt niet in dat Bataille zich, zoals de vergelijking met de mystieke ervaring kan doen vermoeden, van de wereld en het wereldse

¹¹⁶ Overigens beperken zijn activiteiten zich niet tot het schrijven. Verschillende van de tijdschriften waarin hij publiceert heeft hij zelf opgericht, zoals *Documents* rond 1929 en het bekendere *Critique* in 1946. Bovendien is zijn poging het genootschap ‘Acéphale’ al genoemd, evenals zijn rol in de oprichting van ‘Contre-Attaque’. Het ‘Collège de Sociologie sacrée’ in 1937, een genootschap waar ook Michel Leiris en Roger Caillois bij betrokken zijn, kan nog aan deze lijst van activiteiten worden toegevoegd.

¹¹⁷ Zie bijvoorbeeld H. Oosterling: ‘Georges Bataille’ in *Kritisch Denkers Lexicon*.

¹¹⁸ “Le projet fondamental de Bataille consiste en ceci : établir les données, et les voies d’accès qui y mènent, d’une expérience, qu’il nomme *expérience intérieure*, mais dont les appellations varient au cours de ses écrits.” A. Arnaud e.a.: *Bataille*, pag. 26.

¹¹⁹ G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 15.

¹²⁰ “Existence *pour soi*, que j’aime mieux nommer expérience du dedans, expérience intérieure, et dont jamais les termes qui la désignent ne sont vraiment satisfaisants.” G. Bataille: *L’érotisme*, pag. 110.

vervreemdt. Integendeel, zij staat volledig in de werkelijkheid van het leven. Het kan allereerst niet verbazen dat het schrijven van Bataille ook de persoon Bataille er persoonlijk in betreft. Dat komt bijvoorbeeld sterk naar voren in het werk *sur Nietzsche*, geschreven tijdens de tweede wereldoorlog en doorspekt van autobiografische notities en opmerkingen. De bar waaraan hij schrijft, de drankjes die hij dan al opheeft, de dansende jongeren die hij gadeslaat, de bommenwerpers die overkomen, alles weerklinkt en komt terug in het geschrift. Ook op een andere manier ontkomt Bataille aan de kritiek dat hij niets met de aardse werkelijkheid van doen heeft, een kritiek die Jean-Paul Sartre bondig formuleert door hem een nieuwe mysticus te noemen. Want er is wel degelijk een bewustzijn van aardse zaken als politiek. Dat bleek al uit de bijdrage die hij leverde aan het politiek beladen pamflet 'Contre-Attaque', en ook de verdediging van Bataille van het werk van Friedrich Nietzsche, op dat moment in Frankrijk nauwelijks bekend en in Duitsland ingelijfd in het nationaal-socialistische kader, getuigt er in zekere zin van. Op meer inhoudelijk niveau zoekt Bataille de politieke ontwikkelingen van zijn tijd te doordenken in een filosofie van de gemeenschap, zoals bijvoorbeeld in *La part maudite*, waarin ook plaats is voor het op het moment van publicatie nog zeer recente Marshallplan.

Na de tweede wereldoorlog lijkt Bataille een meer gestructureerd en filosofisch onderbouwd oeuvre voort te brengen, waarbij hij zijn 'filosofisch systeem' probeert uit te werken in de vorm van een algemene economie, waarin hij de samenhang tussen verrijking en verspilling verder uitwerkt. In 1949 verschijnt hiervan het eerste deel, *La part maudite; la consommation*, in 1957 het tweede deel, *L'érotisme*. Deel drie, *La souveraineté*, komt niet af. In de jaren na de oorlog begint Bataille aan bekendheid en populariteit te winnen en wordt gestaag het belang van zijn filosofie uitgesproken. Hiervan maakt hij echter niet veel meer mee; Georges Bataille sterft op 8 juli 1962 in Parijs. De invloed die hij op de verdere moderne filosofie heeft uitgeoefend en nog steeds uitoefent, is groot. Michel Foucault, Jacques Derrida, Giorgio Agamben en Jean-Luc Nancy zijn slechts enkele van de bekende contemporaine filosofen die zich openlijk door Bataille geïnspireerd en gestuurd verklaren.

We zouden de filosofie van Bataille als een antropologisch project kunnen zien, waarin hij probeert de hele mens te denken, niet alleen in diens rationele (zelf)bewustzijn, maar ook in alles wat de mens in zichzelf verstopt en ontkent. De verspilling in de algemene economie is zo een menselijk kenmerk waarvoor in de meeste filosofische discoursen geen plaats is. Bataille spreekt dan ook van 'la part maudite', het vervloekte deel, oftewel dat wat we als mensen niet tot de menselijkheid willen of kunnen rekenen en dus uitstoten. Maar dat vervloekte deel, dat wat we als mens ontkennen, dat is niet geheel verdwenen. Het blijft zich steeds opnieuw aanbieden, opdringen, en brengt de mens ertoe zijn eigen alledaagse grenzen te overschrijden. Deze stap, dit contact met alles wat we, om mens te kunnen zijn, buiten een grens hebben gesloten, dat is wat Bataille transgressie noemt.

Transgressie kan uiteenlopende vormen aannemen. Een plaats waar we het expliciet aantreffen in het oeuvre van Bataille is in het tweede deel van zijn poging tot de uitwerking van de algemene economie, *L'érotisme*. In dit boek is een apart hoofdstuk gewijd aan het begrip transgressie, wat ons terecht doet vermoeden dat de erotiek een gebied is waarop de mens inderdaad de ervaring van transgressie aantreft en ondergaat. Tegelijk maakt het duidelijk dat transgressie zelf niet een tastbaar onderwerp is, een iets dat in zijn afzonderlijkheid kan worden bestudeerd. Het is immers opgenomen in de overkoepelende bestudering van de erotiek. Maar het is wel degelijk een centraal thema dat op verschillende plaatsen in het werk van Bataille terugkeert. Transgressie is die beweging die de mens maakt in zijn eeuwige spanning tussen mens zijn en mens worden, tussen het onderstrepen van het eigen zijn en het beproeven, overtreden en opnieuw bevestigen van de grenzen daarvan.

Transgressie toont daarmee een bepaalde eigen beweging, een dynamiek waarin ook de grens is opgenomen.¹²¹ Die dynamiek is uiteindelijk van meer belang dan een ‘startpunt’ of ‘doel’ van de transgressie. Desalniettemin kunnen deze twee polen in een onderzoek naar de transgressie als vragen aan Bataille worden voorgelegd. Dan tekenen zich drie hoofdvragen af, die ik wil stellen om verder onderzoek gestructureerd te kunnen uitvoeren. De eerste vraag is die naar de grens die wordt overschreden: wat is dit voor een grens? Waaruit en waarom bestaat ze? Het gaat er hier om de aard van de grens in de transgressie te bepalen, of tenminste te schetsen. Ten tweede is er de vraag naar de richting van de transgressie. Transgressie lijkt een grensoverschrijdende beweging in te houden: van waar naar waar bewegen wij ons in de transgressie? Wat bevindt er zich ‘aan de andere kant’? En vanwaar komen wij? Ten slotte is er de vraag naar het mechanisme of de werking van de transgressie. Iedere transgressie schijnt tegelijkertijd het echec van diezelfde transgressie in zich te dragen, iedere overschrijding van de grens is de bevestiging van de grens, terwijl iedere grens het bestaan van de transgressie bevestigt. Hoe werkt deze transgressie, wat is de beweging die plaatsvindt en hoe bevindt de mens zich daarin?

4.2 Eerste vraag: de grens in de transgressie

Het woord transgressie zelf maakt al veel duidelijk: transgressie is een beweging naar een voorbij, een ‘au-delà’. Deze beweging komt dus ergens vandaan en gaat, zo wil ik voorlopig aannemen, ergens naartoe. Maar tussen deze twee locaties is er kennelijk sprake van een verschil, van een grens. Transgressie is het overschrijden van die grens die het ‘hier’ onderscheidt van het ‘daar’. De eerste vraag die ik aan de filosofie van Bataille wil voorleggen is de vraag naar de grens die de transgressie overschrijdt. Wat is dit voor een grens? Waaruit bestaat zij, wat schermt zij af? En waarom overschrijden we toch die grens?

De eerste paradox is dat er weliswaar sprake is van een grens, maar dat tegelijkertijd de mogelijkheid bestaat die grens te overschrijden. Grens en grensoverschrijding hangen nauw samen. De grens dankt zijn bestaan aan de mogelijkheid te kunnen worden overschreden, zelfs aan de noodzaak van een transgressie: wat niet kan worden overschreden is ook geen echte grens. De grens bestaat in zekere zin om overschreden te worden.¹²² De vraag naar de transgressie en de vraag naar de grens zijn onlosmakelijk verbonden.

De grens waarop de transgressie betrekking heeft is dan ook niet de natuurlijke grens die bijvoorbeeld bepaalt dat een mens niet kan vliegen; het gaat om wat Bataille noemt het verbod (l’interdit). De grens die de transgressie overschrijdt, is de grens van het verbod dat de mens *zichzelf* heeft opgelegd. Transgressie krijgt dan een onvermijdelijk karakter: de mens legt zichzelf verboden op, maar nodigt zichzelf daarmee uit om diezelfde verboden ook te schenden. In de woorden van Bataille: “ces limites, nous les définissons de toute manière, nous posons l’interdit, nous posons Dieu, voire la déchéance. Et toujours, une fois définies, nous en sortons. Deux choses sont inévitables : nous ne pouvons éviter de mourir, nous ne pouvons éviter non plus de « sortir des limites ».”¹²³ Hij vervolgt met de constatering dat “mourir et sortir des limites sont d’ailleurs une même chose.” Verbod en transgressie zijn dus menselijke aangelegenheden bij uitstek. Het individu bestaat binnen bepaalde grenzen, is een verzameling verboden, maar tegelijkertijd overschrijdt het individu die grenzen, iets wat Bataille vergelijkt met sterven. In de transgressie houdt het individu op te bestaan.

¹²¹ “La limite et la transgression se doivent l’une à l’autre la densité de leur être : inexistence d’une limite qui ne pourrait absolument pas être franchie ; vanité en retour d’une transgression qui ne franchirait qu’une limite d’illusion ou d’ombre.” M. Foucault: *Préface à la transgression*, pag. 755.

¹²² “L’interdit est là pour être violé.” G. Bataille: *L’érotisme*, pag. 72.

¹²³ G. Bataille: *L’érotisme*, pag. 155.

4.2.1 Transgressie in de mens

Transgressie vindt alleen daar plaats waar grenzen kunnen worden overschreden, of sterker nog: waar die grensoverschrijding onvermijdelijk is. Waar is dat het geval? Zojuist heb ik geconstateerd dat het niet gaat om wat ik noemde natuurlijke grenzen. Maar dat is een misleidende term. De natuur drukt namelijk juist de stempel op de onvermijdelijkheid van de transgressie en de vorming van het verbod. De eerste en fundamentele onvermijdelijke overschrijding is al genoemd: de grens van leven en dood. Dat lijkt paradoxaal: de dood is immers juist bij uitstek een gegevenheid en zo onvermijdelijk als de transgressie zelf. Maar wat maakt dat de dood zich aan ons opdringt binnen het kader van verbod en transgressie, is dat de dood altijd een mogelijkheid is en blijft. We gaan wel dood, maar weten niet wanneer, en als het eenmaal zover is, dan zijn we er niet meer. Onze eigen eindigheid is als een altijd aanwezige afwezigheid, een mogelijkheid die ons gedurende ons hele leven achtervolgt als mogelijkheid. Om die mogelijkheid van de dood buiten te houden, stellen we het verbod in en sluiten we ons op in een soort oneigenlijk bestaan waar we ons van onze eindigheid afsluiten, er niet aan denken, het hooguit ‘een plaats geven’. Die plaats, dat kan zijn in de kunst, in het (religieuze) ritueel, in het feest – kortom in de aangelegenheden waar Bataille transgressie constateert.

De dood is een gegevenheid die Bataille terugbrengt tot de meest banale onontkoombaarheid van de natuur in onszelf; we zijn nu eenmaal opgenomen in de levenscyclus van de geslachtelijke voortplanting en dus ook onderworpen aan sterfelijkheid en vervanging van onze individualiteit door die van onze nakomelingen. Het is niet verbazend dat ook de erotiek, waarin de mens zich overgeeft aan het principe van de sterfelijkheid, een bijzondere plaats heeft in de werking van de transgressie. Die erotiek bevindt zich in een breder spectrum aan menselijkheid waarop het verbod van werking is. Het individu krijgt namelijk vorm door een deel van zichzelf te ontkennen. “L’homme (parallèlement) se nie lui-même, il s’éduque, il refuse par exemple de donner à la satisfaction de ses besoins animaux ce cours *libre*, auquel l’animal n’apportait pas de réserve. [...] en tant qu’il y a l’homme, il y a d’une part travail et de l’autre négation par interdits de l’animalité de l’homme.”¹²⁴ Het verbod dat de mens zichzelf oplegt, sluit zijn eigen dierlijkheid uit, het is de nadrukkelijke ontkenning van een deel van hemzelf, van het natuurlijke deel dat nog altijd in de mens verborgen ligt – zoals bijvoorbeeld de dierlijke behoeften en driften.¹²⁵ Het gaat dan om erotiek, maar ruimer gezien om alles wat ons herinnert aan onze aardseheid, onze lichamelijkeheid.

Dit kan in een nog breder perspectief worden gezet, dat van de wereld in zijn geheel. Voor Bataille spelen de grens en het verbod de rol van afbakening van een gebied waarbinnen het individu zichzelf handhaaft, aan de toekomst denkt en de wereld naar zijn hand zet. Zijn uitgangspositie is in eerste instantie niet vreemd, aldus Bataille: “Je pose en principe un fait peu contestable : que l’homme est l’animal qui n’accepte pas simplement le donné naturel, qui le nie.”¹²⁶ De mens ontken niet alleen die natuur binnenin hemzelf (sterfelijkheid en dierlijkheid), maar ook de gegevenheid van de wereld waarin hij zich bevindt. In plaats daarvan zoekt de mens zich een eigen leefwereld te maken, te ordenen, een leefwereld waar de natuur en het onbeheerste zoveel mogelijk uit is verbannen.

Om deze uitsluiting van de natuurlijke gegevenheden in en om de mens mogelijk te maken, beschikt de mens over een cruciaal gereedschap: de arbeid. De zojuist geciteerde passage gaat verder: “Il [l’homme] change ainsi le monde extérieur naturel, il en tire des outils et des objets fabriqués qui composent un monde nouveau, le monde *humain*.” De mens maakt met andere woorden een nieuwe wereld, een *menselijke* wereld, waar alles wat hem in zijn menselijkheid kan

¹²⁴ G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 238.

¹²⁵ “L’homme nie essentiellement ses besoins animaux, c’est le point sur lequel portèrent la plupart de ses interdits, dont l’universalité est si frappante et qui vont en apparence si bien de soi qu’il n’en est jamais question.” G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 239.

¹²⁶ G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 238.

aantasten, is verbannen, buitengesloten. In en door de arbeid bevindt de mens zich in een door hemzelf geordende en gemaakte wereld. Daartoe ontkennt hij de natuurlijke wereld waar hij weliswaar deel van uitmaakt, maar wat hij voor hemzelf als individu ontkennt.

In de arbeid is de mens bij uitstek mens in zijn rationaliteit en logica. De wereld binnen de grenzen is de wereld die de mens zelf heeft opgetrokken in zijn arbeid. Dat wat onderwerp van verbod is, is de stille plek in die wereld, als de muur waarachter alles wat niet door de menselijke arbeid kan worden beheerst, is verborgen. Het verbod is dan ook onmisbaar voor het bestaan van de wereld van de arbeid: de verboden constitueren haar in zekere zin. Zonder verboden zou de wereld van de arbeid niet kunnen bestaan. Zonder verboden zou het individu als afzonderlijke entiteit en identiteit wellicht niet bestaan. Een ervaring van eenheid als individu valt samen met de ervaring van de (eigen) grenzen. Als die grenzen worden aangetast, wordt het individu op fundamentele wijze aangetast, valt het wellicht in een soort existentiële crisis.¹²⁷

De mens trekt de wereld van de arbeid op en brengt daarmee een afstand aan tussen hem en alles wat in de wereld en in hemzelf aan zijn macht ontglipt. Met name in hemzelf is er sprake van het dierlijke als het onredelijke dat moet worden buitengesloten om een menselijk bestaan mogelijk te maken en te laten voortduren. De logica en rationaliteit van de menselijke wereld van de arbeid is alleen mogelijk als het natuurlijke, *ir-rationele* wordt buitengesloten. Het verbod dient deze taak. Om die schemerzone uit het menselijk zijn te bannen, voegt de mens zich naar de wetten die zijn cartesiaanse cogito hem meegeven. De mens is een *rationeel* wezen en besluit, in de wereld van de arbeid, zijn rationaliteit tot wetgever te verheffen. Die rationaliteit breidt zich uit naar alle kanten en omspant in feite de hele menselijkheid. Zo is in de economie alles wat met een onverantwoorde verspilling te maken heeft verbannen uit de visie van de wetgevende rationaliteit, verworpen tot 'het vervloekte deel' dat in de economie geen plaats mag hebben. Ook menselijke relaties worden ontdaan van alles wat irrationeel is; seksualiteit staat daarbij bovenaan de lijst. In een door het individu geconstrueerde wereld is voor zo iets als seksualiteit geen plaats en zijn alle middelen toegestaan om het uit te bannen.¹²⁸

Maar vooral het voorbeeld van de seksualiteit maakt direct duidelijk dat wat wordt vervloekt, niet verdwijnt. Immers, seksualiteit bestaat voort in de erotiek, zoals ook in een algemene economie het element van verspilling altijd aanwijsbaar blijft.¹²⁹ De hele menselijkheid is bedekt door de macht van de rationaliteit maar niet het hele menszijn valt daarmee samen. Transgressie blijkt dan als een methode, een manier waarop de mens dat wat voorbij de grenzen ligt alsnog erkent. Dat kan uitnodigen daarmee het verbod en de transgressie te incorporeren in de geordende wereld en te stellen dat het gebied van de transgressie door die transgressie wordt geneutraliseerd. Maar daarmee zou aan het verbod en de transgressie een functionaliteit worden meegegeven die het geheel weer binnen de rationaliteit plaatst, wat juist een verkeerde opvatting van de essentie van verbod en transgressie zou inhouden. "Les interdits, sur lesquels repose le monde de la raison, ne sont pas, pour autant, rationnels,"¹³⁰ aldus Bataille. Verbod en transgressie ontsnappen fundamenteel aan het menselijke begripen. Zoals de krachten die het verbod probeert te reguleren onredelijk zijn, zo zijn ook de verboden die deze taak hebben niet rationeel,

¹²⁷ "L'être le plus simple a, nous l'admettons, le sentiment de soi, le sentiment de ses limites. Si ces limites changent, il est atteint dans ce sentiment fondamental, cette atteinte est la crise de l'être ayant le sentiment de soi." G. Bataille: *L'érotisme*, pag. 112.

¹²⁸ Dat uitbannen kan natuurlijk ook gebeuren door juist de seksualiteit in te sluiten. Foucault maakt deze omgekeerde beweging duidelijk in de inleiding van het eerste deel van zijn *Histoire de la sexualité*. De onderdrukking van de seksualiteit op zichzelf is niet een feit, aldus Foucault, onze herhaalde constatering dat seksualiteit is onderdrukt, is dat wel. Die herhaalde constatering heeft zijn plaats in een enorm discours rondom seksualiteit, een rationalisering ervan, die seksualiteit dus niet doodzwijgt, maar het integendeel radicaal rationaliseert, insluit in de wereld van kennis, en zo eventuele 'onbegrijpelijke' componenten verbant naar de duistere regionen van te ontdekken wetenschappelijke onderwerpen.

¹²⁹ In zijn werk *La part maudite* behandelt Bataille dit concept van de algemene economie en diens inherente component van verspilling op het maatschappelijke niveau en door de geschiedenis heen.

¹³⁰ G. Bataille: *L'érotisme*, pag. 71.

maar afgesteld op, gevormd door het irrationele. Het rationele individu en diens wereld van de arbeid zijn gefundeerd op een onbegrijpelijke omgang met het menszijn.

Het moeilijke nu met die grenzen, en met het spreken van grenzen, is al het spreken zelf. Spreken, en taal in het algemeen, is namelijk bij uitstek het gereedschap van het rationele individu. De mens is hier in essentie een talig wezen. De wereld om hem heen krijgt daarbij eveneens vorm in en via de taal: de wereld is dat wat benoemd kan worden. Het problematische is dat daarmee de rationaliteit zijn eigen cirkel heeft gecreëerd en in stand houdt. Door de wereld van de taal in te stellen, wordt de macht van de rationaliteit uitgedragen en wordt alles wat zich niet in taal laat vangen, niet alleen fundamenteel afgewezen, maar het blijft vooral *ongekend*. Waarover men niet spreken kan, daarover moet men zwijgen, zo luidt de veelzeggende laatste propositie van het *Tractatus Logico-Philosophicus* van Ludwig Wittgenstein. De strekking hiervan reikt heel ver: niet alleen moeten we zwijgen over dat waarover we niet kunnen spreken, we *kunnen* er niet eens over spreken – er zijn geen woorden voor. Inderdaad, er rest ons slechts het zwijgen. Aangezien het individu de wereld gelijk heeft gesteld met wat zijn intellect kan bevatten en dus benoemen, valt datgene wat zich niet laat benoemen buiten de rationaliteit en daarmee buiten het menselijke ‘bestaan’ in het geheel. De filosofie van Bataille zoekt die stilte uit te drukken.

4.2.2 Ervaring en extremiteit

Als de hele menselijkheid is bedekt door de macht van de rationaliteit, hebben we dan nog wel iets te maken met dat vervloekte deel? Bevinden we ons ooit wel in de buurt van die grens die in de transgressie centraal staat en die kennelijk toch zo fundamenteel is voor de mens? Op welke momenten wordt deze wereld van arbeid en rationaliteit, deze wereld van het alledaagse individu, aangetast? De grens is er om te worden overtreden, maar op welke momenten is daar de behoefte aan, de neiging toe? Voor alles stelt Bataille dat “il y a dans la nature et il subsiste dans l’homme un mouvement qui toujours *excède* les limites, et qui jamais ne peut être réduit que partiellement.”¹³¹ Het ‘individu’ is als het ware niet de hele mens: aan het individu ontsnapt altijd een aan de mens inherente drift om de grenzen van de wereld van de arbeid en van de eigen individualiteit te buiten te gaan, te overschrijden. Hoewel het verbod een constructie is om het individu in stand te houden, is tegelijk de transgressie ervan een onvermijdelijk deel van de mens dat niet helemaal in zijn wereld kan opgaan en met zijn individualiteit kan samenvallen.

De momenten waarop deze beweging in de mens naar boven komt zijn divers, maar de oorsprong van de grenzen maakt tegelijk de terugkeer inzichtelijk. Volgens Bataille is het in de grond ‘l’attitude angoissée’ die maakte dat de eerste menselijke wezens vorm gaven aan het verbod, een angst die vooral werd (en wordt) ervaren in confrontatie met wat hij noemt ‘le mouvement aveugle de la vie’.¹³² Waar treffen we deze blinde beweging van het leven aan? Daar waar de menselijke arbeid tekort schiet en de natuur zich niet laat buitensluiten. Er bleek een nauw verband tussen transgressie en dood te bestaan, beiden staan voor Bataille op één lijn. De dood (de menselijke sterfelijkheid) is de meest krachtige stempel die de natuur op de mens drukt: alle arbeid in de wereld verbergt hem niet van zijn eigen eindigheid – om hem heen en in hemzelf.¹³³ Meestal vormt de geordende wereld een redelijk schild tegen een al te harde confrontatie met deze natuurlijke onontkoombaarheid en is het individu in staat te leven zonder een al te actief beleefde ervaring van het onbeheersbare en de angst die daarmee gepaard gaat.

¹³¹ G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 46.

¹³² G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 96.

¹³³ “Parfois, devant la mort, devant l’échec de l’ambition humaine, prend corps un désespoir sans mesure.” G. Bataille: *Oeuvres Complètes tome VIII*, pag. 77.

Maar die angst blijft deel uitmaken van het individu, ja constitueert zelfs de mensheid in zijn creatie en instandhouding van de verboden om het buiten de deur te houden.¹³⁴

En paradoxaal genoeg wil het individu tegelijk de angst weer opzoeken, op die momenten dat het zich niet laat negeren: “la plus grande angoisse, l’angoisse jusqu’à la mort, est ce que les hommes désirent, pour trouver à la fin, par delà la mort, et la ruine, le dépassement de l’angoisse.”¹³⁵ Met andere woorden, door de angst toe te laten, door de grenzen te overschrijden en oog in oog te komen met de angst die in de mens ligt voor (zijn) eindigheid, wordt het juist mogelijk die angst te overstijgen. Er is dan ook, in relatie tot de transgressie, een tweede extreme ervaring, die zowel innig samenhangt met angst als er diametraal tegenover staat: het verlangen (‘désir’). Ten overstaan van de dood en de eigen eindigheid ervaart de mens een fundamentele, ongrijpbare angst, maar een angst die tegelijk gepaard gaat met een onbenoembaar verlangen, een verlangen de grenzen van de eindigheid te tarten, te overstijgen. In het geval van de erotiek treffen we een dergelijke samenhang het duidelijkst. Hier zien we gemakkelijk in dat, wanneer we ons aan de erotiek overgeven, een ongrijpbaar gevoel van verlangen ons voortstuwt. Maar dat verlangen is niet gevrijwaard van een schaduwgevoel van angst, van de ervaring van de aanwezigheid van de ‘kleine dood’ in de erotiek, van onze erkenning van onze eindigheid als discontinue wezens.

Bataille omschrijft de ervaring, ‘expérience’, als “la mise en question (à l’épreuve), dans la fièvre et l’angoisse, de ce qu’un homme sait du fait d’être.”¹³⁶ De etymologische oorsprong van het woord ‘expérience’, ‘experiri’, toont de nabijheid tussen de ervaring en het gevaar, ‘periculum’. Ervaring is het moment waarop de mens zijn menselijkheid in twijfel trekt en beproeft, waarop hij zijn grenzen opzoekt en overtreedt. Er zijn, zo lijkt, twee dimensies verbonden aan deze menselijke ervaring, angst en verlangen, die tegelijk tegengesteld en innig in samenhang zijn. Aan beide kanten gooit de mens zijn redelijkheid overboord en geeft zich over aan de onredelijkheid die diep in hemzelf verborgen ligt, niet met een bepaalde intentie (bijvoorbeeld het instandhouden van zelf en wereld), maar juist ontdaan van alle mogelijke intenties. Alleen zo kan de mens zich in de wereld begeven; door de wereld in de transgressie te *ont-kennen*.

4.2.3 Transgressie en regulering

Daarmee is transgressie doortrokken van een irrationaliteit die we werkelijk niet kunnen bevatten. Maar die irrationaliteit betekent niet dat de transgressie gelijkstaat aan chaos. Transgressie is ook geen vrijheid van verboden waarin het individu zijn menszijn achterlaat en terugvalt in de totale vrijheid van het voormenselijke. Transgressie zelf is bepaald: “à tel moment et jusque-là, ceci est possible est le sens de la transgression.”¹³⁷ Transgressie is een confrontatie van de mens met datgene wat zijn ordening niet heeft kunnen opnemen en neutraliseren. De angst en fascinatie van het individu dat zich oog in oog bevindt met datgene wat hem ontglipt maar wat deel van hem uitmaakt en wat hij niet kan buitensluiten, eist een drastisch ingrijpen. De verboden worden opgezocht en overtreden, de transgressie neemt het over, maar in functie van de angst die haar inzet. Transgressie heeft zijn eigen regels. Dat zijn regels die we met ons intellect niet bepalen, maar die wel precies in de lacunes van dat intellect plaatsnemen, waarvan de kaders wel bepaald zijn. Zo bepaalt de mens wel wanneer een bepaalde feestperiode ingaat en ophoudt, en

¹³⁴ “L’angoisse, semble-t-il, constitue l’humanité : ce n’est pas l’angoisse seule, mais l’angoisse dépassée, mais le dépassement de l’angoisse.” G. Bataille: *L’érotisme*, pag. 96.

¹³⁵ G. Bataille: *L’érotisme*, pag. 98. Bataille vervolgt: “Mais le dépassement de l’angoisse est possible à une condition : que l’angoisse soit à la mesure de la sensibilité qui l’appelle. Aux limites du possibles, l’angoisse est voulue dans le sacrifice. Mais ces limites atteintes, un recul est inévitable.” Dit onvermijdelijke echee komt nog terug in de derde vraag die ik aan Bataille zal stellen.

¹³⁶ G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 16.

¹³⁷ G. Bataille: *L’érotisme*, pag. 73-74.

zelfs worden allerlei inhoudelijke punten in zekere zin ‘overdacht’: rituelen zijn een goed voorbeeld, doordrenkt van vooraf bepaalde handelingen en bewegingen, waar eigenlijk maar heel weinig plaats is voor het toeval of het onverwachte. Maar waaróm we rituelen hebben, daarop hebben we geen antwoord, en waaróm we feesten of ons aan de erotiek overgeven, dat weten we niet – en dat kunnen we ook niet weten; dat gaat de rationaliteit te buiten.

4.2.4 Conclusies: transgressie en de grens

De grens van de transgressie is een verbod, door de mens zelf in het leven geroepen, hoewel het individu niet goed weet waarom. Het is namelijk de grens van zijn eigen individualiteit, de contouren dankzij welke hij in staat is zichzelf in zijn eigen wereld als individu staande te houden. Maar wat zich voorbij die grens bevindt, blijft altijd deel uitmaken van zijn menszijn en dringt zich herhaaldelijk aan het individu op. De transgressie is de passage, niet van het individu naar de andere kant van die lijn, maar van de andere kant daarvan in en door het individu en diens hele wereld. Hij wordt erdoor overvallen en kan, al zou hij ervan willen vluchten, de opkomende natuurlijkheid in hemzelf niet onderdrukken. Dus moet hij er vormen voor en omgang mee vinden. Daarmee komen we aan bij de tweede vraag die ik ter inleiding heb gesteld, namelijk naar de richting van de transgressie, of in andere woorden het ‘hier’ en het ‘daar’ die verondersteld lijken. Het ‘daar’ blijkt, vooruitlopend, een problematisch concept, omdat het ‘daar’ eerder naar ons toe komt dan wij ernaartoe gaan.

4.3 Tweede vraag: de richting van de transgressie

Na deze zoektocht naar de aard van de grens die transgressie betreft is mijn volgende hoofdvraag in beginsel tweezijdig: wat bevindt er zich aan deze kant van de grens, en wat treffen we aan de andere kant aan? Met andere woorden, van waar naar waar beweegt de transgressie zich/ons? Beide kanten van de grens zijn in de mens aan te treffen; we maken zowel deel uit van de wereld van het verbod als van de wereld van de transgressie, aldus Bataille.¹³⁸ Dat nodigt uit beide kanten te schetsen, een indruk te geven van het gebied van de grens, of van het verbod, en van dat wat daarbuiten ligt en waar de transgressie een beweging toe schijnt.

4.3.1 De beweging van de transgressie: ‘hier’ en ‘daar’

In de behandeling van de eerste vraag naar de grens waarvan in de transgressie sprake is, is een schets van de wereld van het alledaagse individu onvermijdelijk gebleken. Daarmee komt de fundamenteel bewegende aard van de transgressie duidelijk naar voren. De *dynamiek* die grens en transgressie verbindt maakte het moeilijk de vraag naar de *aard* van de overschreden grens te stellen en afdoende te beantwoorden. De aard van de grens is namelijk juist diens mogelijke transgressie. Karakteristiek aan de transgressie is dan ook dat het zich niet gemakkelijk in een statische bepaling laat vangen, zoals ik in deze studie probeer te doen.

De wereld van het verbod is in de behandeling van de eerste vraag al aan bod geweest, maar nog niet uitputtend beschreven – iets wat onmogelijk is, in de eerste plaats al als gevolg van de samenhang van de beide werelden via verbod en transgressie, in de tweede plaats omdat deze wereld samenvalt met al het zegbare en dus in zekere zin alle beschrijving in zich bevat en niet andersom. De macht van de wereld van het verbod breidt zich uit over de gehele mens voor zover die zich als rationeel individu in de wereld constitueert. Het individu is in feite zo

¹³⁸ “De toute façon, l’homme appartient à l’un *et* à l’autre de ces deux mondes [interdit et transgression], entre lesquels sa vie, quoi qu’il veuille, est déchirée.” G. Bataille: *L’érotisme*, pag. 46.

omvattend als de mens zichzelf ziet, omdat *hij* het is die ziet. De rationaliteit breidt zich zover uit als het individu kijkt. Dat vindt plaats in hemzelf, wanneer hij zich als redelijk wezen constitueert, en in de wereld wanneer hij zijn eigen (leef)wereld vormt in en door de arbeid. De totalisering van de taal maakt duidelijk hoe deze wereld alles omvat waar de rationele mens bij kan: het onzegbare *bestaat* feitelijk niet. Met andere woorden, de wereld van het individu is de wereld van het verbod. Het is de wereld waarin het individu zich bevindt: zijn ‘hier’.¹³⁹

De termen ‘hier’ en ‘daar’ hebben hun plaats in een ruimtelijke metafoor, wat vooral kan helpen de plaatsbepaling van de eerste persoon in het oog te houden. Wanneer we spreken van ‘hier’, dan is dat een ‘hier’ zowel voor het individu dat we bestuderen als voor het bestuderende oog zelf. ‘Hier’ is hier en niet ergens anders. Daarmee wordt duidelijk dat ‘daar’ zich niet laat reduceren tot een keerzijde in een dualistisch of dialectisch model – maar daarover later meer. Wanneer we spreken van het individu, dan is noch dat individu, noch de onderzoekende spreker ‘daar’. We kunnen er slechts aan refereren. Transgressie nu, heeft betrekking op de relatie tussen ‘hier’ en ‘daar’: de beweging van de transgressie is een beweging van ‘hier’ naar ‘daar’, waartussen zich een fundamentele grens bevindt, een verbod dat ons aan het ‘hier’ verbindt en ons van alle kanten omgeeft.

In de constructie van het ‘hier’, van de wereld van de arbeid, van het discontinue individu en van de alledaagse samenleving, wordt een en ander buitengesloten. ‘Hier’ is niet overal. Dat buitensluiten is, om dan toch het ‘daar’ te berde te brengen, op paradoxale wijze in zekere zin de essentie van de alledaagse leefwereld, diens *sine qua non*. Dat buitensluiten is tegelijkertijd van wat buiten ons ligt, als wat zich juist diep binnenin onszelf bevindt. Het kan worden herkend in een term als geweld,¹⁴⁰ geweld aangedaan aan het individu dat zichzelf als zodanig in stand probeert te houden of aan de gemeenschap die haar eigen voortbestaan probeert zeker te stellen. Op individueel niveau is de eerder al ter sprake gekomen dood de vertegenwoordiging bij uitstek van dat geweld, waartegenover de mens zich een discontinu wezen weet en oog in oog staat met de onontkoombare toestand van zijn eigen niet-zijn. De erotiek is hier nauw mee verbonden (Bataille noemt erotiek ook wel ‘la petite mort’¹⁴¹): in de erotiek verliest het individu zijn grenzen, zijn afzonderlijke kenmerken en karakteristieken, om zijn individualiteit te zien oplossen in de extase (*buiten* de stabiele zijnstoestand). Erotiek is daarmee een onderzoeksterrein waarop we de transgressie en de wereld van de mens voorbij diens grenzen aan kunnen treffen. Niet voor niets vinden we de meest expliciete behandeling van het begrip transgressie bij Bataille in diens boek *L’erotisme*. Hier ligt een blik op het ‘daar’.

Met het begrip transgressie komen we bovendien terecht in een onderzoeksveld dat voor Bataille nauw aan religie is verbonden. Ik spreek van ‘hier’ en ‘daar’; termen die Bataille herhaaldelijk gebruikt en die als een rode draad door zijn hele oeuvre heen zijn aan te treffen, zijn het *profane* en het *sacrale*. De twee werelden waaraan de mens in de ogen van Bataille toebehoort, zijn de wereld van het profane en de wereld van het sacrale.¹⁴² Beide werelden zijn zowel complementair als wederzijds uitsluitend en vormen de menselijke wereld, waarbij de sacrale wereld (‘le monde sacré’) de plaats is van transgressie. De profane wereld is die van de arbeid en van het zichzelf in stand houdende discontinue individu.

‘Hier’ is dus zowel de plaats van het alledaagse individu als van de onderzoeker: zij zijn in feite dezelfde persoon, hetzelfde oog. Nu is in de behandeling van de eerste vraag gebleken dat

¹³⁹ “La connaissance en rien n’est distincte de moi-même : *je la suis*, c’est l’existence que je suis. Mais cette existence ne lui est pas réductible : cette réduction demanderait que le connu soit la fin de l’existence et non l’existence la fin du connu.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 129.

¹⁴⁰ “Ce que le monde du travail exclut par des interdits est la violence.” G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 48.

¹⁴¹ Zie bijvoorbeeld G. Bataille: *Les larmes d’Eros*, pag. 111.

¹⁴² “La société humaine n’est pas seulement le monde du travail. Simultanément – ou successivement – le monde profane et le monde sacré la composent, qui en sont les deux formes complémentaires. Le monde profane est celui des interdits. Le monde sacré s’ouvre à des transgressions limitées. C’est le monde de la fête, des souverains et des dieux.” G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 76.

dat alledaagse individu een rationeel individu is dat zich plaatst in een zelfgemaakte wereld van arbeid. Zijn eigen zijn en de wereld waarin hij zich bevindt vallen binnen de grenzen van het begrijpelijke, van het vatbare. De taal is daartoe als het ware een toetssteen: het individu is zover als het (talige) begrip reikt. Dat verklaart waarom de onderzoeker in wezen dezelfde positie als het alledaagse individu inneemt. Nu is gebleken dat ‘hier’ zich daarmee letterlijk zo ver uitbreidt als het individu kan zien (of ‘benoemen’, ‘spreken’ zou een nog betere metafoor zijn). Alles wat bestaat, wat voor het individu een werkelijkheidsstatus krijgt aangereikt, valt binnen zijn wereld en binnen zijn begrip. Daarbuiten *is niets*. In de vergelijking met de ruimtelijkheid: alles is ‘hier’; wat niet ‘hier’ is of gemakkelijk kan worden, dat *bestaat niet*. Het is een beetje als met de pot goud aan het einde van de regenboog: die pot bevindt zich altijd aan de horizon, ‘daar’ waar we niet bij (kunnen) zijn. Als we eenmaal daar zijn gekomen waar we aanvankelijk naar wezen, is het ‘hier’ geworden en dus helemaal geen ‘daar’. De regenboog begint dan alweer heel ergens anders – steeds weer ‘daar’, zonder dat we er ooit kunnen zijn. De pot goud *bestaat* helemaal niet.

Toch valt ‘hier’ niet samen met ‘overal’ oftewel met alles. Zowel in de wereld (natuur, chaos) als in de mens zelf (dierlijkheid, sterfelijkheid) is er het een en ander dat zich maar niet tot ons ‘hier’ laat herleiden. In de uiterste momenten van angst en van verlangen krijgen we daar een blik op te werpen – zonder het evenwel te kunnen incorporeren. Karakteristiek van de blik die de angst en het verlangen ons geven is dat we woorden tekort komen, dat we niet kunnen uitdrukken wat ons *zo verroert*. Daarmee ontsnapt de plaats van de angst en het verlangen aan de geografie van het ‘hier’, kunnen we nooit staan en verslag geven van onze bevindingen, onze locatie bepalen, of houvast vinden in een omgeving.

4.3.2 Er is geen ‘daar’

Het rationele individu in diens alledaagse leefwereld heeft zich afgesloten van datgene wat zich niet door diezelfde rationaliteit laat kennen of invoegen. Alles is in feite ‘hier’, en wat zich niet tot een dergelijke nabijheid en kenbaarheid laat reduceren, wordt *ontkend*. De belangrijkste verboden en taboes die we kennen rusten niet voor niets precies op gebieden als de erotiek en de dood. Tegelijk is kenmerkend van het verbod dat het zich richt op iets wat zich niet laat uitschakelen, maar wat zich steeds opdringt – zoals ook onze dierlijkheid (of kunnen we zeggen, onze irrationaliteit) en onze eindigheid steeds weer op ons blijven toekomen. Het blijft altijd elders, laat zich niet bevatten, maar neemt in het verbod een reële vorm aan. Het blijft immers deel uitmaken van de menselijke zijnstoestand en kan alleen voor het individu worden afgesloten op voorwaarde dat het op een andere manier, op gezette tijden en onder bepaalde omstandigheden kan terugkeren en zijn waarde doen gelden – zowel in zichzelf als in de herwaardering van de grenzen en van dat wat zich binnen die grenzen bevindt. Er is een ‘daar’.

Een dergelijke uitsluiting van centrale assen van de menselijke ervaring die zich steeds weer aan ons opdringen en onze individualiteit als het ware aantasten, leidt tot de vorming van een apart domein, wat Bataille noemt een ‘*domaine sacré*’.¹⁴³ Dit is wat ik tot nu toe ‘daar’ heb genoemd, in contrast met ‘hier’. Het is die plaats in het leven waar we ons nooit bevinden als bewust en redenerend individu, maar het is als een domein waar we steeds weer naar verwijzen, waar we steeds van willen vluchten (de angst voor de ervaring, ‘*angoisse*’ zoals bij uitstek de dood) of juist toe worden aangetrokken (het verlangen naar de ervaring, ‘*désir*’, bijvoorbeeld de erotiek) – met de voetnoot dat die twee bewegingen juist door elkaar heen lopen, zoals angst en verlangen alleen in samenhang bleken te bestaan. We kunnen dan ook stellen dat we dit ‘sacrale domein’ steeds willen ontvluchten én opzoeken.

¹⁴³ “Un ensemble de conditions nous conduit à nous faire de l’homme (de l’humanité) une image également éloignée du plaisir extrême et de l’extrême douleur : les interdits les plus communs frappent les uns la vie sexuelle et les autres la mort, si bien que l’une et l’autre ont formé un domaine sacré, qui relève de la religion.” G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 293.

Hoewel er nu sprake is van een domein is het niet iets dat op transcendente wijze aan de mens zelf vooraf gaat. Met terugwerkende kracht kan hetzelfde over het 'hier' van de alledaagse wereld benadrukt worden: ook dat betrof immers een *gemaakte* wereld waarbinnen het individu zich kan plaatsen. We zijn hier aangekomen bij een filosofie waar de existentie vooraf gaat aan de essentie. Het is de *ervaring* van erotiek en dood die maken dat er zoets als een *domein* van erotiek en dood ontstaat, een sacraal domein dat door verboden wordt omheind. De ervaring, maar ook actiever en rationeler, de handeling, vormen 'daar' en 'hier'.

Tot nu toe blijft een eenduidige benoeming van het 'daar' uit. Terwijl van het 'hier' een aardige, zij het misschien niet alomvattende omschrijving is te geven in termen als rationaliteit, individu, arbeid, productie, taal, blijft het 'daar' nog altijd ongrijpbaar en vooral onbepaald, schuilgaand achter termen als 'verbod' en 'centrale assen van de menselijke ervaring'. Kunnen we het 'daar' wel definiëren? Dat blijkt een onmogelijk opgave – alleen al omdat de taal een instrument is van de rationaliteit van het individu en fundamenteel deel uitmaakt van diens wereld.¹⁴⁴ Elke definitie die we zouden kunnen geven zal een negatieve definitie blijken te zijn, wat 'daar' niet is. Zelfs als we denken te kunnen stellen dat het wel zal gaan om het irrationele, om een afbraak van fundamenteen of om een keerzijde van het 'hier' zullen we bedrogen uitkomen.¹⁴⁵ Waarom? Omdat er dan steeds sprake lijkt te zijn van een onafhankelijk domein dat 'daar' heet, van een werkelijkheid die we zouden kunnen bevatten of een ervaring die we zouden kunnen benoemen. Dat is het niet. In die zin blijft 'daar' een geheel negatief begrip, een lege term waar zich niets bevindt – zoals ook de pot goud aan het einde van de regenboog altijd 'daar' is maar er nooit is.

De vraag naar de twee ogenschijnlijke polen van de ervaring kon niet ongesteld blijven, omdat de bewegende karakteristiek van de transgressie een startpunt en een eindpunt impliceert. Maar het blijkt een kunstmatige ingreep waarvan we de kunstmatigheid altijd in gedachten moeten houden. Grens en transgressie verwijzen naar een *beweging*, niet naar een oppositie tussen twee werelden waar wij als onderzoeker een schets van kunnen geven. Ofwel we bevinden ons zelf in die beweging, ofwel we *weten niet* waar het over gaat.

Nu is het volgende kenmerk van die beweging van de transgressie dat, hoewel de mens grenzen overschrijdt, hij die grenzen tegelijkertijd met zich mee sleept. Immers, na de transgressie keert onherroepelijk de grens terug. Hoezeer we ook in de transgressie worden meegesleurd, we zullen nooit 'daar' aankomen, maar altijd weer 'hier' belanden. Er is geen 'daar' en we zijn altijd 'hier', zoniet dan zijn we nergens.¹⁴⁶

Voor een goed begrip van de transgressie is het dus van belang de termen 'hier' en 'daar' te ontdoen van enige mogelijke dualistische interpretatie. Het betreffen niet twee werelden die elkaar in stand houden, elkaar ontkennen en daarmee bevestigen, zoals een traditionele dualistische blik zou kunnen doen vermoeden. Er zijn niet twee werelden waar wij als onderzoeker naar kunnen kijken en die wij kunnen benoemen als complementair of tegenstrijdig. Het gaat om de wereld waarin ik mij bevind, om de ons omringende wereld en om het individu dat ik ben. En dan gaat het om datgene wat ik, om al deze uitspraken te doen en om deze constructie in stand te houden, buitensluit en ontken. Er is geen sprake van twee (één plus één),

¹⁴⁴ "Le langage appartient au domaine de l'action et des buts." G. Bataille: *Oeuvres Complètes tome VI*, pag. 423.

¹⁴⁵ "La transgression n'oppose rien à rien, ne fait rien glisser dans le jeu de la dérision, ne cherche pas à ébranler la solidité des fondements ; elle ne fait pas resplendir l'autre côté du miroir par delà la ligne invisible et infranchissable." M. Foucault: *Préface à la transgression*, pag. 756.

¹⁴⁶ "La transgression est un geste qui concerne la limite ; c'est là, en cette minceur de la ligne, que se manifeste l'éclair de son passage, mais peut-être aussi sa trajectoire en sa totalité, son origine même. Le trait qu'elle croise pourrait bien être tout son espace. Le jeu des limites et de la transgression semble être régi par une obstination simple : la transgression franchit et ne cesse de recommencer à franchir une ligne qui, derrière elle, aussitôt se referme en une vague de peu de mémoire, reculant ainsi à nouveau jusqu'à l'horizon de l'infranchissable." M. Foucault: *Préface à la transgression*, pag. 754-755.

maar van één en niet-één, waarbij het poneren van één de mogelijke toevoeging van niet-één zowel vereist als ondermijnt.

De volgende valkuil is deze opvatting te zien in het licht van een dialectische samenhang. Wanneer we spreken van een 'hier' en een 'daar' waartussen zich de grenzen van het verbod bevinden en 'daar' als keerzijde van 'hier' zien, kunnen we vermoeden dat de creatie van het 'daar' een functie vervult in een dialectisch model van het menselijk worden. Door hier de wereld van arbeid en rationaliteit te maken, isoleren we daar een sacrale wereld, als een negatief. Wanneer we dan af en toe in die negatieve wereld verblijven, zouden we, zo stelt het dialectische model, komen tot een passend geheel. Één en niet-één zouden dan samen een totaliteit vormen. Maar het 'hier' is juist al die totaliteit. Het 'daar' is daarvan niet een negatief, maar een radicale negatie, *niet-één*.¹⁴⁷ In die zin kunnen we aan het 'daar' niet alleen geen onafhankelijke realiteit verlenen, maar is het ook niet in een groter geheel op te nemen. Op geen enkele wijze, kortom, kunnen we het 'daar' van verbod en transgressie in een schema passen of een positieve waarde of functionaliteit verlenen. En, zoals het 'hier' de totaliteit van het individu uitmaakt, zo is het 'niet-één' van het 'daar' eveneens een totaliteit. Het kent immers geen grenzen. Het is echter een lege totaliteit, *'niet-één'*. En dus valt 'daar' buiten alle schema's en herleidingen, tegelijk als totale leegte, als niets, en als totaliteit.¹⁴⁸ De plaats van angst en verlangen wordt inzichtelijk: we zijn er in gebieden waar de mens als individu niet langer zijn ervaring kan bevatten, plaatsen of benoemen. We zijn nooit 'daar', natuurlijk. Maar soms zijn we ook niet meer helemaal 'hier', of lukt het ons in ieder geval niet onszelf als zodanig te zien. De *ervaring* staat hier voorop.

Deze moeilijkheid betekent niet het einde van ieder onderzoek, enkel een cruciale kanttekening. De uitdaging is desondanks te pogen zicht te krijgen op datgene waar we ons zo radicaal van afwenden – en toe voelen aangetrokken. “[Mais] l’homme peut surmonter ce qui l’effraie, il peut le regarder en face.”¹⁴⁹

4.3.3 Transgressie als ervaring

De transgressie is een *ervaring*. Daarmee komen we bij een voor Bataille centrale term, de innerlijke ervaring, 'l'expérience intérieure'. Dit begrip is moeilijk zijdelings te behandelen, noch kan het buiten beschouwing blijven, aangezien het in feite deze innerlijke ervaring is die voor de mens de transgressie inhoudt. Bataille vergelijkt de innerlijke ervaring met de mystieke ervaring, waarbij het er vooral om gaat dat er sprake is van een buiten zichzelf tredende beweging, een *extase*.¹⁵⁰ De innerlijke ervaring bevestigt daarmee het karakter van 'negatie' waarvan in de transgressie sprake is, negatie in het bijzonder van het individu zelf, of tenminste van diens kennen en vaststaand zijn. De innerlijke ervaring dringt ons, binnenin onszelf, tot aan en voorbij de grenzen van het 'hier' van het individu.¹⁵¹

De innerlijke ervaring, zo stelt Bataille, is het tegengestelde van de actie, of van de daad.¹⁵² Daarmee is het in eerste instantie een toestand waarin de mens zich kan bevinden waarin hij

¹⁴⁷ “Le monde sacré est dans ce sens une négation du monde profane, mais il est aussi déterminé par ce qu’il nie.” G. Bataille: *L'érotisme*, pag. 127.

¹⁴⁸ “Rien n'est négatif dans la transgression. Elle affirme l'être limité, elle affirme cet illimité dans lequel elle bondit en l'ouvrant pour la première fois à l'existence. Mais on peut dire que cette affirmation n'a rien de positif : nul contenu ne peut la lier, puisque, par définition, aucune limite ne peut la retenir.” M. Foucault: *Préface à la transgression*, pag. 756.

¹⁴⁹ G. Bataille: *L'érotisme*, pag. 11.

¹⁵⁰ “J'entends par *expérience intérieure* ce que d'habitude on nomme *expérience mystique* : les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée.” G. Bataille: *L'expérience intérieure*, pag. 15.

¹⁵¹ “Si l'on va jusqu'à la fin, il faut s'effacer, subir la solitude, en souffrir durement, renoncer d'être *reconnu* : être là-dessus comme absent, insensé, subir sans volonté et sans espoir, être ailleurs.” G. Bataille: *L'expérience intérieure*, pag. 179.

¹⁵² “J'en arrive à cette position : l'expérience intérieure est le contraire de l'action. Rien de plus. L' « action » est tout entière dans la dépendance du projet. [...] Le projet n'est pas seulement le mode d'existence impliqué par

geheel is ontdaan van wat Bataille het project noemt, of het leven in de alledaagse tijd van handelingen en redeneringen. Het project staat tegenover de existentie of stelt die existentie uit. Zolang we ons in het kader van het project bevinden, handelen we doelbewust, handelen we berekenend en beredenerend, kortom in het project *handelen* we. In dat opzicht is de innerlijke ervaring het tegengestelde van het project. In de innerlijke ervaring is de individualiteit ontmanteld.

Maar de mens bestaat niet zonder dat handelen, zonder een dergelijk project. De mens kan zichzelf alleen definiëren in referentie aan projecten en kaders. De taal is wederom het voorbeeld: alleen wat talig is kan een plaats krijgen. En taal maakt deel uit van het kader van het project, is opgenomen in een logica. Buiten de taal bestaan alleen nog maar de schreeuw, de lach, de stilte. De poëzie zal de uitzondering op deze regel blijken: alleen in de poëzie wordt de betekenis van taal opgeofferd en wordt taal daarmee tot op zekere hoogte van die inherente samenhang met het project ontdaan, zonder in stilte te vervallen. Wanneer we dus stellen dat de mens in de innerlijke ervaring loskomt van het gehele project, moeten we ons er weer aan herinneren dat we onmogelijk 'daar' kunnen zijn, maar altijd 'hier' – en 'hier' is het centrum van het project, van 'hier' uit krijgt ieder project vorm en 'hier' drukt ieder project een stempel op. Voor zover de innerlijke ervaring dus een menselijke ervaring is, kan het alleen maar in verbinding met 'hier' bestaan.¹⁵³ De paradox van de innerlijke ervaring is dan ook dat, hoewel de menselijke rationaliteit erin wordt ondermijnd, het juist die rationaliteit is die de innerlijke ervaring inzet, die er de mogelijkheden voorwaarde van is. Zoals Bataille stelt: “l'expérience intérieure est conduite par la raison discursive. La raison seule a le pouvoir de défaire son ouvrage, de jeter bas ce qu'elle édifie.”¹⁵⁴ Buiten de menselijke redelijkheid is er helemaal niets, dus het kan alleen maar die menselijke redelijkheid zijn die naar de innerlijke ervaring leidt; de mens heeft niets anders tot zijn beschikking. Dus om uit het project te ontsnappen heb ik een project nodig.¹⁵⁵

Transgressie is dan ook niet een simpelweg redeloos bestaan: het is niet een terugkeer naar een primaire, aan het individu voorafgaande vrijheid. In de transgressie komt een negatief of een spiegelbeeld van het alledaagse individu naar voren, een negatief dat in de dynamiek van verbod en transgressie een eigen rol heeft. Die rol laat geen vrijheid of chaos toe maar vereist integendeel een geheel eigen organisatie.¹⁵⁶ Bovendien heeft het alledaagse individu, met zijn arbeid en zijn accumulatie, een even belangrijke rol in het mogelijk maken van de transgressie als de transgressie van belang is voor de vorming en afbakening van de wereld van de arbeid.

4.3.4 Transgressie en de taal

Ik noemde de taal als voorbeeld van de grenzen van het project en de poëzie als uitzondering op deze regel. Voor Bataille is de verbinding tussen de mens en de taal cruciaal. Taal en taligheid zijn de basis van en voorwaarde voor het menselijke project; alles wat de mens kent, kent hij doordat hij kan benoemen, doordat het een naam heeft en aldus binnen de grenzen van het kenbare en daarmee binnen het bereik van het project ligt. Dat project blijkt daarmee tegelijk op een netwerk van relaties of ordening in een logisch geheel te duiden, waarbuiten voor de mens niets bestaat. Immers, een ding bestaat niet op zich en los van alles; in benaming wordt alles

l'action, nécessaire à l'action, c'est une façon d'être dans le temps paradoxale : *c'est la remise de l'existence à plus tard.*” G. Bataille: *L'expérience intérieure*, pag. 59.

¹⁵³ “Néanmoins l'expérience intérieure est projet, quoi qu'on veuille. Elle l'est, l'homme l'étant en entier par le langage qui par essence, exception faite de sa perversion poétique, est projet. Mais le projet n'est plus dans ce cas celui, positif, du salut, mais celui, négatif, d'abolir le pouvoir des mots, donc du projet.” G. Bataille: *L'expérience intérieure*, pag. 34.

¹⁵⁴ G. Bataille: *L'expérience intérieure*, pag. 60.

¹⁵⁵ “(Car) le projet est la prison dont je veux m'échapper (le projet, l'existence discursive) : j'ai formé le projet d'échapper au projet !” G. Bataille: *L'expérience intérieure*, pag. 73.

¹⁵⁶ “Ce n'est pas, après l'interdit, le retour à la liberté première. La transgression est le fait de l'humanité que l'activité laborieuse organise. La transgression est elle-même organisée.” G. Bataille: *L'érotisme*, pag. 119.

opgenomen in het netwerk van de taal.¹⁵⁷ De eerder gevonden onmogelijkheid om de innerlijke ervaring buiten de kaders van het project te halen werkt door in de onmogelijkheid buiten de taal, of buiten het discours te komen. Zoals Bataille het stelt: “*le mot silence est encore un bruit*”.¹⁵⁸ Kennen en noemen gaan samen, en niet langer kennen betekent niet langer noemen, terwijl niet langer noemen hetzelfde is als niet langer kennen. Maar zolang we spreken van stilte, is er van stilte geen sprake.

De wereld van de kunst neemt in eerste instantie niet zo’n bijzondere positie in als we wel zouden kunnen verwachten. Hoewel we durven hopen dat de kunst ons op de een of andere manier van ons kader ontheft, ons even naar ‘daar’ transporteert, is dat volgens Bataille niet aan de orde. In de ogen van Bataille treffen we in de kunsten meestal een afbeelding van de mens van het project aan, een afbeelding wellicht op vele verschillende wijzen, maar desalniettemin een afbeelding van het project en daarmee binnen de kaders. De samenhang die kenmerkend is voor het project vindt weerschijn in de harmonie van de kunsten.¹⁵⁹

Poëzie is echter een bijzonder geval. Poëzie is van alle kunstvormen het meest interessant, omdat het zich precies bedient van dat instrument dat voor de menselijke plaatsbepaling in het ‘hier’ van het project van centraal belang is: de taal. Maar met die taal doet het iets anders dan de naamgeving waarvan het individu zich bedient. Poëzie neemt de woorden uit hun alledaagse betekenis, uit hun plaats in het discours, ontnemt ze hun *bekendheid*. In die zin treffen we in de poëzie een ontmanteling van het bekende, van het benoemde aan. En in die ontmanteling zijn ook wijzelf verwikkeld.¹⁶⁰ Dat houdt in dat de poëzie, door het project onder de taal weg te graven, ons in staat stelt oog in oog te komen met een soort projectloos zijn. Met de paradox dat de poëzie nog altijd een spreken is, dus in een spreken iets naar voren wil brengen dat zich niet in woorden laat vangen.¹⁶¹ Poëzie is een taal die de taal ondermijnt, zoals transgressie een project is dat het project ondermijnt. En hoewel de poëzie tot op die hoogte een voorbeeld van de paradox van het ondermijnen van een project is, schiet het in één opzicht tekort, namelijk dat het nog altijd een project is. In de transgressie als project wordt voor de mens een zijnstoestand toegankelijk waar binnen dat project niet langer sprake is van wat dan ook. Bataille neemt dan ook afstand van de poëzie wanneer hij er de ervaring zelf tegenover stelt: poëzie blijft uiteindelijk verbonden aan reflectie, de innerlijke ervaring valt daar nog buiten.¹⁶² Maar dat is dan wel de innerlijke ervaring als *ervaring*, als dat ene moment waarop we buiten het project komen, buiten ons bepaalde en bepalende ‘hier’ vallen. Een onmogelijkheid natuurlijk, zolang we het proberen te vatten – in kaders te plaatsen.

4.3.5 Angst en verlangen

Op welke momenten wordt nu dit project van het buiten het project vallen een mogelijkheid? Wanneer is er sprake van? De poëzie beperkt zich tot woorden en blijft daar uiteindelijk in

¹⁵⁷ “En ce qui touche les hommes, leur existence se lie au langage. Chaque personne imagine, partant connaît, son existence à l’aide des mots. [...] L’être est en lui médiatisé par les mots, qui ne peuvent se donner qu’arbitrairement comme « être autonome » et profondément comme « être en rapport ».” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 99.

¹⁵⁸ G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 25.

¹⁵⁹ “Dans les beaux-arts, l’homme rend « réel » le mode d’existence harmonieuse inhérent au projet. L’art crée un monde à l’image de l’homme du projet, réfléchissant cette image dans toutes ses formes.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 70.

¹⁶⁰ “Le poétique est du familier se dissolvant dans l’étrange et nous-mêmes avec lui.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 17.

¹⁶¹ “La poésie est malgré tout la part restreinte – liée au domaine des mots. Le domaine de l’expérience est tout le possible.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 41.

¹⁶² “L’accès à l’extrême a pour condition la haine non de la poésie mais de la féminité poétique (absence de décision, le poète est femme, l’invention, les mots, le violent). J’oppose à la poésie l’expérience du possible. Il s’agit moins de contemplation que de déchirement.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 53.

gevangen. Maar het raakt aan de mogelijkheid van het niets zeggen, het is een poging de stilte te spreken. De momenten waarop de innerlijke ervaring zich, voorbij woorden, aan ons opdringt zijn wel het meest sprekend in het geval van de dood. We worden natuurlijk nooit in directe zin geconfronteerd met onze eigen dood, maar de dood in het algemeen, van anderen, de dood als principe van eindigheid en daarmee van onontkoombare negatie van ons eigen zijn dringt zich soms aan ons op. Nu is deze eindigheid in zichzelf niet een kwaad of een probleem waar we geen antwoord op hebben: het is de angst, de ‘angoisse’ die de dood begeleidt waar de mens zich vooral mee geconfronteerd ziet.¹⁶³ Hoewel de werkelijke menselijke ervaring bij uitstek dan ook de eigen sterfelijkheid is, betreft het vooral de ervaring van de angst die de mens tot de innerlijke ervaring en tot de grenzen van de transgressie leidt.¹⁶⁴ Het menselijke project, de alledaagse wereld van het individu, zijn ‘hier’ wordt bedreigd door de dood. Het is deel van de natuur (in zichzelf zonder waarde, goed noch kwaad) dat wijzelf en alles wat bestaat eindig is. In het alledaagse leven is het vooral deze rol van de natuur die is buitengesloten: het verbod ligt sterk op de openheid van de eindigheid in het bestaan. Maar zo krachtig als we zoeken de natuur te ontkennen, zo krachtig dringt ze zich aan ons op en opent binnenin ons en om ons heen een leegte waarop we geen antwoord hebben.¹⁶⁵

In die angst worden twee dimensies van het menselijke project ondergraven, ben ik niet langer ‘hier’.¹⁶⁶ In de eerste plaats isoleert de angst me van alles en iedereen om me heen. Het is een ervaring die intens eenzaam is, die ons de hele wereld ontnemt en geen enkele toevlucht toelaat naar anderen.¹⁶⁷ Mijn ervaring van angst is alleen de mijne, mijn eindigheid is alleen de mijne en niemand kan me daarin bijstaan of het van me overnemen. De eigen angst is uniek, zoals wanneer ik pijn voel, ik die pijn wel kan proberen te beschrijven, maar niemand dan ik hem kan *ervaren*. Ten tweede wordt, zoals met name de angst voor de dood duidelijk maakt, mijn eigen zijn ondergraven. In de ervaring van de angst voor de dood dringt zich het besef aan me op dat ik er op een dag niet meer zal zijn – een besef dat mij onherroepelijk te buiten gaat, dat niet te vatten is. ‘Ik denk, dus ik ben’, en we kunnen onmogelijk ‘ik ben niet’ denken. Dat betekent dat in de angst alles wat ik dacht te weten van het zijn, zo persoonlijk als het eigen zijn, zijn vanzelfsprekendheid verliest, wegvalt.¹⁶⁸

De innerlijke ervaring is daarmee een ervaring van een uiterste. Het brengt ons op en tot voorbij het randje van wat ons verstand kan bevatten. In laatste instantie eist deze ervaring dan ook het offer van onze eigen rationaliteit, van onze individualiteit.¹⁶⁹ Waar de poëzie zich nog aan de taal vasthield, daar ontnemt de innerlijke ervaring ons ook deze kaders, worden we ook

¹⁶³ “Le caractère angoissant de la mort signifie le besoin que l’homme a d’angoisse. Sans ce besoin, la mort lui semblerait facile. L’homme, en mourant *mal*, s’éloigne de la nature, il engendre un monde illusoire, humain, façonné pour *l’art*.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 88.

¹⁶⁴ “[...] je puis saisir le *moi* en larmes, dans l’angoisse [...], mais c’est seulement quand la mort approchera que je saurai sans manquer ce dont il s’agit.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 85.

¹⁶⁵ “La négation accomplie de la Nature par l’homme – s’élevant au-dessus d’un néant qui est son œuvre – renvoie sans détour au vertige, à la chute dans le vide du ciel.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 93.

¹⁶⁶ Te stellen dat ik niet meer ‘hier’ ben, betekent dus niet dat ik ‘daar’ ben: het ‘daar’ is eerder al een onbereikbare horizon gebleken. Nogmaals, tussen het ‘hier’ en het ‘daar’ is geen wisselwerking of verplaatsing mogelijk: ik ben altijd ‘hier’ en nooit ‘daar’. Het verdwijnen van het ‘hier’ hangt samen met het verdwijnen van het ‘ik ben’.

¹⁶⁷ “J’existe – autour de moi, s’étend le vide, l’obscurité du monde *réel* – j’existe, je demeure aveugle, dans l’angoisse : chacun des autres est tout autre que moi, je ne sens rien de ce qu’il sent.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 83.

¹⁶⁸ “L’expérience est la mise en question (à l’épreuve), dans la fièvre et l’angoisse, de ce qu’un homme sait du fait d’être.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 16.

¹⁶⁹ “(Mais) le suprême abus que l’homme fait tardivement de sa raison demande un dernier sacrifice ; la raison, l’intelligibilité, le sol même sur lequel il se tient, l’homme les doit rejeter, en lui Dieu doit mourir, c’est le fond de l’effroi, l’extrême où il succombe. *L’homme ne se peut trouver qu’à la condition, sans relâche, de se dérober lui-même à l’avarice qui l’étreint*.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 155.

beroofd van de rationaliteit waarmee we toch nog een zin of betekenis aan de ervaring zouden kunnen verlenen – en daarmee de ervaring van haar *ervarings* karakter zouden ontdoen.

Zolang we ons ‘hier’ bevinden, binnen de veilige kaders van onze wereld van het project, heeft zo iets als de dood een beangstigend effect op ons, waar we ons het liefste ver van houden. Maar tegelijk is er een soort fascinatie voor dat wat ons te buiten gaat, een verlangen ernaar. Het boeit ons. Die fascinatie drijft ons steeds weer, op bepaalde momenten, te zoeken naar die afdrijving uit het ‘hier’, te zoeken naar die pot goud aan het einde van de regenboog. Wanneer we stellen dat de innerlijke ervaring een ervaring van *extase* is – letterlijk buiten staan, buiten zichzelf zijn, dus elders dan in het eigen ‘hier’ – dan kunnen we stellen dat de alledaagse mens die extase opzoekt. ‘La petite mort’, kern van de ervaring van de erotiek, is het sprekende voorbeeld van deze verlangende beweging. Maar, zo preciseert Bataille, hoewel we de extase opzoeken, kunnen we haar niet *willen*. Er is een fundamenteel verschil tussen de mens die de extase zoekt en zich daartoe voelt aangetrokken, en de positie van de extase zelf. We reiken wel naar aanrakingen met de extase, maar zijn er dan niet, terwijl, als we er zijn, we niet langer *willen*.¹⁷⁰

4.3.6 Soevereiniteit

De innerlijke ervaring kenmerkt zich daarmee door wat Bataille een staat van ‘soevereiniteit’ noemt. Soevereiniteit lijkt een onafhankelijkheid van alles om ons heen te impliceren, een soort heerschappij tenminste over het zelf en ten meeste over alles – maar zo gemakkelijk ligt het niet. De basis van de soevereiniteit ligt in het gegeven dat de innerlijke ervaring zich niet laat inkaderen of oproepen. Aan de innerlijke ervaring ligt geen enkel principe ten grondslag dat op enige wijze exterieur aan die ervaring is, noch dogmatisch, noch wetenschappelijk, noch een principe van enigerlei verrijking.¹⁷¹ De innerlijke ervaring valt daarmee dus geheel buiten de kaders van het dagelijks leven. In die zin is er sprake van soevereiniteit. En de weg die leidt naar de innerlijke ervaring is dan ook een weg die alle uiterlijke methoden en middelen afwijst, die er juist uit bestaat alles wat exterieur is af te wijzen. In de woorden van Bataille, het gaat erom ‘simpelweg te zijn’, op geen enkele positieve wijze verbonden te zijn aan het gefixeerde bestaan in het alledaagse leven.¹⁷²

Daarmee komen we niet aan bij een zijn buiten de wereld, integendeel. De wereld verliest haar principes en kaders, verliest haar *zijn* en wij verliezen haar *zingeving*. Mens en wereld verhouden zich dus nog altijd tot elkaar, en wel nog veel inniger dan voorheen het geval was. Subject en object treffen elkaar in een verhouding die is ontdaan van alle zin en zingeving, waarmee het subject in een toestand van niet-weten is terechtgekomen, de wereld het onbekende is geworden.¹⁷³ In plaats van een verbreking tussen de mens en zijn omgeving of een verheffing van de mens boven de wereld is er in de soevereiniteit van de innerlijke ervaring dus juist sprake van een innige relatie tussen subject en object, een betrekking op elkaar die betrekkingloos is geworden en daarmee neigt naar een versmelting waarin subject en object niet langer subject en object zijn. In die zin is de innerlijke ervaring een ‘simpelweg zijn’: de wereld is niet verdwenen maar is juist in de mens binnengedrongen, heeft zijn zingevingskaders ontmanteld.

¹⁷⁰ “Le sujet – lassitude de soi-même, nécessité d’aller à l’extrême – cherche l’extase, il est vrai ; mais jamais il n’a la *volonté* de son extase. Il existe un irréductible désaccord du sujet cherchant l’extase et de l’extase elle-même.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 75.

¹⁷¹ “L’expérience intérieure ne pouvant avoir de principe ni dans un dogme (attitude morale), ni dans la science (le savoir n’en peut être ni la fin ni l’origine), ni dans une recherche d’états enrichissants (attitude esthétique, expérimentale), ne peut avoir d’autre souci ni d’autre fin qu’elle-même.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 18.

¹⁷² “J’en arrive au plus important : *il faut rejeter les moyens extérieurs*. Le dramatique n’est pas être dans ces conditions-ci ou celles-là qui sont des conditions positives (comme être à demi perdu, pouvoir être sauvé). C’est simplement être.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 24.

¹⁷³ “L’expérience atteint pour finir la fusion de l’objet et du sujet, étant comme sujet non-savoir, comme objet l’inconnu.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 21.

Niet de soevereiniteit van de innerlijke ervaring maar veeleer het alledaagse zijn in de wereld is dan ook een staat van heelheid van het individu. In dat alledaagse bestaan zoekt de mens zichzelf een individualiteit te verschaffen en de wereld van zin te voorzien. Die poging alomvattende kaders te vormen waarbinnen zich heel het zijn zou ophouden, dat is wat in de innerlijke ervaring wordt onderbroken, wordt ontmanteld. In het alledaagse leven proberen we een soort heelheid ('suffisance') van onszelf en van de wereld te bereiken; die heelheid, zo menen we, maakt het mogelijk te leven. We zijn genoodzaakt ervan uit te gaan dat we individuen zijn en dat de wereld begrijpelijk is. Maar uiteindelijk is die heelheid een onmogelijk project. In de grond is het een poging het zijn in te kaderen, in een vaststaand punt op te sluiten. En dat terwijl het zijn juist essentieel ongrijpbaar blijft, als een rivier in eeuwige beweging is. In onze pogingen het zijn heelheid te geven, worden we dan ook altijd geconfronteerd met het tekort van onze pogingen, met 'insuffisance'.¹⁷⁴ Elke keer weer schieten we tekort, ontglipt het zijn aan onze kaders en grenzen. De ervaringen van angst en verlangen zijn in wezen dit: dat we ons oog in oog bevinden met de ontoereikendheid van onze pogingen het zijn in te sluiten en van de gaten en lacunes af te sluiten.

Het zijn, dat heeft betrekking op de wereld om ons heen, maar ook binnenin onszelf. Wanneer we moeten opgeven de wereld in te kaderen, moeten we tegelijkertijd ervan afzien onze eigen individualiteit te onderhouden zoals we dat geneigd zijn te doen. En hoewel de term soevereiniteit een soort hoofdrol voor de mens zelf lijkt in te houden, is dat niet wat Bataille ermee bedoelt te zeggen. Het gaat er hem juist om op te geven alles te willen zijn.¹⁷⁵ Pas wanneer we niet langer zoeken naar de heelheid en totaliteit van onze eigen individualiteit opent zich de innerlijke ervaring.

4.3.7 Communicatie

Wat Bataille communicatie noemt blijkt dan van niet gering belang. De soevereiniteit waar hij van spreekt, zo is gebleken, is niet een uitstijgen boven de wereld, maar een andere relatie daarin, een relatie waar de grenzen van het gefixeerde zijn vervagen en waarmee we dan ook voorbij de horizon van het 'hier' lijken te reiken. In de eerste plaats bevindt deze communicatie zich tussen subject en object – of precies gezegd niet tussen hen, aangezien beide polen van hun totaliteit zijn ontdaan en hun onafhankelijke bestaan hebben afgelegd.¹⁷⁶ Communicatie zoals Bataille de term hanteert verwijst dan ook niet naar een uitwisseling maar naar een gat dat zich tussen beide polen in bevindt en waarin zij verdwijnen.

Door te spreken van subject en object, of van polen, dissocieert Bataille het begrip communicatie van de communicatie tussen twee subjecten. In een in eerste instantie ruimere opvatting betreft communicatie ook objecten, zoals het voorbeeld van Marcel Proust goed duidelijk maakt.¹⁷⁷ Communicatie heeft betrekking op onszelf, op onszelf precies op dat moment dat we als het ware niet opletten. We communiceren in afwezigheid van onszelf. Het is op dat moment, dat het individu zichzelf niet in de gaten houdt, dat hij communiceren kan met de wereld. De staat van soevereiniteit blijkt dus een opening tot communicatie in te houden, de twee

¹⁷⁴ G. Bataille: *L'expérience intérieure*, pag. 104.

¹⁷⁵ "L'expérience à l'extrême du possible demande un renoncement néanmoins : cesser de vouloir être tout." G. Bataille: *L'expérience intérieure*, pag. 34.

¹⁷⁶ "Il n'y a plus sujet=objet, mais « brèche béante » entre l'un et l'autre et, dans la brèche, le sujet, l'objet sont dissous, il y a passage, communication, mais non de l'un à l'autre : *l'un* et *l'autre* ont perdu l'existence distincte." G. Bataille: *L'expérience intérieure*, pag. 74.

¹⁷⁷ "J'imagine que l'avidité de jouissance prononcée de Marcel Proust se liait à ce fait qu'il ne pouvait jouir d'un objet qu'en ayant la possession assurée. Mais ces moments d'intense communication que nous avons avec ce qui nous entoure – qu'il s'agisse d'une rangée d'arbres, d'une salle ensoleillée – sont en eux-mêmes insaisissables. Nous n'en jouissons que dans la mesure où nous *communiquons*, où nous sommes perdus, inattentifs. Si nous cessons d'être perdus, si notre attention se concentre, nous cessons pour autant de *communiquer*." G. Bataille: *L'expérience intérieure*, pag. 161.

gaan samen. Het belang van communicatie gaat zover dat het de hele mens betreft, het zelf is niet langer een subject of een stukje vastheid los van de wereld: het zelf is ‘un lieu de communication, de fusion du sujet et de l’objet’.¹⁷⁸ En de wereld waarin het zelf zich dusdanig bevindt is evenmin een statische gegevenheid, integendeel: de wereld om ons heen is er één van voortdurende beweging en verandering, een flux waar het individu zich in zijn alledaagsheid voor afschermt, waaraan hij vaste vormen verleent.¹⁷⁹ In de communicatie vallen die beide vaste vormen, zowel van hemzelf als van de wereld, af en gaan beiden in elkaar op.

Deze opvatting lijkt in weinig op wat we normaliter onder communicatie verstaan. We zijn toch altijd geneigd te denken aan communicatie met een ander persoon. Waar is de andere mens in dit begrip van communicatie? We hebben al gezien en het mag herhaald, dat de mens in de grond samengaat met een zekere eenzaamheid. De angst en de dood, het zijn *mijn* angst en *mijn* dood. Deze eenzaamheid lijkt alle communicatie tegen te spreken. Maar die angst bleef altijd op de rand van het individu wankelen: hoewel het een *weg naar* de innerlijke ervaring is, is het er niet het *doel* of de eindsituatie van. Angst is inderdaad fundamenteel in de werking van de transgressie, maar de totaliserende isolatie die het kent is niet het eindpunt, het is het moment waarop de opening zich aanbiedt.

De mensen om mij heen zijn als een voortdurende aanval op enige totalisering. De ander herinnert mij er steeds weer aan dat ikzelf niet alles ben, dat mijn wezen niet alles omvat, maar dat er horizonten zijn waarvoor ik niet reik.¹⁸⁰ Een poging voorbij die horizonten te reiken *zonder de ander* is volgens Bataille vergeefs en verzandt in een eigenaardigheid die voor niemand anders nog zinnig kan zijn. Zo wordt het belang van de gemeenschap zichtbaar, de gemeenschap die wellicht niet als verzameling individuen, ‘daar’ ergens op ons wacht, maar zonder welke de mens zichzelf alleen maar kwijtraakt.¹⁸¹ Maar de communicatie is niet het eindpunt (niet vergetend dat het eindpunt steeds weer illusionair is!). Bataille zoekt naar ‘l’extrême du possible’. Daar zijn we nog niet aanbeland, en zoals ook de angst de mens weliswaar tot aan en op de grens bracht maar niet verder, zo bevat ook de communicatie nog zulke menselijke kaders als ‘leven en kennen’.¹⁸² Wel heeft de communicatie zich in de plaats van het individu geschoven, in de grond van diens bestaan. Communicatie is dus niet een contactlijn tussen twee punten die subject en object of subject en subject vormen, het is de aan subject en object ten grondslag liggende bestaansvoorwaarde, het netwerk dankzij welke er gesproken kan worden van subject en object, van ding en mens, van de ander en van een ‘ik’.¹⁸³

4.3.8 Erotiek

Deze opvatting van communicatie vindt op bepaalde plaatsen in het menselijk bestaan een bijzonder belang. De erotiek is voor Bataille een essentieel veld van onderzoek en van menselijkheid. Dat blijkt al uit het feit dat hij aan de erotiek een heel boek heeft gewijd, *L’erotisme*.

¹⁷⁸ G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 21.

¹⁷⁹ “UN HOMME EST UNE PARTICULE INSEREE DANS DES ENSEMBLES INSTABLES ET ENCHEVETRES.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 100. Klein kapitaal in brontekst.

¹⁸⁰ “Il existe à la base de la vie humaine, un principe d’insuffisance. [...] La suffisance de chaque être est contestée sans relâche par ses proches.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 97.

¹⁸¹ “Ma conduite avec mes amis est motivée : chaque être est, je crois, incapable à lui seul, d’aller au bout de l’être. S’il essaie, il se noie dans un « particulier » qui n’a de sens que pour lui.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 55.

¹⁸² “Par définition, l’extrême du possible est ce point où, malgré la position inintelligible pour lui qu’il a dans l’être, un homme, s’étant dépouillé de leurre et de crainte, s’avance si loin qu’on ne puisse concevoir une possibilité d’aller plus loin. [...] La communication encore est, comme l’angoisse, vivre et connaître.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 52.

¹⁸³ “J’affirmais en même temps : que l’existence est COMMUNICATION – que toute représentation de la vie, de l’être, et généralement de « quelque chose », est à revoir à partir de là.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 115.

Bovendien is het in dit boek dat het begrip transgressie afzonderlijk wordt behandeld, wat het belang van de transgressie in het domein van de erotiek en dus het belang van de erotiek voor het verschijnsel van transgressie illustreert.

In de erotiek zien we bij uitstek de weg van de communicatie afgelegd worden en haar uiterste bereiken. Om dat in te zien, is een kleine omweg in de antropologie van Georges Bataille handig. Eerder al heb ik terzijde gesproken over de mens als een *discontinu* individu. Voor Bataille is de mens een discontinu wezen, wat eenvoudigweg betekent dat hij eens sterft, dat hij in zijn individualiteit onherroepelijk eindig is. Deze discontinuïteit van de individuele mens gaat hand in hand met een fundamentele continuïteit op het niveau van de mensheid, waar het individuele wezen is opgenomen in de voortplanting van de soort. Wijzelf zijn discontinu, maar via onze ouders en kinderen maken we deel uit van een continu bestaan, leeft de continuïteit *door* ons. Dit is simpelweg de biologische gegevenheid voor iedere levenssoort die zich in stand houdt middels geslachtelijke voortplanting en dus bestaat op voorwaarde dat de individuele vertegenwoordigers van de soort elkaar afwisselen, dus geboren worden – en sterven.

De erotiek is nu precies het domein waarop de spanning tussen deze discontinuïteit van het individu en de continuïteit van de soort op de spits wordt gedreven. Het individu is discontinu. Maar de voortplanting is het domein van de soort, van de continuïteit. In de seksualiteit vindt de overgave plaats van het individu aan de continuïteit van de soort – wat een zelfverlies inhoudt, namelijk van de eigen discontinuïteit. De erotiek is in dit opzicht een culminatie van communicatie, waar het individu zijn grenzen ziet oplossen, dit keer niet in relatie met een object of een wereld, maar in relatie met een ander individu. In de erotiek ervaart het individu tegelijk zijn eigen discontinuïteit en laat het deze toestand achter om te reiken naar een continu zijn: het individu lost op in een erotische versmelting en bevindt zich daarmee in de ervaring van de continuïteit – ‘la petite mort’. Die ervaring is alleen niet langer de ervaring van een individu of subject, het is de ervaring zelf.¹⁸⁴ In de erotiek zijn we niet langer ‘hier’, overschrijden we de horizon van ons ‘hier’. Erotiek opent de mogelijkheid van de ervaring van transgressie.¹⁸⁵

In die transgressie bereikt de mens de maximale soevereiniteit, wat dus niet een individuele onafhankelijkheid inhoudt, maar juist het loskomen van precies die individuele zijnstoestand. In de transgressie van de erotiek zijn twee mensen tot elkaar als object, verliezen ze hun subjectiviteit. Maar ook die objectiviteit is problematisch, aangezien beiden zich aan elkaar overgeven en daarmee ook aan de continuïteit van de soort. De overgave van de erotiek is een overgave van de individualiteit, van het begrensde er-zijn.

Erotiek is vanuit de positie van het individu slechts negatief te benoemen, als *keerszijde* van diens wereld. “L’*érotisme* laisse entrevoir l’*envers* d’une façade dont jamais l’apparence correcte n’est démentie : à l’*envers* se révèlent des sentiments, des parties du corps et des manières d’être dont communément nous avons *honte*.”¹⁸⁶ Tweemaal cursiveert Bataille in dit citaat het woordje ‘envers’. De ‘wereld’ van de erotiek is dan ook niet een wereld in de strikte zin van het woord, het is een keerzijde, een schaduwkant van de wereld van het individu. De continuïteit van de soort is niet een feit waar de mens zich in zijn momenten van transgressie op berust, het is een levende onderstroom waarin de mens, als zijn individualiteit heel even als oude kleren van hem afvallen, ten onder gaat. De kern van de filosofie van Heraclitus, ‘panta rhei’, wordt doorgaans vrij geïnterpreteerd als ‘je kunt niet twee keer in dezelfde rivier staan. Maar ‘panta rhei’ betekent dat *alles* stroomt, dus ook de ‘je’ die in die rivier meent te staan. Die ‘je’, dat is het individu. De

¹⁸⁴ “En un sens, l’être se perd objectivement, mais alors le sujet s’identifie avec l’objet qui se perd. S’il le faut, je puis dire, dans l’*érotisme* : JE me perds.” G. Bataille: *L’*érotisme**, pag. 37. Kleinkapitaal in brontekst.

¹⁸⁵ “Ainsi au fond de la sexualité, de son mouvement que rien ne limite jamais (parce qu’il est, depuis son origine et dans sa totalité, rencontre constante de la limite), et de ce discours sur Dieu que l’occident a tenu depuis si longtemps [...] une expérience singulière se dessine : celle de la transgression.” M. Foucault: *Préface à la transgression*, pag. 754.

¹⁸⁶ G. Bataille: *L’*érotisme**, pag. 121.

erotiek, dat is het moment waarop de *ervaring* van ‘panta rhei’ zich van ons meester maakt en we ons opgenomen in de flux van het zijn ervaren.

4.3.9 Het sacrale

Het is niet verwonderlijk dat de erotiek onderwerp is van vele taboes, verboden en onderdrukkingen. De westerse wereld zal in die functie vooral de institutionele religie aantreffen. Het christelijke geloof is er al lange tijd één van nauwgezette begrenzing en onderdrukking van met name lichamelijke en seksualiteit. Religie is een ander onderzoeksveld dat in het oeuvre van Bataille een centrale plaats inneemt. Wat ik tot nu toe ‘hier’ en daar’ heb genoemd, heet in de religieuze terminologie van Bataille ook wel respectievelijk de ‘profane’ en de ‘sacrale’ wereld.

De samenhang tussen de profane en de sacrale wereld is als de verhouding tussen ‘hier’ en ‘daar’. Het moderne individu maakt van de tegenstelling tussen deze twee hem toebehorende dimensies een totalisering enerzijds en een totale ontkenning anderzijds. De profane wereld en de wereld van het individu vallen samen, hij noemt dit zijn wereld. Wat erbuiten valt, weigert hij ook toe te laten binnen zijn horizon. Zijn gereedschap hiervoor is het verbod, de grens van de wereld van het individu. Maar door dit buitensluiten wordt tegelijkertijd het buiten gevormd. De sacrale wereld is daarmee een totaal negatief, een niet-één, een ondermijning van de profane wereld en een ontkenning van de profane tijd en ruimte. Vanuit de blik van de profane wereld van het individu is de sacrale wereld dan ook problematisch, want niet kenbaar, hooguit van buiten in diens praktische vormen en uitingen.¹⁸⁷ Kortom: de sacrale en de profane wereld, waartoe de mens behoort en die aan hem toebehoort, ontkennen en bevestigen elkaar tegelijkertijd en afwisselend.

Het feest is de tijd en plaats van de sacrale wereld. In de extase van het feest bestaat het individu niet, maar is het opgenomen in de gemeenschap van het feest. Want, terwijl de erotiek plaatsheeft tussen twee mensen, is het feest een vergelijkbare beweging tussen meerdere mensen. En zoals in de erotiek de twee individuen zich onderwerpen aan een gedeelde overstijgende continuïteit, zo geven de individuen in het feest zich over aan de sacrale wereld. Dezelfde ‘functionaliteit’ kenmerkt het feest en de erotiek, beide zijn tegelijk uitgesloten van de wereld van het menselijk ‘hier’ en beide bevestigen tegelijkertijd, in hun duistere bestaan, het bestaan van dat ‘hier’. Het feest is dan ook een fenomeen dat een gemeenschap niet uiteengooit, maar in zekere zin juist samenbindt. In de extase van het feest bestaat het individu niet. De religie, als plaats van en vormgever aan de sacrale wereld en aan het feest, stelt er ook de grenzen van in. Vandaar dat religie de voornaamste producent van taboes en regels is.

Wat wordt er dan beschermd? Of, wat dezelfde vraag is, wat is ‘hier’? De wereld van het individu is de wereld van de arbeid, de gemaakte wereld waarin het discontinue individu zichzelf als zodanig staande kan houden. De menselijke samenleving is in essentie de wereld van de arbeid, gevormd en behouden door de verboden die er de grens van zijn. De transgressie breekt deze gemeenschap op en is er tegelijk de voorwaarde voor.¹⁸⁸ De sacraliteit van de sacrale tijd van het feest is de tijd waarin de gemeenschap zich gefundeerd ziet voorbij de individuele bijdrage van individuen als arbeiders.

Centraal aspect van de sacrale wereld is doorgaans het offer. Een offer is bij uitstek een moment van samenzijn tussen offeraars (en geofferde...). In de erotiek offerde de mens zichzelf, zijn eigen individualiteit, om door dat offer, niet langer rationeel of doelmatig te zijn, maar om

¹⁸⁷ “Le monde *sacré* est pour l’homme moderne une réalité ambiguë : l’existence n’en peut être niée et l’on en peut faire l’histoire, mais ce n’est pas une réalité saisissable.” G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 202.

¹⁸⁸ “Aussi bien la collectivité humaine, en partie consacrée au travail, se définit-elle dans les interdits, sans lesquels elle ne serait pas devenue ce monde du travail, qu’elle est essentiellement.” G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 48.

oog in oog te komen met de continuïteit van het zijn waar hijzelf deel van uitmaakt.¹⁸⁹ In het religieuze offer ten tijde van het feest is dit offer van het zelf op een ander (of een dier, of een goed, enz.) overgebracht. Het offer toont ons op de meest directe wijze de discontinuïteit van een bestaand zijn, het is er de theatraalsering, de presentstelling van.¹⁹⁰ Daarmee toont het ons tegelijk wat zich voorbij de grenzen van onze wereld, van ons 'hier' bevindt: de stroom van Heraclitus, de flux van de wereld, de continuïteit van de soort, kortom, de afwezigheid van alle hardheid, van alle kaders en vormen die onze wereld in stand houden.

De erotiek bleek een ervaring gedeeld tussen twee personen, waarbij de subject-object relatie ambigu wordt en beide zowel subject als object voor elkaar zijn, en waarin de individualiteit wordt doorbroken. Erotiek draagt daarmee een offer in zich, namelijk een offer van de eigen individualiteit. In de religieuze praktijk neemt het offer een vergelijkbare werking op zich, maar ditmaal bevinden alle betrokken personen zich aan één zijde, terwijl een levend wezen of een object een plaatsvervangende rol inneemt. Aan de ene kant van deze offerrelatie vormt het offer aldus een gemeenschapsstichtende bezigheid, die meerdere subjecten tezamen de ervaring van de transgressie binnenhaalt.

4.3.10 Verspilling: de 'algemene economie'

Maar hoewel van het offer, van het feest, van erotiek, kortom van al deze wegen van transgressie, steeds een 'functionaliteit' kan worden besproken, is het tegelijk aan de samenleving en het individu eigen om die 'functionaliteit' te ontkennen en om de transgressie uit het dagelijks leven te verbannen, op te sluiten in de beperkte momenten van feestelijkheid, of in de intimiteit van de slaapkamer. 'Hier' is geen plaats voor dat alles.

Bataille plaatst de transgressie, en in het bijzonder het steeds terugkerende aspect van het offer, in wat hij een algemene economie noemt, waarvan de ons bekende alledaagse economie slechts één kant is. De arbeid heeft als intern doel de accumulatie van goederen en het optrekken van een wereld vol reserves. Arbeid is in essentie productie. Die productie gaat gepaard met een minimale consumptie, in functie van en precies genoeg om de productie te optimaliseren. Veel economische modellen zijn gebaseerd op een principe van schaarste: de natuurlijke wereld heeft in beginsel niet genoeg te bieden voor al haar bewoners en dus moet de mens zoveel mogelijk arbeid leveren om genoeg te kunnen vergaren in strijd tegen deze schaarste.¹⁹¹ Binnen deze grenzen van de productie ziet het individu zich beschermd in zijn constante bedreiging. De arbeid geeft hem een doel om te leven en te werken, houdt zijn gedachten bezig. Het verbod krijgt vorm: verspilling is uitgesloten. In een economisch model van schaarste is iedere verspilling in directe tegenspraak met het menselijk belang en een dreiging voor zijn voortbestaan. En dus *verboden*.¹⁹²

Maar wat verboden is, zo is wel gebleken, is juist verboden omdat dat verbod ook kan worden overschreden. Bataille relativeert het alledaagse economische model van de schaarste en plaatst het in een algemene economie, waarin juist de overvloed de basis vormt. De accumulatie

¹⁸⁹ Op vergelijkbare wijze worden in de poëzie, zoals eerder is gebleken, woorden geofferd, om, aldus ontdaan van hun functionaliteit en van hun zin in onze wereld, een glimp mogelijk te maken van de continuïteit die onder de zin van de taal verborgen ligt.

¹⁹⁰ "Le sacré est justement la continuité de l'être révélée à ceux qui fixent leur attention, dans un rite solennel, sur la mort d'un être discontinu." G. Bataille: *L'érotisme*, pag. 29.

¹⁹¹ "L'interdit répond au travail, le travail à la production : dans le temps profane du travail, la société accumule les ressources, la consommation est réduite à la quantité nécessaire à la production." G. Bataille: *L'érotisme*, pag. 77.

¹⁹² "C'est par le travail que l'homme ordonne le monde des choses, et qu'il se réduit, dans ce monde, à une chose entre les autres ; c'est le travail qui fait du travailleur un moyen. Le travail humain, essentiel à l'homme, s'oppose seul sans équivoque à l'animalité. Ces rapports numériques séparent ici un monde du travail et du travailleur, réductible à des choses, excluant la sexualité tout entière intime et irréductible." G. Bataille: *L'érotisme*, pag. 174.

van goederen en het geloof in de schaarste en dus in de noodzaak van die accumulatie is een model dat de overvloed die ons omringt onzichtbaar maakt maar niet verwijdert. De tweede pool van de algemene economie volgens Bataille is vervolgens de verspilling. Het traditionele voorbeeld en tevens het geval waar de sociologie in de eerste helft van de twintigste eeuw een plaats voor moest vinden, is de zogenaamde ‘potlatch’, een ritueel dat onder meer bij stammen in Zuid-Amerika nog is aan te treffen en waar precies die totaal doelloze verspilling van goederen centraal staat. Dit ritueel bestaat erin een rivaliserende stam een zo groot mogelijke gift te doen, met de uitdaging aan de andere stam om een nog grotere tegengift te bieden. Die giften, het moge benadrukt, kenmerken zich niet door de *waardeloosheid* of alledaagse *nutteloosheid* van het gegeven goed – integendeel, het kan voedsel, gereedschappen, zelfs slaven inhouden – maar door de houding van de stam die de gift ontvangt. Deze neemt het namelijk niet tot zich maar behandelt het als een offer, als nutteloos spul met een waarde die enkel dient om in de waarde van de te maken tegengift te worden overtroefd. In de ‘potlatch’ worden met andere woorden goederen geofferd, is sprake van pure verspilling – die bovendien uitnodigt tot steeds grotere verspilling.¹⁹³

Volgens Bataille is deze ‘potlatch’ geen uitzonderlijk fenomeen, maar kunnen we in alle samenlevingen uiteenlopende vormen van verspilling signaleren. De verspilling behoort daarmee tot de algemene economie die elk modern economisch denken in termen van schaarste en accumulatie overkoepelt. De ‘potlatch’ tart juist die wetten van doelmatigheid met een totale doelloosheid en meer in het algemeen is ieder offer een doelloos gebeuren. We zijn dan ook niet zomaar in staat een offer een handeling te noemen, zoals de alledaagse arbeid dat is, het onderscheidt zich fundamenteel van alles wat we normaal gesproken onder handeling verstaan. Het moment van het offer is het moment waarop de *verspilling* uitbarst, en daarmee tevens het moment waarop de mens zijn menszijn overschrijdt.

De ervaring voorbij de grenzen van het verbod en in de transgressie is daarmee overigens niet een passieve ervaring, maar juist actief bij uitstek, zoals bijvoorbeeld een actieve verspilling van rijkdom of leven in het offer. De daad in de sacrale wereld is in de eerste plaats een explosie, aldus Bataille.¹⁹⁴ Als zodanig is er sprake van een gerichte daad met zijn geheel *eigen* functionaliteit en doelmatigheid, die alleen geldigheid vindt in de wereld van de transgressie. Een opvatting van de algemene economie maakt een dergelijke herkenning van een eigen functionaliteit en doelmatigheid zichtbaar, maar deze kan per definitie niet worden herleid tot de alledaagse, profane economie. Die ‘functionaliteit’, op het niveau van een gemeenschap, vergelijkbaar met de ‘functionaliteit’ van de erotiek voor de individuele mens, bevindt zich op de grens van de ontkenning van gemeenschap en individu, en van de bevestiging en instandhouding van beide. Zonder offer is een mens of een gemeenschap niet mogelijk, maar in het offer evenmin.

4.3.11 Conclusies: heeft de transgressie een ‘richting’?

Wat kunnen we nu zeggen over het ‘daar’? Op verschillende niveaus, zowel op dat van de individuele mens als van de gemeenschap als geheel, leidt de transgressie ons naar wat Bataille noemt de innerlijke ervaring (‘l’expérience intérieure’). Het is een staat van direct, onbemiddeld zijn, opgenomen zijn in de stroom waarin geen plaats is voor onafhankelijke entiteiten, waarin die entiteiten oplossen en worden meegesleurd in de continuïteit van het zijn. “L’expérience intérieure est la dénonciation de la trêve, c’est l’être sans délai,” zo concludeert Bataille. Daaraan voegt hij direct toe dat het gaat om een ontsnapping uit een project – met behulp van een project.¹⁹⁵ Het project dat we zoeken te ontkomen, is het project van ons leven als individu, van

¹⁹³ Voor een uitvoerige behandeling van de potlatch, zie Marcel Mauss: *Essai sur le don*, te vinden op <http://classiques.uqac.ca/classiques/>.

¹⁹⁴ “Dans le monde sacré, l’explosion d’une violence que l’interdit avait rejeté n’eut pas seulement le sens d’une explosion, mais d’une action, à laquelle une efficacité était prêtée.” G. Bataille: *L’érotisme*, pag. 127-128.

¹⁹⁵ G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 60.

onze geordende, morele samenleving. En het project dat die ontsnapping mogelijk maakt is de georganiseerde plaats van de transgressie: zoals is gebleken voornamelijk in erotiek en religie, en in de vormen die deze heeft voortgebracht als het feest en het offer.

Deze innerlijke ervaring is een ervaring waarin alle vertrouwen op een rustsituatie is opgegeven, waar de mens zich berust in de onontkoombare rusteloosheid. Ook in 'gewone' toestand is er dit spook van rusteloosheid, dat hem steeds weer op zoek doet gaan naar de innerlijke ervaring. Het alledaagse individu is niet de hele mens – en dat is een realisatie die hem steeds weer in zijn rust verstoort – : hij is onvolkomen, een inherent gefaalde poging vastheid te zijn in een universele flux. En hoewel hij steeds weer op zoek gaat naar de innerlijke ervaring, vlucht hij er ook steeds van.¹⁹⁶ De opdracht is dan ook vormen te vinden om steeds weer op zoek te gaan naar dat wat ons, door ons van onze menselijkheid te ontdoen, tot mens maakt. Al is iedere vorm alweer een poging vast te leggen wat niet vast is, te grijpen wat ongrijpbaar blijkt.¹⁹⁷

Het 'daar' is dan ook geen locatie of domein. Niet alleen kunnen wij er niet aankomen, aangezien 'ik' altijd 'hier' is; ook is er geen plaats, wat een positionering zou inhouden, een vastheid die er juist niet is. Niet alleen is er geen 'ik' die 'daar' kan aankomen, er is ook geen 'daar' die het 'ik' aan kan treffen. De lach is voor Bataille de uiting van het voorgevoel van ons inherent falen in het aldus vastleggen van het zijn, de lach die de stilte doorbreekt.¹⁹⁸ In de laatste plaats is de waarheid die in de innerlijke ervaring ligt vervat een waarheid die wij niet kunnen vatten, niet zolang we 'er' zijn.¹⁹⁹ Pas als we zelf, als individu, als burger, als arbeider, zijn uitgewist, zou zo een waarheid zich aan ons openbaren. Maar we zouden er alleen maar hard om kunnen lachen.

4.4 Derde vraag: de werking van de transgressie

Religie is voor Bataille een fundamenteel onderzoeksterrein. De transgressie bevindt zich in het hart van de religie: religie "commande essentiellement la transgression des interdits".²⁰⁰ In de religie geeft de mens vorm aan de paradoxale behoefte om grenzen te buiten te gaan en daarmee grenzen vorm te geven. In de religie ligt de mogelijkheid het 'daar' in zicht te krijgen; Bataille spreekt, in religieuze termen, van 'le sacré', het sacrale, het gebied voorbij de transgressie. Het feest en het offer zijn bekende voorbeelden van instanties of rituelen die in de religie uiteenlopende maar altijd nauwkeurig *bepaalde* vormen hebben aangenomen, als het ware zijn geïnstitutionaliseerd. Maar religie is niet posterieur aan de plaats van de transgressie. De term religie verwijst voor Bataille naar de gelijktijdige behoefte aan en vorming van de transgressie in de mens, zoals deze inherent is aan diens menselijkheid. De religieuze dimensie van de erotiek illustreert dit.²⁰¹ Religie is een drager van transgressie, transgressie is een religieuze ervaring. De

¹⁹⁶ "L'homme ne peut, par aucun recours, échapper à l'insuffisance ni renoncer à l'ambition. Sa volonté de fuir est la peur qu'il a d'être homme : elle n'a pour effet que l'hypocrisie – le fait que l'homme est ce qu'il est sans oser l'être [*en ce sens, l'existence humaine n'est qu'embryonnaire en nous, nous ne sommes pas tout à fait des hommes*]." G. Bataille: *L'expérience intérieure*, pag. 108.

¹⁹⁷ "La vie n'est jamais située en un point particulier : elle passe rapidement d'un point à l'autre (ou de multiples points à d'autres), comme un courant ou comme une sorte de ruissellement électrique. Ainsi, où tu voudrais saisir ta substance intemporelle, tu ne rencontres qu'un glissement, que les jeux mal coordonnés de tes éléments périssables. Plus loin, ta vie ne se borne pas à cet insaisissable ruissellement intérieur : elle ruisselle aussi au-dehors et s'ouvre incessamment à ce qui s'écoule ou jaillit vers elle." G. Bataille: *L'expérience intérieure*, pag. 111.

¹⁹⁸ "Le rire pressent la vérité que dénude le déchirement du sommet : que notre volonté de fixer l'être est maudite." G. Bataille: *L'expérience intérieure*, pag. 107.

¹⁹⁹ "Nous devons donc en général affirmer que les vérités de notre expérience intérieure nous échappent." G. Bataille: *L'érotisme*, pag. 180.

²⁰⁰ G. Bataille: *L'érotisme*, pag. 77.

²⁰¹ "Le sens de l'érotisme échappe à quiconque n'en voit pas le sens *religieux* !" G. Bataille: *Les larmes d'Eros*, pag. 94.

toenadering van Bataille tot de mysticus komt terug in de parallel tussen de innerlijke ervaring (transgressie) en de mystieke ervaring (religie).²⁰²

Deze innige samenhang tussen religie en transgressie kan vreemd klinken, na tweeduizend jaar christelijke religie. Op het eerste gezicht lijkt het christendom zich immers veeleer de taak te hebben voorgenomen de wereld te bevrijden van alle sporen van transgressie, zoals vooral blijkt uit de vijandelijke houding van het Christendom tegenover de erotiek.²⁰³ De moderne samenleving toont zich erfgenaam van deze geschiedenis en heeft moeite met de transgressie. Ze lijkt geen plaats te krijgen en wordt afgewezen ten koste van een allesoverheersende logica; de wereld van de arbeid geniet alle voorrang. De christelijke traditie is er een van strikte scheiding tussen het 'hier' en het 'daar', waar 'hier' wordt bepaald door rationaliteit en arbeid, door het individu. Maar deze afkeer van de transgressie heeft allerm minst de dynamiek ervan uitgebannen of de mens ervan bevrijd, eerder is het vervormd. De vergelijking tussen de innerlijke ervaring en de mystieke ervaring is een voorbeeld, de nieuwe vormen die de verspilling heeft aangenomen in de moderne wereld ook. Niet langer erotiek of feest, maar luxe en vermaak spelen nu de hoofdrol – met de belangrijke kanttekening dat verspilling in dit geval niet voorbij het individu leidt, maar dat individu juist direct onderschrijft en in zijn individualiteit (zijn bestaan onafhankelijk van anderen of de wereld, zijn autonomie) bevestigt. De crux en de dynamiek van verbod en transgressie, zoals we hebben gezien, is dat “il n'est pas d'interdit qui ne puisse être transgressé. Souvent la transgression est admise, souvent même elle est prescrite.”²⁰⁴ Het zou onbegonnen werk zijn de transgressie af te willen schaffen of uit te bannen: het is juist vanwege de eeuwige verbinding met wat we al hebben willen afschaffen en uitbannen, maar wat niet ophoudt te bestaan. Maar zij kan wel verschillende vormen aannemen.

4.4.1 Geweld

Wat wordt er op deze manier buitengesloten? Dit is een moeilijk te beantwoorden vraag gebleken, waar vooral een negatieve definitie zou passen, namelijk datgene waarvan de uitsluiting de menselijkheid en de individuele identiteit mogelijk maakt. De term geweld is gevallen, en we zouden heel in het kort kunnen stellen dat het verbod dient om het geweld buiten de alledaagse wereld te houden.²⁰⁵ Bataille acht het niet nodig het begrip geweld uit te leggen of te definiëren, maar verwijst enkel in een voetnoot naar de opvatting ervan in de filosofie van Eric Weil.²⁰⁶ Het komt neer op een oppositie tussen geweld en rationaliteit, wat in het verlengde ligt van het verbod als grens van de rationele wereld en geweld als datgene wat daarbuiten wordt gehouden. Het karakteristieke van dit geweld is nu, zoals al is gebleken, de onvermijdelijkheid ervan, de gegevenheid in het menselijk wezen – van zijn eindigheid, van zwakte, van driften, enzovoort. Met deze gegevenheid van het geweld in de mens zelf zal het nooit mogelijk zijn om het 'daar', dat wat voorbij het verbod ligt, daadwerkelijk te nivelleren. En zolang het bestaat en zich voorbij

²⁰² “J’entends par *expérience intérieure* ce que d’habitude on nomme *expérience mystique*: les états d’extase, de ravissement, au moins d’émotion méditée” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 15. Zie voor een uitwerking van deze vergelijking m.n. Arnaud e.a.: *Bataille*, een vergelijking die als rode draad door meerdere hoofdstukken van het boek loopt.

²⁰³ “Dans l’histoire de l’érotisme, la religion chrétienne eut ce rôle : elle en fut la condamnation. Dans la mesure où le christianisme régit le monde, il tenta de le libérer de l’érotisme. [...] Le christianisme fut, en un sens, favorable au monde du travail. Il valorisa le travail, aux dépens de la jouissance.” G. Bataille: *Les larmes d’Eros*, pag. 99.

²⁰⁴ G. Bataille: *L’érotisme*, pag. 71.

²⁰⁵ “Il apparaît dès l’abord que les interdits répondirent à la nécessité de rejeter la violence du cours habituel des choses.” G. Bataille: *L’érotisme*, pag. 62. In een eerdere voetnoot (pag. 52) wijst Bataille erop dat de wereld van het sacrale hetzelfde is als de wereld van het geweld, terwijl de profane wereld ook wel de wereld van arbeid en ratio (‘raison’) is.

²⁰⁶ G. Bataille: *L’érotisme*, pag. 62.

de grenzen van het verbod bevindt, zo is de logica, zolang is er van een mogelijke overschrijding sprake en kan de mens niet ontkomen aan de behoefte aan transgressie.

Zolang het geweld zich echter buiten de grenzen van het verbod bevindt, heet het ook wel het 'kwaad'. Zwakte, driften, dood, het is allemaal wat de alledaagse mens onder het kwaad verstaat, waarmee de ethische (of eerder morele) instelling van de alledaagse mens is gefundeerd. De bescherming van het kwaad, de uitsluiting ervan, is de taak van de ethiek en van de moraal. De tien geboden bijvoorbeeld (waarvan er acht de vorm van *verboden* hebben), dienen onze eigen zwaktes buiten de deur te houden. Het goede is vervolgens het respecteren en in stand houden van de verboden. In deze zin is de transgressie de beweging die ons letterlijk *voorbij goed en kwaad* brengt, waar het kwaad niet langer het kwaad is, en het goede niet langer het goede.

Dit geweld en de inval ervan voorbij de grenzen van het verbod mag daarbij nog genuanceerd worden. Iedere vorm van geweld wordt ten allen tijde veroordeeld en bestreden – van de wanhopige zoektocht naar het langst mogelijke leven via de medische wereld tot het rationaliseren (en dus uitsluiten van de extase) van alle vormen van erotiek. In de transgressie is daarentegen het geweld “le fait d’un être qui l’organise”, waaraan Bataille nog toevoegt dat het geweld zelf niet wreed is, dus los van ethische of morele oordelen.²⁰⁷ Bataille benadrukt zelf het woord ‘organiser’; even eerder stelt hij dat “souvent la transgression de l’interdit n’est pas elle-même moins sujette à des règles que l’interdit.”²⁰⁸ Zoals ik hierboven al heb gesteld, is de transgressie niet een terugval naar een soort totale vrijheid. Niet alleen stapt de transgressie voorbij de grenzen (in plaats van eraan vooraf te gaan), diezelfde grenzen daarmee bevestigend en onderhoudend; ook de transgressie zelf als moment en als activiteit, zoals al is gebleken, is op eigen wijze streng georganiseerd.

4.4.2 Afkeer en fascinatie

De alledaagse mens heeft in het aangezicht van dit kwaad dat het geweld is twee tegenstrijdige gevoels- en belevingsrichtingen in zich. De dood kan goed als voorbeeld dienen. Het menselijke project, de alledaagse wereld van het individu, zijn ‘hier’ wordt inherent bedreigd door het geweld van de dood. Het is deel van de natuur dat alles wat bestaat eindig is en dus ook wijzelf eindig zijn. In het alledaagse leven is het vooral dit geweld van de natuur dat is buitengesloten: het verbod drukt zwaar op de openheid van de eindigheid in het bestaan. Maar zo krachtig als we zoeken de natuur te negeren, zo krachtig dringt ze zich aan ons op en opent binnenin ons en om ons heen een leegte waarop we geen antwoord hebben.²⁰⁹ De eindigheid in zichzelf is niet een kwaad; het is het geweld van het continue leven op de wereld van het discontinue individu. Het is vervolgens de ‘angoisse’, de angst die de dood omgeeft en begeleidt, waar de mens zich vooral mee geconfronteerd ziet.²¹⁰ Hoewel de werkelijke menselijke ervaring bij uitstek dan ook de eigen sterfelijkheid zou zijn, betreft het vooral de ervaring van de angst die de mens tot de innerlijke ervaring leidt.²¹¹ Het ondenkbare ‘ik ben niet’ achtervolgt ons, niet in ons intellect, waar we het niet kunnen bevatten, maar in onze ervaring, in onze angst. Zolang we ons bevinden in het project van onze individualiteit is het deze angst die ons verre houdt van de transgressie. In dat alledaagse leven gaat de angst dan ook gepaard met een diepgewortelde afkeer. In het geval van de dood betekent dit dat we haar op alle mogelijke wijzen buiten het dagelijks leven houden, dat we ver willen blijven van alles wat in ons deze angst voor de dood

²⁰⁷ G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 89.

²⁰⁸ G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 73.

²⁰⁹ “La négation accomplie de la Nature par l’homme – s’élevant au-dessus d’un néant qui est son œuvre – renvoie sans détour au vertige, à la chute dans le vide du ciel.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 93.

²¹⁰ “Le caractère angoissant de la mort signifie le besoin que l’homme a d’angoisse. Sans ce besoin, la mort lui semblerait facile. L’homme, en mourant *mal*, s’éloigne de la nature, il engendre un monde illusoire, humain, façonné pour l’art.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 88.

²¹¹ “[...] je puis saisir le *moi* en larmes, dans l’angoisse [...], mais c’est seulement quand la mort approchera que je saurai sans manquer ce dont il s’agit.” G. Bataille: *L’expérience intérieure*, pag. 85.

oproept. De afschuw voor een rottend lijk kan als sprekend voorbeeld dienen, een beeld dat we altijd zoeken te vermijden en dat totale afkeer, ja zelfs walging oproept.

Maar, benadrukt Bataille, “*L’horreur renforce l’attrait*”.²¹² Deze constatering kan worden gemaakt door en voor de passieve toeschouwer, die een buitenstaanderpositie inneemt. Het alledaagse individu voelt die onweerstaanbare aantrekkingskracht van wat eigenlijk afstotend en angstwekkend is. De dood neemt in de religie juist een prominente plek in, niet alleen in de behandeling van de dood in begrafenisrituelen, maar ook onder meer in het christelijke beeld van het martelaarschap van bijvoorbeeld de heilige Sebastiaan en natuurlijk in de iconografie van de kruisiging. Het geweld van de dood laat zich niet helemaal buitensluiten, het dringt zich aan ons op. Op eenzelfde manier laat het individu zich niet helemaal door de afkeer leiden, maar is er in hemzelf een stuwende kracht die juist maakt dat datzelfde afschuwelijke domein hem vult met een onverklaarbare fascinatie. Die fascinatie ligt ten grondslag aan de waardering van de kruisiging in de iconografie en van de rituelen rond een begrafenis.

Paradoxaal genoeg is het juist de associatie van angst, van afkeer, die het individu bindt aan de wereld voorbij de grenzen, aan het ‘daar’. Afkeer gaat gepaard met fascinatie, een samenspel dat maakt dat de mens zich, oog in oog met dit paradoxale karakter van de sacrale wereld, in een staat van ‘*fascination angoissée*’ bevindt.²¹³ Deze drijfveer naar de grenzen toe brengt wat Bataille noemt ‘*un trouble souverain*’ in het spel. De verholen vraag van de discontinuïteit van zijn wezen en de erin verscholen continuïteit wordt hier in al zijn schreeuwende stilte aan de mens voorgelegd; de grenzen van het individu als individu worden in twijfel getrokken, waarin precies de mogelijkheid van soevereiniteit ligt.²¹⁴

4.4.3 Oscillatie

Deze dubbele verhouding tot het ‘daar’ moet worden gezien tegen de achtergrond van de onvermijdelijkheid van datgene wat wordt buitengesloten. Een totale afkeer van alles wat zich in de transgressie bevindt – zoals het christendom zou hebben nagestreefd²¹⁵ – kan niet anders dan steeds opnieuw falen. Het discontinue individu is nu eenmaal overgeleverd aan de continuïteit van alles wat hem omringt en wat zich in hemzelf bevindt. Het doet aan als geweld, en de dood, zowel de lichamelijke dood als de ‘kleine dood’ van de erotiek, worden ervaren als een gewelddadige inbreuk op het zijn van de individualiteit. Maar het betreft hier de *gegevenheid* van de menselijke conditie, in al zijn onontkoombaarheid. Het verbod gaat dan ook gepaard met een onvermijdelijk en steeds terugkerend echec, we kunnen er eenvoudig niet in slagen haar definitief te maken en de grens voorgoed vast te leggen.²¹⁶ De transgressie ontspringt niet alleen aan de mens die zoekt grenzen te overschrijden, maar vooral ook aan de overschrijding van de grenzen door datgene wat de mens in zijn individualiteit zoekt buiten te houden. Wij reiken naar ‘daar’, omdat ‘daar’ op ons afkomt, zoals de horizon ons insluit wanneer we onze ogen toedoen.

Net zo onmogelijk als een verabsolutering van het verbod is daartegenover de instantie van de transgressie. Een totale, complete transgressie is niet voor de mens weggelegd, en wel om de simpele reden dat een ware transgressie onmogelijk is. “On pourrait dire assez précisément que la véritable joie demanderait un mouvement jusqu’à la mort, mais la mort y mettrait fin ! Nous ne

²¹² G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 295.

²¹³ “C’est évidemment l’accord de l’horreur et du désir qui donne au monde sacré un caractère paradoxal, maintenant celui qui l’envisage sans faux-fuyant dans un état de fascination angoissée.” G. Bataille: *Oeuvres Complètes tome VIII*, pag. 83.

²¹⁴ “La violence, et la mort qui la signifie, ont un sens double: d’un côté l’horreur nous éloigne, liée à l’attachement qu’inspire la vie ; de l’autre un élément solennel, en même temps terrifiant, nous fascine, qui introduit un trouble souverain.” G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 52.

²¹⁵ “Pour le christianisme, l’interdit est absolument affirmé et la transgression, quelle qu’elle soit, est définitivement condamnable.” G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 290.

²¹⁶ “La négation rationnelle de la violence, envisagée comme inutile, et dangereuse, ne peut pas supprimer ce qu’elle nie, plus que ne fait la négation irrationnelle de la mort.” G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 208.

connaîtrions jamais la joie authentique...²¹⁷ Het werkelijke uiteinde van transgressie is het punt waarop het individuele leven eindigt, maar dan is er geen individu meer dat zijn grenzen door de transgressie bevestigd ziet en verliest dus ook de transgressie als transgressie haar karakteristieke essentie. Het ultieme geweld en de ultieme transgressie zijn eenvoudigweg niet mogelijk en de transgressie blijkt altijd bij voorbaat op een echec te zijn ingesteld. Net zozeer als de grens door de transgressie wordt bevestigd, zo wordt de transgressie door de grens bevestigd en kan geen van beiden zonder de ander bestaan.

Wat betekent dit dubbele echec voor de beweging van grens en transgressie? Het maakt dat de beweging nooit tot een einde wordt gebracht en een circulaire of oscillerende beweging wordt, een samenspel van echecs. Enerzijds is er het verbod, waar het individu mee schernt om zijn eigen wezen als afzonderlijk individu te beschermen van het geweld dat zich om hem heen en binnenin hemzelf bevindt, waaraan hij is overgeleverd. Dat geweld is dan ook niet te beheersen, en de fascinatie die de mens ervaart toont dat men ook niet zoekt naar een totale uitschakeling van al het geweld en een definitieve, niet te overschrijden grens. Wel wordt de transgressie opgesloten in bepaalde kaders, in momenten als feest en erotiek, momenten waarop de mens zich aan de transgressie overlevert. Het verbod is dan ook “un temps d’arrêt, non d’une immobilité dernière.”²¹⁸ De wereld van het individu en van diens arbeid is, met andere woorden, een tijdelijke wereld, een tussenstop van vastheid en duurzaamheid. Anderzijds is er de transgressie. De fascinatie van de mens voor wat zich binnenin en om hem heen bevindt maar wat hem tegelijk overstijgt en ontglipt, ondermijnt en ontmantelt steeds opnieuw de constructies van zijn individualiteit – precies door zich op de grens van beide te plaatsen, door de grens op te zoeken. De fascinatie houdt in het individu de herinnering levend aan de flux die zich in hemzelf en overall om hem heen bevindt en vermijdt daarmee de fixatie van gestelde grenzen. In de wereld van het individu wordt ten allen tijde een mogelijkheid van transgressie in stand gehouden, waardoor de grens nooit definitief kan worden – wat overigens zou inhouden dat de grens, als dusdanig, ophoudt te bestaan. De mogelijkheid van transgressie houdt dus de grens in stand, maar betekent tegelijkertijd het echec van enige grens.²¹⁹

Grens en transgressie zijn een dynamisch duo, een eeuwig paradoxale, tegenstrijdige en complementaire, wederzijds uitsluitende en elkaar oproepende beweging waar de mens zich in bevindt. De dood, toppunt van geweld, wordt getransfigureerd in bijvoorbeeld het offer, of in de kleine dood van de erotiek. Die vormen van transgressie bevinden zich vervolgens in vastgestelde momenten van transgressie zoals het feest. Het bestaan van zo’n moment van transgressie maakt dat de profane wereld van het verbod niet ophoudt te bestaan, maar slechts een tijdelijke stopzetting beleeft. Deze tijdelijke stopzetting of onderbreking van de wereld in de tijd van de transgressie is alleen binnen die tijd een oppositie tegenover de wereld van de arbeid. Daarbuiten blijkt het te voldoen aan de logica van grens en transgressie.²²⁰ Een logica waarin grens en transgressie elkaar treffen als in de vloedlijn van de oceaan. Foucault vat het echec van zowel de grens als de transgressie samen: “la limite et la transgression se doivent l’une à l’autre la densité de leur être : inexistence d’une limite qui ne pourrait absolument pas être franchie ; vanité en retour d’une transgression qui ne franchirait qu’une limite d’illusion ou d’ombre.”²²¹

²¹⁷ G. Bataille: *Oeuvres Complètes tome VIII*, pag. 94.

²¹⁸ G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 70.

²¹⁹ “Si l’interdit cesse de jouer, si nous ne croyons plus à l’interdit, la transgression est impossible, mais un sentiment de transgression est maintenu, s’il le faut dans l’aberration.” G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 155.

²²⁰ “Mais l’explosion qui suit la mort n’est nullement l’abandon de ce monde que les interdits *humanisent* : c’est la fête, c’est sans doute, un instant, l’arrêt du travail, la consommation incontinent de ses produits et l’expresse violation des lois les plus saintes, mais l’excès consacre et complète un ordre des choses fondé sur les règles, il ne s’oppose à lui que temporairement.” G. Bataille: *Oeuvres Complètes tome VIII*, pag. 78.

²²¹ M. Foucault: *Préface à la transgression*, pag. 755.

4.4.4 Transgressie: functie? Betekenis? Waarde?

De transgressie is dus onvermijdelijk, maakt samen met de grens deel uit van een dynamiek die het menselijk leven kenmerkt, ondanks het schijnbare streven van het moderne westerse individu om de transgressie op vele terreinen buiten de deur te houden. Zouden we kunnen spreken van een functie of functionaliteit van de transgressie? Uiteindelijk niet, omdat het denken in termen van functionaliteit de transgressie juist uitsluit. Functionaliteit is een bestanddeel van de logica van de wereld van het individu. En daar bevindt de transgressie zich juist niet, heeft het geen plaats; het is dan ook niet functioneel te benoemen of bekijken, net zomin als verspilling in een model van schaarste en vergaring is te bevatten.

Kan er dan wel worden gekeken naar de waarde van de transgressie? Zou het in dat geval gaan om een toevoegende waarde waar het de wereld betreft waarin de mens – de *hele* mens – zich bevindt? De wereld van de arbeid van het individu, de profane wereld is er een van calculatie en logica, van beheersing en begrenzing. De transgressie daarentegen “s’ouvre sur un monde scintillant et toujours affirmé, un monde sans ombre, sans crépuscule, sans ce glissement du non qui mord les fruits et enfonce en leur cœur la contradiction d’eux-mêmes.”²²² De wereld van de transgressie is een zijns wereld vervuld van het Nietzscheaanse volmondige ‘ja’ tegen het bestaan. Geeft de transgressie de mens dan toegang tot een andere wereld, één zonder schaduw of keerzijde? Is het dan mogelijk voor de mens om zich in die wereld te bevinden, of tot een rijker bestaan te komen door het ‘daar’ van de transgressie bij de menselijke ervaring te betrekken? Het ‘daar’ van de transgressie is de rivier van de continuïteit waar we ons zo af en toe door meegesleurd voelen, waar we zo af en toe in zijn opgenomen, waarin onze discontinue, gestolde individualiteit los kan weken. Kan dit de positieve waarde van de transgressie zijn?

Foucault stelt dat “rien n’est négatif dans la transgression. Elle affirme l’être limité, affirme cet illimité dans lequel elle bondit et l’ouvrant pour la première fois à l’existence.”²²³ In de confrontatie met dat wat het individu overstijgt wordt met andere woorden het individu als eindig zijnde juist in stand gehouden. De mens heeft, om de grenzen van zijn eigen zijn af te bakenen, de overschrijding daarvan nodig. Transgressie speelt dus, zo lijkt het, een positieve rol in het bestaan van het individu. Foucault voegt echter toe: “Mais on peut dire que cette affirmation n’a rien de positif : nul contenu ne peut la lier, puisque, par définition, aucune limite ne peut la retenir.”²²⁴ Enige positieve rol van de transgressie in de constitutie van de mens en diens wereld valt direct in de paradox van haar eigen onuitspreekbaarheid, van haar onbegrijpelijkheid – en waardeloosheid. De bevestiging van de grens van het individu is een bevestiging van iets wat niet *bestaat*, wat niet kan worden begrepen of benoemd. Hoewel de transgressie is ontdaan van al het negatieve en dus de mens in de ervaring van de transgressie ook, is juist ook het positieve afwezig, omdat het positieve een waarde is die het alledaagse individu oplegt en bepaalt. En voor dat individu is transgressie niet negatief, maar ook niet positief. Het heeft geen bestaansgrond, omdat het ‘hier’ van het individu met overal samenvalt en de horizon daarvan de grens is, onzichtbaar en ondenkbaar, en dus zonder enige waardering van het individu. Terwijl de mens, eenmaal door de beweging van de transgressie geraakt en opgenomen, niet langer waardering uitspreekt, zelfs niet langer spreekt. Zoals de transgressie voorbij goed en kwaad reikt, zo reikt zij voorbij enige waarde, positief of negatief.

We raken hiermee aan de kern van het problematische karakter van de filosofie van Bataille in het algemeen en van de term transgressie in het bijzonder: het kan geen onderwerp van bestudering zijn, het laat zich niet onderzoeken. De transgressie is fundamenteel een *ervaring*, die zich niet laat kennen maar *ervaren*. Als ervaring toont de transgressie ons de grenzen van het zijn en van het individu. “Peut-être l’expérience de la transgression, dans le mouvement qui l’emporte vers toute nuit, met-elle au jour ce rapport de la finitude à l’être, ce moment de la limite que la pensée anthropologique, depuis Kant, ne désignait que de loin et de l’extérieur, dans le langage de

²²² M. Foucault: *Préface à la transgression*, pag. 757.

²²³ M. Foucault: *Préface à la transgression*, pag. 756.

²²⁴ M. Foucault: *Préface à la transgression*, pag. 756.

la dialectique.”²²⁵ Het betreft een onderwerp dat weliswaar al lange tijd op de agenda van de filosofie staat maar dat altijd vanbuiten wordt bestudeerd, als een onderwerp van filosofisch onderzoek. Bataille wil zich afzetten tegen deze *objectieve* filosofie van de grens. Hij constateert dat “il est nécessaire aujourd’hui pour chacun de rendre des comptes de ses actes, d’obéir en toutes choses à la loi de la raison.”²²⁶ Zijn eigen filosofie is een verzet tegen deze almacht van de rationaliteit in de mens en een aansluiting bij een andere tendens in de filosofie, waar we onder meer ook Heraclitus, Nietzsche en Bergson aantreffen; een tendens waarin de filosoof vanuit de ervaring spreekt en de traditionele positionering van de onderzoeker probeert te verlaten.

4.4.4.1 Voorbij de kaders: de problematiek van Batailles ‘methode’

Hiermee zijn we aangekomen bij de specifieke problematiek die de filosofie van Bataille kenmerkt en die een ‘filosofisch’ onderzoek naar transgressie inherent bemoeilijkt, maar ook heel interessant maakt. De rol van de transgressie in het al dan niet bestaan van de profane en de sacrale wereld en in de *beweging* van de mens tussen beide, zijn ruimschoots verkend. Bataille vat de kern kort samen: “la transgression excède sans le détruire un monde *profane*, dont elle est le complément.”²²⁷ Transgressie is dus in zekere zin een aanvulling op ons ‘hier’ en speelt daarmee een essentiële rol voor het individu en diens instandhouding. De grenzen van de alledaagse wereld en van het individu worden in de transgressie niet vernietigd, zij worden juist bevestigd en gevormd door de tegen de grenzen aan schurkende, naar het ‘daar’ hunkerende *beweging* van de transgressie. Maar die beweging maakt ook dat de transgressie zich onttrekt aan de wereld van de orde en van de rationaliteit, van de arbeid en van het individu.

In de beantwoording van mijn eerste onderzoeksvraag is al door Bataille gesteld dat “Il y a dans la nature et il subsiste dans l’homme un mouvement qui toujours *excède* les limites, et qui jamais ne peut être réduit que partiellement.”²²⁸ Hierop volgt zijn constatering dat “De ce mouvement nous ne pouvons généralement rendre compte.”²²⁹ Met andere woorden, het grensoverschrijdende, bewegende karakter van de mens, een onontkoombare eigenschap en de kern van de transgressie en daarmee van dit onderzoek, laat zich niet in gedachten vangen door diezelfde mens. Het ontsnapt aan onze eigen kaders, die immers zelf vaststaan en dan ook vastheid vereisen – precies wat wordt ondergraven.

De alledaagse communicatie (te onderscheiden van het begrip communicatie zoals Bataille het gebruikt en zoals het eerder is omschreven), als overdracht van informatie, is zelf een deel van de wereld van het individu ‘hier’. De ervaring is van een geheel andere orde. De mededeling van de ervaring wordt gedwarsboord door het wezen zelf van de ervaring, en dus van de transgressie.²³⁰ Bataille geeft geen afgeronde definitie van wat hij onder transgressie verstaat. Zoals geldt voor veel termen in het oeuvre van Bataille is de ongedefinieerdheid, de onafheid, van het begrip transgressie zelf een belangrijke eigenschap. Transgressie ontsnapt aan het filosofische discours en aan het wetenschappelijk onderzoekend oog, het is de *ervaring* zelf, die juist het buiten het discours treden inhoudt. Bataille concludeert: “Le moment suprême est dans le silence et, dans le silence, la conscience se dérobe.”²³¹ Deze ontleding van het bewustzijn is waar het om gaat, maar om ertoe te komen schijnt precies de overdracht ervan en het spreken erover te moeten worden ingeruild voor een passende stilte.

²²⁵ M. Foucault: *Préface à la transgression*, pag. 766.

²²⁶ G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 183.

²²⁷ G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 76.

²²⁸ G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 46. Zie hierboven, pag. 50.

²²⁹ G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 46.

²³⁰ “Les obstacles opposés à la communication de l’expérience me paraissent d’une autre nature : ils tiennent à l’interdit qui la fonde et à la duplicité dont je parle, conciliant ce dont le principe est inconciliable, le respect de la loi et sa violation, l’interdit et la transgression.” G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 43.

²³¹ G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 306.

Loopt de filosofie dan op een echec uit? Bataille ontrooft de dominante cartesiaanse moderne filosofische traditie van haar positie als almachtig onderzoekend oog dat de mens in zijn geheel kan omvatten en bedenken. De mens is meer dan denken (filosofie), en denken (filosofie) is niets meer dan een *ervaring* zoals de mens er meerdere heeft²³² – gezien haar verankering in de wereld van de rede en de arbeid mogelijk zelfs in strijd met een andere dimensie van de mens: zijn innerlijke ervaring. Denken (filosofie) blijft daarmee opgesloten in de logica van de wereld van de taal en van de rationaliteit. Zolang filosofie spreekt, bevinden we ons geheel binnen de opgestelde grenzen van het verbod, waar de transgressie en het sacrale zich aan hebben onttrokken. Bataille vergelijkt de transgressie met een spel dat, zogauw het zijn intrede doet, de filosofie doet verdwijnen.²³³ Om toegang te vinden tot het gebied van transgressie en tot de wereld van het sacrale moet de houding van de filosoof dan ook worden losgelaten: “Le philosophe peut nous parler de tout ce qu’il éprouve. En principe, l’expérience érotique nous engage au silence.”²³⁴ Hier wordt de moeilijkheid met het onderzoek naar transgressie en met de filosofie van Bataille in het algemeen zichtbaar; het is een filosofie die afstand neemt van de filosofie.

Bataille vermijdt zelf de benaming ‘filosoof’, overweegt nog liever gek te worden genoemd.²³⁵ Maar hoewel de stilte dikwijls naar voren komt als meest geschikte antwoord op de vragen die Bataille in het onderzoek naar de transgressie aantreft, vervalt hijzelf niet tot die stilte: Bataille blijft juist voortdurend spreken. We zien hier de reden waarom Bataille zijn toevlucht neemt tot andere vormen van taalgebruik, zoals de literatuur en de poëzie – waarin hij overigens evenzeer een uitzonderingspositie bekleedt. Precies de fragmentatie en diversiteit van zijn werk zijn een manier om uiting te geven aan de onmogelijkheid om te komen tot een passend oeuvre, dat wil zeggen een complete uiting van het menselijk wezen en diens ervaringswereld. De filosofie van Bataille is zelf een transgressie: van de filosofie.

Over het taalgebruik van Bataille constateert Foucault: “le langage de Bataille [...] s’effondre sans cesse au cœur de son propre espace, laissant à nu, dans l’inertie de l’extase, le sujet insistant et visible qui a tenté de le tenir à bout de bras, et se trouve comme rejeté par lui, exténué sur le sable de ce qu’il ne peut plus dire.”²³⁶ En even later: “langage non dialectique de la limite qui ne se déploie que dans la transgression de celui qui le parle. Le jeu de la transgression et de l’être est constitutif du langage philosophique qui le reproduit et sans doute le produit. [...] Ainsi ce langage de rochers, ce langage incontournable auquel rupture, escarpement, profil déchiré sont essentiels, est un langage circulaire qui renvoie à lui-même et se replie sur une mise en question de ses limites.”²³⁷ De innerlijke ervaring en de weg ernaartoe, de transgressie, vallen buiten de grenzen van ons denken, buiten de grenzen van onze alledaagse filosofie. We moeten dan ook toe durven laten die grenzen te overschrijden, op zoek te gaan naar andere manieren om de transgressie te verkennen, niet in de vorm van een onderzoekende blik, maar als ondergaan van de *ervaring* die het is. Filosofie als denken is daarvoor te beperkt. Het schrijven van Bataille is een filosofie die door de mazen van die filosofie heen ook de *ervaring* doet ondergaan, voelbaar maakt. Naast de bepaling van de waarde blijkt ook de bepaling van de betekenis van de transgressie problematisch. Betekenis immers houdt een vertaling in van een onvertaalbare ervaring in de taal van de logica, een poging in tekens te vangen wat in stilte nog niet is te duiden.

²³² “Il est difficile en même temps de philosopher et de vivre. Je veux dire que l’humanité est faite d’expériences séparées et que la philosophie n’est qu’une expérience entre autres.” G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 280.

²³³ “La philosophie ne sort pas d’elle-même, elle ne peut sortir du langage. [...] Le moment de la philosophie prolonge celui du travail et de l’interdit. [...] la transgression par rapport au travail, est un jeu. La philosophie, dans le monde du jeu, se dissout. Donner à la philosophie la transgression pour fondement (c’est la démarche de ma pensée) c’est substituer au langage une contemplation silencieuse. C’est la contemplation de l’être au sommet de l’être.” G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 304-305.

²³⁴ G. Bataille: *L’erotisme*, pag. 279.

²³⁵ Geciteerd onder andere te <http://www.culturesfrance.com/adpf-publi/folio/bataille/fole.html>

²³⁶ M. Foucault: *Préface à la transgression*, pag. 759.

²³⁷ M. Foucault: *Préface à la transgression*, pag. 762.

4.4.5 Conclusies: heeft de transgressie een ‘werking’?

De transgressie is niet enkel iets wat we opzoeken, binnen de kaders van een georganiseerde transgressie, maar het is vooral ook iets wat ons overkomt, een *ervaring*. De inbreuk die vele vormen van continuïteit op onze discontinue individualiteit maken, ervaren we als geweld en verroeren ons tegelijkertijd tot beweging van afkeer én fascinatie, zoals ook gevoelens van angst en verlangen vermengd bleken. De moderne samenleving, als erfgenaam van het christendom, zoekt ernaar de vormen van transgressie zoals de erotiek uit te bannen. De onmogelijkheid van dergelijke pogingen leidt ertoe dat de transgressie in onze samenleving vervormd is geraakt, voor de hand liggende structuren heeft achtergelaten. Maar de transgressie doordringt ons bestaan nog altijd, zoals we onze eigen eindigheid niet kunnen afschaffen.

Het dynamische karakter van de transgressie wordt duidelijk in de niet aflatende oscillatie tussen beide. Een definitieve dominantie van het verbod, zo is al eerder gebleken, is onmogelijk. Op vergelijkbare wijze is de totale transgressie een illusie. Hoewel we van een ‘daar’ spreken, is er helemaal geen ‘daar’: maar er is wel de horizon van mijn ‘hier’, een horizon waar we tegenaan schurken, die we oprekken, die ons als eeuwige mogelijkheid blijft, maar die we niet daadwerkelijk oversteken – zonder ophouden mens te zijn. De transgressie is dan ook niet zozeer een *grensoverschrijdende* ervaring, eerder is het een *grenservaring*. In die grenservaring, zo is gebleken, worden de verboden niet vernietigd, maar juist herbevestigd. Zo zou de dood een totale transgressie zijn; een transgressie als grenservaring stelt de dood aanwezig, laat ons eraan raken, om vervolgens het leven opnieuw te kunnen bevestigen. De kleine dood in de erotiek en de encensering van de dood in het religieuze offer zijn twee sprekende voorbeelden.

De verleiding om de transgressie een positieve waarde toe te rekenen, wordt zo niet verminderd; het discontinue individu wordt er immers door in zijn individualiteit bevestigd. Maar een dergelijke waardering is fundamenteel een onmogelijkheid. Het *idee* van een waarde is iets waaraan de transgressie zich onttrekt, waarde is verbonden aan de begrensde individualiteit. De transgressie doorbreekt juist dergelijke denkkaders, laat zich er niet vangen. Op vergelijkbare wijze wordt de filosofie en de taal in het algemeen tot een probleem. Het blijken kaders te zijn die, in hun poging *grip* te krijgen op de transgressie, proberen haar alsnog binnen de grenzen van de logica en daarmee van de menselijkheid te trekken – en daarin inherent falen, juist de grenzen maken en bevestigen die vervolgens onderwerp van transgressie zijn. Zolang filosofie en taal aan de rationaliteit van het discontinue individu gehoorzamen blijven zij blind voor de *ervaring*, die dan slechts in de stilte kan worden beantwoord. Ook de betekenis van de transgressie blijft daarmee steken in de inherente problematiek van de transgressie.

Heeft de transgressie dan nog wel een werking, zoals mijn derde vraag zocht uiteen te zetten? Terugkijkend kunnen we stellen dat de vraagstelling zelf in het aangezicht van de transgressie een zeer problematische onderneming is, waardoor iedere gestelde vraag in dit onderzoek gepaard ging met een uiteindelijke problematisering van diezelfde vraag. Een filosofisch onderzoek heeft de moeilijkheid met vragen te werken en die voor te leggen aan iets dat, reeds in het vragen, de allure van een logisch geheel, van een systeem dient aan te nemen. Transgressie is echter de ontworteling van ieder systeem en ondermijnt daarmee de vragende houding. Wanneer we een werking van de transgressie zouden poneren, zou zij precies van die werking de transgressie inhouden. Het is immers de grens, de horizon van het menselijke begrijpen en ervaren, en daarmee niet in een logica van een werking te verklaren, te waarderen, of te benoemen. De transgressie toont zich als in een algemene economie, op de grens tussen vergaring en verspilling. In de mens ligt de transgressie verstrengeld met de grens tussen individualiteit en de extase, tussen rationaliteit en de innerlijke ervaring. Maar niet als een grens die we oversteken om van a naar b te gaan. Eerder als een vloedlijn waar het zand steeds weer overspoeld wordt door de oceaan; een lijn die zelf geen lijn is maar een eeuwige beweging, en waarvan de werking alleen vanaf het strand is te benoemen maar waardoor precies de oceaan zelf en de vloedlijn niet worden opgemerkt, maar alleen negatief, als overstroming van land worden gezien.

4.5 Conclusies: leidt de transgressie naar de ‘esthetische mens’?

Bataille geeft ons een verrijking van het begrip transgressie en de grens die daarin wordt overschreden, een punt waar de surrealisten enigszins in gebreke bleven om direct de overschrijding van de grens na te streven en de uiteindelijke vervaging ervan in het vooruitzicht te stellen. Daardoor waren de surrealisten gemakkelijker in staat een nieuw soort mens te poneren en tot ideaal te verheffen, een mens die we esthetische mens zouden kunnen noemen. Wat kunnen we vanuit de filosofie van Bataille over eenzelfde esthetische mens zeggen? Is er zoiets als een verrijkte of veranderde antropologie bij Bataille te vinden?

Aan de ene kant geeft Bataille uitgebreid de aandacht aan een dimensie van het menselijk bestaan die doorgaans in filosofische denksystemen achterwege blijft of wordt buitengesloten. De transgressie legt een verbinding tussen het alledaagse bestaan van het individu en de dimensies van het leven die worden verborgen om een dergelijk bestaan mogelijk te maken. Het betreft de dimensies waarin het menselijk bestaan zich verankerd ziet in de flux van het leven. Dat betreft zowel de vergankelijkheid van alles wat hem omringt in de wereld, als de eindigheid in hemzelf die voorwaarde is voor zijn bestaan. Deze dimensie van het leven kan niet helemaal worden verholten; steeds weer zal ze verschijning maken en het menselijk leven als een schaduw achtervolgen. In de transgressie verschijnt deze dimensie van het leven in het volle licht. Praktijken van transgressie zijn momenten waarop de mens zich overgeeft aan de transgressie en het geweld dat het leven op het individu pleegt een plaats geeft. In die momenten verlaat het individu zijn individualiteit en de bijbehorende existentie en geeft zich over aan een simpelweg zijn. In een dergelijk simpelweg zijn is niet langer plaats voor de rationaliteit en de logica van het alledaagse individu, noch voor zijn waardeoordelen: het simpelweg zijn is een zijn voorbij goed en kwaad. In die zin lijkt Bataille ons een omschrijving te geven van een esthetische mens, namelijk een mens die niet langer de ethische waarderings in ogenschouw neemt, maar zich overgeeft aan een bestaan in het hier en nu, aan een leven dat alle kanten van het menselijk wezen in te sluiten.

Maar de transgressie is niet een omschrijving van een zijswijze van een esthetische mens, en wel om de eerste en vooraanstaande reden dat het geen omschrijving van een zijswijze van een mens is. In de transgressie houdt de mens op als zodanig te bestaan: het is de overschrijding van zijn grenzen. Van de transgressie is geen positieve definitie te geven, omdat het geen positieve zijswijze is, het is de totale negatie van iedere menselijke zijswijze. Met die negatie gaat bovendien de confirmatie gepaard, zoals met de transgressie de grens gepaard gaat. Waar de transgressie de grens met voeten treedt, bevestigt zij diezelfde grens als grens. Er is dan ook allerminst sprake van een nieuwe mens, eerder van een andere manier om dezelfde mens te bezien. De mens blijft in deze visie een rationeel individu. Maar dat rationele individu bestaat bij de gratie van de uitsluiting van wat hem te buiten gaat, een uitsluiting die alleen mogelijk is door de grenzen van het individu, hoewel bewust gesloten, open te houden.

De problematiek van deze filosofie van de transgressie is dat we niet in staat zijn een positie van buiten aan te nemen en dus niet een blik op het geheel kunnen werpen. De blik is namelijk gebonden aan de ogen van het individu, zoals de woorden om het te vangen aan datzelfde individu debet blijven. De transgressie, als transgressie van de grenzen van datzelfde individu, is juist wat onmogelijk betrokken kan worden in enige filosofische bepaling van de mens. We kunnen dan ook niet een positie nog buiten deze filosofie nemen om een mens te denken die zou zijn opgemaakt uit een ‘domein van individualiteit’ en een ‘domein van transgressie’. In dit opzicht is er dan ook geen sprake van een esthetische mens; eerder van de mens en van wat niet de mens is – terwijl van het laatste precies geen ‘sprake’ is.

Transgressie is een model om de mens te bestuderen in zijn wezen, het is geen ‘andere’ manier van menszijn. De filosofie van Bataille te nemen als uitwerking van een esthetische mens zou dan ook geen recht doen aan zijn denken. Wel toont het ons de relativiteit van ieder beeld dat we kunnen vormen van de mens. Steeds weer zal een fixatie van het menselijk zijn in de

transgressie haar eigen structuren en ondergrond zien – een ondergrond die allerminst vast is. Aldus is de filosofie van de transgressie een filosofie van de mens waar de mens zelf niet zozeer verandert of zou moeten veranderen, maar waar diezelfde mens een andere constructie blijkt te zijn dan vanuit de traditionele optiek wordt aangenomen.

5. Surrealisme en Bataille geconfronteerd: de esthetische mens en transgressie

5.1 Inleiding

De vorige twee hoofdstukken hebben ons een breed kader en een spanningsveld gepresenteerd. Nu is het zaak de lijnen met elkaar te verbinden en te kijken naar de implicaties en de consequenties. Het surrealisme heeft ons een kritiek geleverd op het individu als constructie en heeft in de praktijk geprobeerd deze kritiek te onderbouwen en uit te voeren. Het surrealistische programma streefde naar een afschaffing van de individualiteit zoals we die kennen en een vervanging daarvan door een nieuwe individualiteit, verrijkt met de regionen die doorgaans het verstotene vormen. De surrealisten wilden voorbij de individualiteit komen door zelf in opstand te komen tegen de verschijningsvormen van die moderne individualiteit en door waarden als dromen en verbeelding, en het toeval naar voren te schuiven. De surrealistische levenskunst waarvan we kunnen spreken is daarmee enerzijds gekenmerkt door een beweging van revolte, anderzijds door invoering van nieuwe waarden. De revolte van het surrealisme, zo is gebleken, is in principe niet zozeer gericht op een afschaffing van het moderne rationele individu in zijn geheel, maar op een dialectische ontwikkeling ervan. De filosoof Georges Bataille van zijn kant ontwikkelt een filosofie waarin de transgressie en de grens centraal staan, begrippen die voor de surrealisten een kleinere rol speelden en ondergeschikt werden gemaakt aan een dialectische visie. Bij Bataille treffen we een filosofisch systeem aan waarbinnen de transgressie een essentiële rol speelt in de constitutie van de mens als wel degelijk maar allerminst uitsluitend rationeel individu. De mens is mens doordat hij zich op de grens bevindt van het rationele, het individuele aan de ene kant, en de simultane ontkenning en bevestiging daarvan aan de andere kant. Bataille geeft ons niet een pleidooi voor een revolte of een afschaffing van het individu, eerder een doordenking daarvan aan de hand van een dimensie die dat individu zowel ontglipt als constitueert.

Wat zijn nu, in eerste instantie, de raakvlakken tussen het surrealisme en Bataille, waar treffen beide elkaar? En waar lopen de wegen vervolgens uiteen? Op welke punten wijkt de filosofie van Bataille af van die van het surrealisme? Wat kunnen de surrealisten en hun praktijk van de revolte ons nu nog meegeven? En wat kan Bataille daarop aan te merken hebben, daaraan corrigeren; welke waarschuwingen of kritieken kan hij geven? In welk opzicht staat de transgressie tegenover de revolte, de mens zoals het surrealisme deze ziet tegenover de mens volgens Bataille? Dit zijn kernvragen van mijn onderzoek en ik hoop in dit hoofdstuk op een beantwoording te kunnen afsturen.

Het is in de respectievelijke biografische samenvattingen al gebleken: Bataille en de surrealisten hebben elkaar gekend. De kennismaking die in dit onderzoek centraal staat heeft werkelijk plaatsgevonden – maar is wel heel moeizaam gebleken. Georges Bataille en André Breton waren leeftijdgenoten. In de beginjaren van het surrealisme hebben de beide heren elkaar ontmoet. Breton was toen al een figuur van enig belang in het avant-gardistische Parijs, terwijl Bataille nog anoniem door het leven ging. Van de kant van Breton zijn dan ook op dit moment, noch overigens later in zijn leven, weinig aantekeningen te vinden rond zijn kennismaking met Georges Bataille. Hun eerste ontmoeting schijnt op Breton pas achteraf een indruk te hebben gemaakt, als hij jaren later opmerkt dat Bataille één van de meest noemenswaardige mensen is die hij heeft gekend.²³⁸ Bataille kijkt er bijna dertig jaar later met gemengde gevoelens op terug,

²³⁸ “Breton devait plus tard (en 1947) écrire de moi : « un des seuls hommes que la vie ait valu pour moi la peine de connaître. » Deze opmerking direct nadat Bataille bemerkt dat, volgens zijn vriend Michel Leiris “(...) Breton

evenals op zijn ontmoetingen met vele andere leden van de groep. Deze eerste ontmoeting is in ieder geval zonder direct verder gevolg. Bataille houdt zich afzijdig, terwijl het surrealisme van Breton de welbekende roem van de jaren twintig beleeft.

In 1929 spreekt Breton zich in het tweede surrealistisch manifest openlijk en in harde bewoordingen uit over Bataille en diens filosofie. Bataille, aldus Breton, “fait profession de ne vouloir considérer au monde que ce qu’il y a de plus vil, de plus décourageant et de plus corrompu”.²³⁹ Dit naar aanleiding van kritische opmerkingen van Bataille in het blad ‘Documents’ dat hij op dat moment redigeert. Bataille op zijn beurt reageert fel in het pamflet ‘Le cadavre’, een pamflet samengesteld door alle door Breton aangevallen afvalligen (en dat zijn er een aantal, waaronder Prévert, Queneau, Desnos, Leiris en Ribemond-Dessaignes). Deze hele polemiek weerhoudt Bataille en Breton er echter niet van een paar jaar later, in 1936, tenminste in naam samen te werken aan het pamfletachtige ‘Contre-Attaque’, door beiden ondertekend. Jaren later, in 1951, loopt Bataille nog eens zijn eigen geschiedenis met het surrealisme door. ‘Le surréalisme au jour le jour’ is weer een stuk vol kritische noten aan het adres van de surrealistten.²⁴⁰

Kortom, André Breton en de zijnen en Georges Bataille hebben lange tijd op gespannen voet gestaan, een relatie die desondanks in de loop der jaren af en toe positief vorm heeft aangenomen. Het grootste deel van de tijd stonden beide echter tegenover elkaar. Maar juist ook in die oppositie schuilt een nabijheid. De spanning tussen Breton en Bataille toont ons evenzeer de richting naar een gemeenschappelijk raakvlak en de momenten waarop beide wel met elkaar door één deur konden. Ze waren het namelijk doorgaans oneens – over dezelfde of sterk gelijkende punten, zoals de transgressie en de revolutie, de verhouding tussen esthetiek en ethiek, en de problematiek van het individu en de plaats van het irrationele.

5.2 Raakvlakken tussen het surrealisme en Bataille

5.2.1 Individualiteit

Waar liggen de parallellen tussen de transgressie volgens Georges Bataille en de praktijken en ideeën van de surrealistten? Welke gebieden hebben zij gemeen? In de eerste plaats gaat het beide, tenminste in het perspectief van dit onderzoek, om de mens. Het individu staat centraal en niet alleen het individu maar juist ook de grenzen van dat individu en de overschrijdingen van precies die grenzen. Dat is al bij de opvatting van transgressie van Bataille gebleken en dat is ook wat een belangrijke doelstelling van het surrealisme is. Bataille bestudeert het sacrale domein, de surrealistten de afgrond van het onbewuste. Beide kijken naar wat ik het ‘daar’ heb genoemd, tegelijk in samenhang met en in tegenstelling tot het ‘hier’ van het redelijke, alledaagse individu. En in beide gevallen toont het gebruik van de metafoor van een ‘daar’ de moeilijkheid die ermee gepaard gaat. Het is immers een positie die we niet in kunnen nemen en waar we, als we ons er eenmaal bevinden, niet zelf zijn, of tenminste niet als bewuste individuen die er verslag van uit zouden kunnen brengen. Het onderzoek vindt voor beiden dan ook niet plaats met behulp van de traditionele blik van de beschouwende onderzoeker. Het gaat juist om de mens zelf, wat een

m’avait très défavorablement jugé. Je n’étais selon lui qu’un obsédé, c’est du moins le mot que Leiris employa.” G. Bataille: *Oeuvres Complètes tome VIII*, pag. 178.

²³⁹ A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 132.

²⁴⁰ Enkele voorbeelden. “Ses origines dadaïstes ajoutent au surréalisme un élément inextricable. Quelque chose de voulu et de prétentieux s’accorde à un enfantillage grossier. [...] Je pensai vite que l’atmosphère épaisse du surréalisme me paralyserait et m’étoufferait. Je ne respirais pas dans cette atmosphère de parade. [...] J’avais lu le Premier Manifeste et l’avais trouvé illisible. [...] (Mais) il me sembla que si Breton priait au silence ceux qui l’écoutaient, il ne se taisait pas lui-même. Ainsi je devais non seulement me taire mais n’entendre plus que la voix mesurée, prétentieuse et s’enflant avec habileté de Breton.” G. Bataille: *Oeuvres Complètes tome VIII*, pag. 170-173.

ander *perspectief* vereist: het perspectief van de *ervaring*, wat tegelijk het perspectief van de eerste persoon met zich mee brengt. De ervaring is immers *mijn* ervaring. Op basis hiervan kan Breton bijvoorbeeld zijn *Nadja* en *L'amour fou* schrijven. Bataille van zijn kant schrijft *L'expérience Intérieure*, zoals de titel wel aangeeft, als een innerlijke ervaring, zowel beschreven als zelf ondergaan.

Eenmaal binnen dat kader van het persoonlijke perspectief, zo zijn de bevindingen aan beide kanten van dit onderzoek, treffen we meer aan dan alleen maar het rationele individu waartoe we de mens vaak reduceren zolang we hem als het ware vanbuiten bekijken. Bataille wijst ons op de onvermijdelijke overschrijding van ons zijn als individu, met name in de ervaring van extreem verlangen en van extreme angst. Deze extreme ervaringsmomenten, bijvoorbeeld ten overstaan van het inzicht in de eigen eindigheid, dwingen de mens omgang te vinden met zijn eigen grenzen, grenzen die precies grenzen zijn omdat ze ook worden overschreden, zo luidt de logica van de transgressie. Vervolgens is het de mens die, in de praktijken van de transgressie, een omgang zoekt met deze overschrijding.

De surrealisten proberen van hun kant meer te weten te komen over wat er zich precies buiten de grenzen van dat rationele individu bevindt. Concreet gezien betekent dat, dat de surrealisten wijzen op het onbewuste binnenin ons, op onze diepste, vaak verdrongen verlangens. Ook – of zelfs *juist* dat zijn wij, aldus de surrealisten. Hun praktijken zijn er vervolgens op uit dat onbewuste boven te krijgen, er een stem in de individualiteit en in de wereld aan te geven. Het lijkt daarmee of de surrealisten vasthouden aan een zekere kern, een zijnsessentie van de mens, een diepste zelf dat boven kan komen middels de juiste praktijken en voldoende toegankelijkheid. Voor Bataille daarentegen blijft de kern van de transgressie juist leeg; volgens hem is de menselijke transgressie een poging tot omgang met wat we niet zijn en ook onmogelijk *kunnen* zijn. We treffen er dus niet een menselijke essentie aan, maar de grenzen van het menszijn zelf, noch positief, noch negatief. Terwijl Bataille het 'hier' van de mens afzet tegen het 'daar' waar het individu niet is, ontkomen de surrealisten er niet aan het 'daar' als een ander 'hier' te zien waar we ons zouden kunnen positioneren. Ze blijven daarmee toch vanboven neerzien op de ervaring van de mens en reiken niet helemaal voorbij de grens.

De ervaringen van angst en verlangen vinden we wel terug bij de surrealisten, maar zij willen eerder voorbij die ervaringen komen, zoals ze ook in de staat van transgressie terecht willen komen en daar vervolgens verblijven, het tot het individuele bestaan terugbrengen. Angst en verlangen dienen in die zin volgens het surrealisme te worden overwonnen, zijn eerder barrières dan toegangswegen. Angst en verlangen verhinderen ons de werkelijke ervaring volledig te beleven. Om er voorbij te komen moeten we weliswaar in eerste instantie vrij spel geven aan onze angsten en verlangens, zoals we die in ons onbewuste aantreffen. Maar het vermoeden bij de surrealisten is dat we er op die wijze van bevrijd zullen worden, tot een synthese, een heel menszijn zullen komen. Immers, wanneer we al onze verlangens hebben uitgeleefd en onze angsten hebben uitgeschreeuwd, dan zijn deze aan de oppervlakte gekomen en maakt hun inhoud deel uit van ons zijn. Wat Bataille, met enige ironie zo blijkt, 'simpelweg zijn' noemde, is beslist niet zo simpel. Sterker nog, het is onhoudbaar. Steeds weer zullen we tot onszelf komen en zullen angst en verlangen ons opnieuw daarvan wegtrekken. De surrealisten willen het 'simpelweg zijn' van Bataille tot permanente zijnstoestand verheffen, terwijl Bataille daarvan de onmogelijkheid benadrukt.

Waarin beiden overeenkomen, dat is tenminste het volgende. De alledaagse mens is een constructie, een vorm die we geven aan ons alledaagse zijn in een wereld die als systeem bestaat, als ordening waarbinnen we onze plaats gemakkelijk kunnen vinden en die we tevens zelf in stand houden. Het is een wereld van rationaliteit, van arbeid en van moraal. Het individu dat zich in die wereld bevindt valt echter niet helemaal samen met de mens die men is in ieders eigen ervaring. Zowel om zich heen als binnenin zichzelf ervaart de mens hoe de eigen geconstrueerde individualiteit zogezegd niet de hele lading dekt. De surrealisten menen dat er diep in de mens een positieve meerwaarde is te vinden die men dreigt te hebben vergeten; het onbewuste, vol met

persoonlijke verlangens. Bataille vermijdt een dergelijke positieve waardering maar wijst veeleer op de grenzen zelf van het individu en op de overschrijding van die grenzen, zowel door het individu als door datgene wat door de grenzen wordt buitengesloten. Daarbij komt wel een negatieve schets naar voren, wat het *irrationele* of *om-rationele* kan heten. Bataille is hieromtrent echter streng en weerstaat de verleiding dat on-rationele verder te verduidelijken. Immers, verduidelijking is een rationele aangelegenheid en dat is nu precies waar we buiten vallen.

Een belangrijke verdere overeenkomst is overigens om wie het beiden gaat. Zowel Bataille als de surrealisten, in ieder geval bij aanvang van de beweging, doelen op ieder mens. Er is dus niet alleen sprake van filosofen, kunstenaars, verlichte geesten of op een andere manier een selectie van de mensheid. De grens waar de transgressie om draait is voor Bataille een grens die de mens eigen is en dus voor ieder mens opgaat. De surrealisten van hun kant pleiten voor de opheffing van het begrip kunstenaar en zoeken iedereen tot kunstenaar te maken. Dat vanuit eenzelfde overtuiging dat iedereen in zich een onbewuste heeft dat naar boven kan en moet komen, dat zich moet kunnen uiten. Zowel de surrealisten als Bataille hebben het dus over *de mens*, over *heel de mens* en over *ieder mens*.

5.2.2 De ander, de gemeenschap

We spreken van de persoonlijke of innerlijke ervaring, maar de rol van de ander en van de gemeenschap is duidelijk naar voren gekomen en kan in geen geval onbenoemd blijven. De transgressie volgens Bataille is, als beweging rond de grenzen van het individu, nauw verbonden met de erotiek. In de erotiek is namelijk de eindigheid van het individu voor hem expliciet nabij, als lid van een soort en opgenomen in een systeem van voortplanting en afsterving (van discontinuïteit van het individu en continuïteit van de soort). In de erotiek ervaart het individu de 'kleine dood', een confrontatie met het eigen niet-zijn. Erotiek is met andere woorden een terrein van transgressie. De religie als menselijk domein waarbinnen diezelfde mens de grens vorm geeft en aldus de transgressie buitensluit of tenminste reguleert, betreft zich dan ook sterk op een domein als de erotiek. Religieuze taboes en regels vormen de wet die de grens moeten trekken en daarmee de transgressie en de oplossing van het individu buiten de wereld en buiten de blik van dat individu moeten houden.

Het surrealisme heeft zich minder met religie beziggehouden (al vergelijkt Bataille de groep zelf met een religieuze sekte...²⁴¹). Wel zien ze in de religie een instantie die de mens beknot in zijn streven naar het eigen zijn en is het dus een geduchte vijand die bestreden moet worden, afgeschaft moet worden. Meer in het bijzonder zijn ze geïnteresseerd in precies hetzelfde gebied, namelijk die plekken in het menselijk leven waar we het uiteenbarsten van het individu het dichtst naderen. De liefde is voor de surrealisten een cruciale inspiratiebron en krijgt in de surrealistische filosofie een hoofdrol toebedeeld. Liefde is het hoogtepunt en de culminatie van de menselijke verlangens. En interessanter nog, in de liefde eindigt de individualiteit van het individu en treffen we een 'openheid naar...' aan. De ander, als geliefde, is dan ook voor het surrealisme van groot belang in de beweging voorbij de rationele individualiteit.

Desalniettemin treffen we ook een verzet tegen de rol van de ander aan. Het gaat dan om de ander als individu in de alledaagse wereld. In dat geval pleiten de surrealisten veeleer voor een waardeloosheid van de ander. De ander wordt in dit geval gereduceerd, dan wel tot een te shockeren publiek, dan wel tot een middel voor de eigen praktijken van transgressie. Met andere woorden, de ander in de liefde daargelaten, wordt de ander en daarmee de ethiek als moraal door de surrealisten van tafel geveegd. Ook die ethiek is volgens de surrealisten een instelling die enkel de mens beperkt in zijn eigen zelfontplooiing, aangezien het bijdraagt aan de onderdrukking van

²⁴¹ "Le mot *surréalisme* désigne, dans cette phrase déjà célèbre [De Breton], une instance spirituelle, étroitement fondé sur la réunion d'un certain nombre de personnes, entre lesquelles un lien vital ne compte pas moins que l'existence séparée : ce n'est pas seulement une doctrine mais une église, ou c'est la doctrine d'une église." G. Bataille: *Oeuvres Complètes tome VIII*, pag. 312-313.

verlangens en begeerten, en daarmee van het onbewuste en dus van de essentie van de mens. In deze zin proberen de surrealisten 'voorbij goed en kwaad' te denken. Het kwaad is niet langer kwaad omdat we met die ander niet langer rekening hoeven te houden, zoals we dat in onze diepste verlangens en begeerten ook niet doen.

Bataille neemt hier duidelijk afstand van de richting die de surrealisten inslaan. Ook hij erkent een beweging die ons 'voorbij goed en kwaad' brengt, maar volgens hem zijn de surrealisten er slechts mee bezig het 'kwaad' te zoeken, na te streven en tot het goede te maken. De surrealisten reiken niet 'voorbij' goed en kwaad, ze draaien de twee polen splenderwijs om en noemen het kwaad doodleuk goed, omdat er onderdrukte begeertes aan gekoppeld zijn. Bataille daarentegen blijft vasthouden aan het onderscheid tussen en de indeling van goed en kwaad en wijst veeleer op de onmisbaarheid hiervan. We moeten het kwaad wel kwaad noemen, dat maakt deel uit van het menszijn. Het kwaad is immers datgene wat ons (individuele) bestaan bedreigt, zoals bijvoorbeeld moord. In de transgressie worden, door 'voorbij' goed en kwaad te reiken, datzelfde goed en kwaad *bevestigd* in hun respectievelijke bestaan. Door het kwaad te ensceneren in momenten van transgressie wordt de karakterisering van het kwaad als zodanig in de alledaagse wereld in stand gehouden.

Op een nog grotere schaal zien we een andere nabijheid zichtbaar worden. Hoewel we blijven vasthouden aan de persoonlijke ervaring, zien we zowel in de filosofie van de transgressie van Bataille als in de fundamenteën van het surrealisme een bepaald idee opkomen van de wereld waarin de mens zich bevindt. Bataille plaatst zich in een filosofische traditie van Heraclitus tot Nietzsche waarin we steeds opnieuw de mens zien opgenomen in een stromende rivier. De wereld van Bataille is de wereld van de flux, sinds de dood van God aan de oppervlakte gekomen. De surrealisten, zo is al gesteld, houden zich weinig op met religie en ze spreken niet expliciet van de dood van God. Waar ze wel veel aandacht aan besteden is het principe van het toeval, de ordening van de wereld die pas zichtbaar wordt als we haar helemaal de vrije loop laten. In vergelijking met de flux van Bataille, of in de metafoor van de rivier: als we ons laten meevoeren.

In de lijn van deze verhouding tot de wereld kunnen we enerzijds de revolte van het surrealisme, anderzijds het 'simpelweg zijn' van Bataille enigszins op één lijn plaatsen. De surrealistische revolte is er één die zich richt tegen het negeren van deze stromende beweging van het bestaan, tegen de menselijke wens het leven vast te leggen en de dynamiek eruit te verbannen. Het 'simpelweg zijn' van Bataille is in feite niets anders dan dit: de poging zich even in de rivier onder te dompelen en in de stroom mee te gaan. Nu is, in de filosofische traditie waarin Bataille zich plaatst, een dergelijk onderdompelen en meedrijven in de laatste plaats onmogelijk. In de ogen van Bataille zou dit de dood zijn. In het geval van de erotiek bijvoorbeeld, kunnen we wel een glimp opvangen van de continuïteit waarvan we deel uitmaken, in laatste instantie blijven we zelf discontinue wezens en daar komen nooit geheel vanaf. Ironisch genoeg is dus 'het simpelweg zijn' waar Bataille van spreekt volgens hemzelf onmogelijk terwijl de surrealisten het tot reëel einddoel van hun beweging hebben genomen. De revolte als streven naar een dergelijk simpelweg zijn zou aanvankelijk in zichzelf niet een doel zijn maar slechts een middel, terwijl Bataille zou stellen dat we niets méér kunnen doen dan ons bevinden op die lijn van verzet en overgave en dat het doel ervan, het simpelweg zijn, onhoudbaar is.

In verband met het surrealisme hebben we een behandeling van een levenskunstfilosofie naar voren zien komen. De surrealisten vergelijken zowel een kunstwerk als een menselijk leven met een diamant, waarbij het ze erom gaat te wijzen op de regelmaat en harmonie die men aantreft als men het leven inderdaad 'simpelweg' leeft. Het principe van het toeval, in combinatie met het bevrijdde onbewuste, dat dan ook deelt in het principe van het toeval op microniveau, zal leiden tot een leven dat zich kenmerkt door esthetisch te waarderen eigenschappen als hardheid, glans en regelmaat. Bataille waagt zich niet aan zo een levensschets. Kenmerkend aan de transgressie is in zijn ogen juist dat er nooit een orde of regelmaat kan worden behaald, dat er altijd een onregelmatigheid, een chaos blijft bestaan. Die chaos, dat is juist zo karakteristiek aan de

transgressie en aan de beweging die de redelijke mens om hem heen en in hemzelf voelt maar zoekt te onderdrukken.

We kunnen ons dan ook afvragen waar de surrealistische levenskunst nu op gestoeld was. Daartoe kunnen we de nadruk leggen op de esthetische dimensie van de levenskunst. Het gaat niet zozeer om de orde en regelmaat, hoewel dat wel degelijk een doel van de surrealisten was; het gaat veeleer om de esthetische waardering van een leven. Problematisch daarin is dat een dergelijke esthetische waardering een waarderende blik van buitenaf en tegelijk betrokken vereist – en dat wilden de surrealisten juist ondergraven. In die zin is de esthetische levenskunst een onbereikbaar ideaal dat, eenmaal bereikt, niet langer gewaardeerd wordt. We zien hier de spanning, die volgens Bataille inherent is aan de transgressie, ook in de surrealistische levenskunst opkomen.

Een tweede probleem is dat de orde en regelmaat waar deze metafoor voor een levenskunst de aandacht op vestigt, door de surrealisten in de praktijk juist lijkt te worden vermeden. Immers, de surrealisten zelf zoeken veeleer in de chaos van de revolutie en in de afgrond van het onbewuste. Te denken dat er diep binnenin die chaos en in het onbewuste een orde heerst is op zijn minst vreemd en vereist de introductie van zoiets als een ‘objectief toeval’. Bataille lijkt daarin verder te gaan dan de surrealisten door inderdaad aan de chaos ruim baan te geven en de hoop op een daaruit emanerende ordening te laten varen. We komen daarmee bij de meest problematische vraag, die van de spanning en de orde, van de synthese en de eeuwige wederkeer van de wanorde, van de samenhang tussen grens en transgressie en van de circulariteit van de mens die is opgesloten in en tussen die samenhang.

5.3 Echec van het surrealisme? Batailles kritiek

De vraag naar de invloed van het surrealisme is moeilijk te beantwoorden, omdat de beweging als artistieke groepering een schijnbaar echec heeft ervaren. In de loop der jaren heeft het surrealisme haar vitaliteit verloren en is het opgeslokt in de moderne kunstgeschiedenis als een interessant hoofdstuk van de moderne kunst – juist wat de surrealisten zelf aanvankelijk koste wat kost wilden vermijden. De surrealistische revolutie, dat wil zeggen de omkering van alle waarden die het surrealisme zei na te streven, is er niet van gekomen. Desalniettemin heeft het surrealistische gedachtegoed een onmiskenbare invloed uitgeoefend op de Franse filosofie van de twintigste eeuw, en ook Bataille zelf heeft deze invloed, ondanks de expliciete meningsverschillen, ondergaan. Ironisch genoeg is de in 1924 nog anonieme Georges Bataille mettertijd verworden tot één van de meest vooraanstaande filosofen en is zijn invloed op de filosofie van de twintigste eeuw nauwelijks te overschatten. Waaraan ligt nu dit schijnbare echec van het surrealisme? En waarom is de invloed van Bataille juist zoveel toegenomen? Kan Bataille misschien de moeilijkheden van het surrealisme inzichtelijk maken? In welke opzichten stonden beide dan tegenover elkaar, waar ligt de grootst oppositie? En hoe kunnen beide dan misschien elkaar aanvullen of aanvullen?

5.3.1 Verschillen in het transgressiebegrip

In het onderzoek naar de transgressie in de filosofie van Georges Bataille hebben we enerzijds gezien dat de grens niet zonder transgressie bestaat, dat de mogelijkheid van transgressie inherent deel uitmaakt van de grens. Zonder transgressie is er geen grens. Anderzijds kunnen we alleen van transgressie spreken als er een grens is die wordt overschreden en daarmee bevestigd. Zonder grens geen transgressie. Kortom, grens en transgressie zijn innig met elkaar verbonden, sluiten elkaar uit en roepen elkaar op, zijn wederzijds exclusief en wederzijds afhankelijk. Vervolgens is gebleken dat transgressie niet als een daadwerkelijke totale overschrijding van de

grens is te zien. Een werkelijke overschrijding zou samenvallen met het einde van het individu, dus de dood. Transgressie bevestigt juist het individu in diens bestaan, niet door het geheel achter te laten, door een werkelijke grensoverschrijding, maar veeleer door als het ware tegen de grenzen van individu en wereld aan te wrijven, door ze tijdelijk op te schorten. We kunnen dan ook, in plaats van een *overschrijding* van de grens, beter spreken van een *oprekking* ervan, een aanwrijven tegen de grens, een balanceren op het randje van het 'hier' om het bestaan ervan te bevestigen. Maar er is geen 'daar', we zullen ons nooit 'daar' bevinden.

De werking van de transgressie heeft tenslotte niet zozeer de vorm van een dialectiek getoond, maar eerder van een paradoxale oscillatie zonder eindpunt. De grens roept uiteindelijk de transgressie ervan op, draagt haar al van het begin af aan in zichzelf, terwijl ook de transgressie al bij aanvang de herbevestiging van de grens oproept, tot op zekere hoogte te vergelijken met beide zijden van het yinyang die elkaanders zaadje al in zich dragen. De circulariteit hiervan ligt in het gegeven dat de beweging geen einde kent, geen rust vindt, maar precies in voortdurende beweging is. De mens wordt heen en weer geslingerd tussen grens en transgressie, tussen vergaring en verspilling, tussen verhevenheid en dierlijkheid, tussen individualiteit en oplossing, tussen 'hier' en 'daar', tussen rationaliteit en wat in het Frans heel toepasselijk 'je ne sais quoi' heet. Dualisme veronderstelt een complementariteit van twee gelijkwaardige tegengestelden, dialectiek veronderstelt een these, een antithese en een uiteindelijke synthese waarin beide elementen zijn opgenomen. De transgressie laat een dergelijke samenhang of synthese niet toe maar plaatst de mens in de niet aflatende spanning tussen zijn menselijkheid en zijn onmenselijkheid.

De surrealisten hebben deze spanning aan den lijve ondervonden. Aan de hand van de uitwerking van het begrip transgressie bij Bataille kunnen we de moeilijkheid van de positie van het surrealisme en het uiteindelijke 'echec' van de beweging begrijpen. Het idee van een transgressie krijgt in zichzelf weinig aandacht van de surrealisten. Zij richten hun blik niet zozeer op praktijken van transgressie en de instandhouding van de spanning, maar op een revolte. Deze revolte richt zich tegen de grens, een grens die de surrealisten zelf al op meerdere wijzen beweren te hebben achtergelaten. Hun eigen gedrag dient het voorbeeld te vormen van de mogelijkheid grenzen als logica en moraliteit definitief overboord te kunnen gooien. Het surrealistische streven is alle grenzen af te schaffen en te komen tot een nieuwe zijnswijze van de hele mens, waarin alle dimensies van het zijn een plaats hebben. Dus ook het irrationele, het onbewuste, het onlogische, het kwaad. Maar we hebben gezien dat er grenzen zijn die zich niet laten afschaffen, die radicaal onontkoombaar blijven. Precies om die grenzen gaat het Bataille in zijn theorie van de transgressie. En die grenzen blijven de surrealisten parten spelen. Wellicht heeft het surrealisme een essentiële gespeeld in de overwinning van diverse taboes in de kunst, en ook in het leven zelf heeft het surrealisme ingang gevonden door grenzen en hun overschrijding ter discussie te stellen. De surrealisten, op hun meest hoopvolle momenten, wensten alle grenzen af te schaffen en hun revolte was gericht tegen alles wat als grens gezien kon worden. Maar het is een onmogelijk streven gebleken: de dood van het individu blijft bijvoorbeeld doorbestaan – en wordt nog altijd (zelfs steeds meer) gezien als een kwaad. Met geladen revolvers de straat op gaan is geen gangbare praktijk geworden. Echter, de ironie hiervan, de fascinatie voor de grenservaring, de presentstelling ervan is een illustratie van de postmoderne problematisering rond de transgressie waar het surrealisme mede vorm aan heeft gegeven, zowel in het domein van de kunst als daarbuiten.

De revolte heeft de inherente paradox getoond dat ook hier wel van grenzen sprake moet zijn. De revolte richt zich immers op een object. Op deze wijze heeft de revolte de grens nodig, ook al blijft de afschaffing ervan het aangegeven streven in het dialectische geheel. De revolte is dan als een plaatsing voorbij de grens, iets wat in de transgressie onmogelijk is gebleken. Terwijl de transgressie een aanwrijven tegen de grenzen van het 'hier' is, is de surrealistische revolte een plaatsneming in een 'daar' om van daar uit ten strijde te trekken tegen de grens die ons in het

vroegere 'hier' opsloot. Wat in de transgressie als onbereikbaar blijft bestaan wordt in de revolte als uitvalsbasis gezien. Het doel van de revolte was vervolgens, in en voorbij de paradox van de behoefte van de revolte aan een te bestrijden grens, een synthese. Het surrealisme plaatst zich in een hegeliaanse traditie door te stellen dat de mens wordt bereikt, niet door zijn rationaliteit af te schaffen, maar door de grens die deze rationaliteit van het irrationele beschermt op te heffen. De twee kanten van de mens, rationaliteit en wat daarbuiten valt, komen zo samen in een 'hele mens' en in diens 'simpelweg zijn'. Maar de mens blijft juist altijd verscheurd in de oscillatie op de grens van individualiteit en transgressie. Hij bestaat juist in de eeuwige spanning tussen zijn menselijkheid en de onmenselijkheid die daarin geen plaats heeft en buiten de grenzen ligt. Het surrealistische streven was gericht op een onmogelijke opheffing van de spanning die de 'condition humaine' kenmerkt. Hun revolte stootte aan tegen een grens met de bedoeling die grens voorgoed af te breken, maar het betreft een grens die zich niet laat uitvegen. Het 'daar' van waaruit de revolte zou plaatsvinden, is helemaal geen 'daar', het is een ander 'hier'. Immers, 'daar' zijn we niet, terwijl de surrealisten hun individualiteit behouden hebben.

Een ander verschil dat we aantreffen is dat de transgressie volgens Bataille duidelijk gereguleerd is, zowel intern als extern. De externe regulering vloeit direct voort uit de grenzen die de mens instelt om zijn individuele voortbestaan te waarborgen. Die grenzen vereisen namelijk een reëel bestaan. Het zijn de verboden en taboes die het menselijk leven van alle kanten omgeven. Vaak zijn deze taboes en verboden verankerd in religieuze instanties. De erotiek, als gebied van transgressie van het 'daar' naar de mens toe en door hem heen door hem op te nemen in de continuïteit van de soort en door zijn discontinue individualiteit tussen haakjes te zetten, heeft bijvoorbeeld een centrale plaats in de religieuze kaders. Vele taboes rusten uitdrukkelijk op dit gebied van de mens. Ook de omgang met de dood is een essentieel bestanddeel van iedere religie. Het is dus de religie die de geboden en verboden bewaakt.

Maar het is ook in de religie dat we de transgressie als instantie aantreffen. Het moment van het feest en het offer zijn sprekende voorbeelden. Beide zijn religieuze aangelegenheden, terwijl beide evenzeer de deuren naar de transgressie openzetten. Het offer als encensering van de dood, het feest als tijdelijke omkering van taboes: in beide gevallen zien we de mens in de transgressie opgaan. Bovendien vinden we hier de eigen, interne regulering van de transgressie. Het offer bijvoorbeeld is niet het achteloos slachten van mens of dier, integendeel: een offer is een ritueel dat doorgaans is doordrenkt van regels, symbolen, vooraf bepaalde handelingen, enzovoort. Ook het feest is niet zozeer het overboord gooien van alle regels, het is het omkeren van die regels op een bepaalde manier. Traditioneel gezien kent het carnavalsfeest een heel precieze gang van zaken. Het typerende kenmerk van rituelen, waarin transgressie zich vaak toont, is juist dat het een reeks nauwkeurig bepaalde handelingen betreft, een juiste uitvoering heeft, een beginpunt en afsluiting kent, enzovoort. We zien dus nogmaals de nauwe band die voor Bataille bestaat tussen grens en transgressie; de religie blijkt dan nadrukkelijk het domein waarbinnen die grenzen worden bewaakt én de transgressie wordt gereguleerd.

De surrealistische revolte heeft zich juist tegen de religie gericht. In trend met haar tijd, verklaart het surrealisme dat religie niets anders is dan een middel om de mens onderworpen te houden aan een imaginaire transcendentie. Tegenover deze transcendente god plaatst het surrealisme de menselijke ervaring – een ervaring die hier niet religieus maar puur menselijk is, niet transcendent maar immanent. De revolte tegen de religie is niet alleen een marxistisch verzet tegen een opium voor het volk, het is ook een oorlogsverklaring van een menselijke ervaring tegen wat hem maar zou kunnen ontstijgen, waarmee het surrealisme in feite een ontologisch nominalisme aan blijkt te hangen. Voor transgressie is in een dergelijke visie geen plaats, aangezien transgressie een verhouding tot een 'daar', tot een sacraal domein, veronderstelt. In de plaats daarvan treffen we hier een filosofie waar elke locatie bepaald kan worden, een 'hier' kan worden, waar enkel nog het profane bestaat en niets de mens meer werkelijk ontgaat. De

surrealistische revolte is een revolte van individuen tegen wat maar dat individu zou kunnen overstijgen of ondermijnen.

5.3.2 Verschillen in visie op esthetiek en ethiek

Het surrealisme is vooral bekend in de kunstwereld, daar zijn de surrealisten het meest actief geweest en daar hebben ze de meeste sporen achtergelaten. In navolging van dada was het surrealisme de eerste volwaardige (kunst)beweging die poogde de kunst uit handen van een artistieke en elitaire minderheid te krijgen en te verbinden met de mens in zijn geheel, en vooral met ieder mens. Vooral in het begin pleitte Breton voor een opheffing van het begrip kunst, enerzijds door iedereen tot kunstenaar te maken, anderzijds door kunst voor iedereen toegankelijk te verklaren. We kunnen dit zien in de lijn van het idee dat ieder mens met zijn eigen grenzen wordt geconfronteerd en dat ieder mens dus onderhevig is aan de spanning tussen grens en transgressie, dat ieder mens in zijn leven de ervaringen zal ondergaan die hiertoe bijdragen. Angst en verlangen zijn menselijk, universeel en persoonlijk. De surrealistische opening van de beoefening en beleving van de kunst is een omgangswijze hiermee voor ieder mens.

De boodschap die de surrealistische kunst ons meegeeft ligt nog verder in de lijn van de theorie van transgressie bij Bataille. Hoewel Bataille de praktijken van de surrealisten afdeed als vervelend,²⁴² ligt de basis ervan in het streven naar een vorm om uiting te geven aan het onbewuste van de mens, aan zijn diepe verborgen verlangens. De surrealisten zijn daarmee de eerste die er werk en prioriteit van maken het onbewuste in de mens naar boven te brengen, die proberen er een vorm aan te geven. Het echec waar ze dan tegenaan lopen verklaart zich aan de hand van het concept transgressie bij Bataille, namelijk dat wat als zodanig in de mens ligt verborgen wel naar boven kan komen, maar daar niet kan blijven – en dat is wel wat de surrealisten na meenden te streven. Zoals Bataille het stelt, de hele mens *doet* helemaal niks, hij *is simpelweg*. De surrealisten zijn te ambitieus in hun wens een leven te baseren op wat zich niet binnen dat leven laat passen, wat noodzakelijk in de transgressie gehuld blijft. Die te ambitieuze instelling doet echter niet af aan de poging het menselijke dat buiten of onder het individuele, rationeel-menselijke ligt, tot uiting te brengen.

De taal is een bijzondere uitingsvorm voor de surrealisten gebleken, terwijl ook Bataille aan de taal een bijzondere status verleent. Het schrijven van Bataille, zo zou men kunnen stellen, heeft de invloed van het surrealisme blijvend ondergaan.²⁴³ Maar Bataille geeft ook aan hoe de surrealisten een in zijn ogen juistere uitwerking van de transgressie hadden kunnen bereiken: door stil te zijn!²⁴⁴ Een kritiek die Bataille ook aan zichzelf heeft gericht: ook hij bevindt zich meer dan eens op het snijvlak van het zwijgen, het lachen, en het ondanks alles doorgaan met schrijven. Want taal is nu eenmaal het enige wat we, als individu, hebben. De surrealisten konden niet anders dan door te gaan met spreken, met schrijven, met talig present te stellen en juist daardoor te laten wegglippen wat ze probeerden te vangen. De ‘écriture automatique’ kan natuurlijk worden bekritiseerd en ook andere surrealistische ‘spelletjes’ lijken lachwekkend en tot falen gedoemd; al deze pogingen komen voort uit dezelfde verbeterde poging te spreken waar men eigenlijk alleen maar zou kunnen zwijgen. Het is geen toeval dat ook Breton, net als Bataille in zijn schrijven, de nietszeggende en toch sprekende puntjes in de tekst invoegt,²⁴⁵ en dat zowel Bataille als de surrealisten zich niet aan één schrijfstijl willen binden maar gebruik maken van zowel filosofische betogen als verhalen en anekdotes, en van gedichten. Beiden tolleren rond

²⁴² “La méthode à laquelle Breton réduisait la littérature, l’écriture automatique, m’ennuyait ou ne m’amusait que lourdement.” G. Bataille: *Oeuvres Complètes tome VIII*, pag. 173.

²⁴³ L. Ten Kate: *De lege plaats*, pag. 280.

²⁴⁴ “Mais que devaient faire les surréalistes ? Se taire ! [...] Ceci n’est nullement la critique mais l’apologie du surréalisme. Je crois même que jamais personne ne le mit plus haut.” G. Bataille: *Oeuvres Complètes tome XI*, pag. 377.

²⁴⁵ Zie bijvoorbeeld A. Breton: *Manifestes du surréalisme*, pag. 44.

dezelfde grens en beiden treffen die grens op dezelfde plek aan, in de taal. Het verschil is vervolgens in de eerste plaats een kwestie van perspectief. Terwijl Breton en de surrealisten de positieve waarde van het einde van de stilte exploreren en ‘een hoogvlucht nemen’ (we denken aan het voorzetsel ‘sur’, door Bataille onderzocht en bekritiseerd²⁴⁶), meent Bataille juist dat de taal het laagste punt, het dieptepunt is en walging oproept. Het surrealistische project toonde zich een onderneming gevuld van hoop. In de praktijken rond de taal resoneert die hoop te slagen in het openbreken van de tralies waarachter ons onbewuste zit opgesloten. Bataille, zo zou men in contrast kunnen zetten, komt eerder tot de taal in wanhoop. Hij kan niet anders dan te schrijven, al zou hij zo graag hard lachen of zwijgen.

Niet alleen het perspectief, ook de blik zelf is anders. De surrealisten spreken van een esthetica als een mogelijke blik om mens en wereld te bezien. De esthetische blik toont ons het onbewuste in onszelf en de ordening van het toeval in de wereld. Het is de blik die zou komen vanuit een ‘simpelweg zijn’, een blik waar toekomst en verleden uit zijn verwijderd en waar de mens zijn blik kan richten op het pure zijn in diens flux. Deze blik is een esthetische blik, in tegenstelling tot een ethische blik, wat de blik van het rationele individu zou zijn. Maar ook een esthetische blik kan niet zonder het individu: immers, er is iemand, een bewustzijn, die de blik richt en die waarneemt. De surrealistische revolte bleek problematisch omdat er wordt gestreefd naar een synthese. De esthetische blik die de surrealisten richten op het leven en op de wereld verraadt dat de revolte zelf en de gehele beweging geen afschaffing van het individu inhoudt. Bepaalde kaders worden wellicht ontweken, maar de rationaliteit zelf blijft altijd voortbestaan. Dat wordt duidelijk wanneer we constateren dat een dergelijke esthetische blik bij Bataille geen plaats vindt. Zoals de taal uiteindelijk voor Bataille niet voldoet, zo voldoet ook de blik niet. De mens in de transgressie neemt juist helemaal niet meer waar, niet ethisch maar zeker ook niet esthetisch. Het kenmerkende van het ‘simpelweg zijn’ volgens Bataille is juist dat we geen blik meer hebben om ergens op te richten, zoals we ook geen stem meer hebben om te omschrijven wat we ervaren.

De ethiek vond in het surrealisme geen plaats. De esthetische visie die de surrealisten nastreefden ging juist voornamelijk ten koste van de ethiek, van de zorg voor de ander, van de deelname aan een gemeenschap. De esthetische visie is in die zin nadrukkelijk een individuele aangelegenheid, waar de mens fundamenteel is onderscheiden van de ander. Alleen de ander als geliefde heeft nog de macht van een appel op de mens door hem tot een ‘openheid naar...’ te leiden. Bataille daarentegen hecht een grote waarde aan de ander en aan de gemeenschap. De transgressie als ervaring waar de mens niet alleen op zichzelf wordt teruggeworpen maar ook als ‘zelf’ wordt ontmanteld, is precies de plaats waar een gemeenschap mogelijk wordt. In aanwezigheid van het sacrale wordt de ervaring van een gemeenschap pas mogelijk. De ethiek als menselijke visie wordt aldus in stand gehouden in en door de transgressie. Bataille is er niet op uit deze ethiek af te schaffen, integendeel: voor hem is het juist van fundamenteel belang de ethiek te funderen en de gemeenschap een hernieuwd bestaansrecht te geven, precies in oppositie met het moderne individualisme, zoals we dat ook bij het surrealisme aantreffen.²⁴⁷

5.3.3 Verschillen in mensvisie: het probleem van de individualiteit

Een probleem waar de surrealistische kunst mee te kampen heeft gehad hangt samen met de revolte tegen de ethiek. De surrealisten geven zich over aan hun oefeningen en praktijken, maar in plaats van te komen tot een begrip van iedereen voor iedereen van een dimensie van het menselijk zijn blijkt de innerlijke ervaring inderdaad innerlijk, zeer persoonlijk, soeverein te

²⁴⁶ ‘La « vieille taupe » et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréaliste’. In: G. Bataille: *Oeuvres Complètes tome II*, pag. 93-109.

²⁴⁷ Zie hieromtrent onder meer H. Manschot : ‘Tussen zelfbehoud en verspilling’. In: L. Ten Kate (red.): *Voorbij het zelfbehoud; gemeenschap en offer bij Georges Bataille*, pag. 19-34.

blijven. De resultaten van het surrealistisch schrijven laten zich niet delen en vervallen tot een uiterst persoonlijk subjectivisme. Niemand dan de schrijver zelf heeft er nog een boodschap aan.

De problematiek van de taal was er mede aanleiding voor dat Bataille pleitte voor een ander soort filosofie, dat hij de traditionele, cartesiaanse filosofie van de rationaliteit de rug toekeerde en op zoek ging naar een filosofie van de ervaring. In deze filosofie van de ervaring is niet alleen de taal, maar vooral ook de filosoof oftewel de mens zelf direct verwickeld. Terwijl de cartesiaanse filosofie ervan uitging dat ieder redelijk denkend wezen tot dezelfde conclusies en inzichten zal komen en dat die conclusies en inzichten dus los bestaan van de mens die ze denkt, neemt in de filosofie van de ervaring volgens Bataille de mens zelf een onmisbare positie in. Hij is het die denkt, maar hij is het vooral ook die ervaart, een ervaring die hij in eerste instantie met niemand deelt of delen kan, maar die intiem persoonlijk is. De ervaring van de eigen eindigheid is een sprekend voorbeeld van een ervaring die zich niet laat delen maar die de mens juist geheel op hemzelf terugwerpt. De surrealisten nemen eenzelfde perspectief in hun opvatting van de kunst in. Hoewel in eerste instantie de menselijke identiteit open blijft, wordt ieder leven gevuld met en geleid door de diepste persoonlijke verlangens en de eigen verbeelding. Ieder mens heeft zulke verlangens en ieder mens kan zijn verlangens en dromen ontwikkelen. Tevens is ieder mens opgenomen in een wereld waar het toeval het leidend principe vormt. Maar in dit alles blijft voor ieder mens de ervaring uiterst persoonlijk en anders dan van ieder ander. Ieder mens zal dan ook zijn eigen toegespitste verlangens ontwikkelen, zijn eigen verbeelding daarop afstemmen, en voor ieder mens zal het toeval van de wereld een andere vorm aannemen. Zoals we niet twee keer in dezelfde rivier kunnen stappen, zo kan één persoon ook niet in dezelfde rivier stappen als een ander.

Desalniettemin is er een fundamenteel verschil te bemerken, dat maakt dat Bataille het subjectivisme van de surrealisten kan bekritisieren en er zelf niet aan onderhevig is en dat het verschil uitmaakt tussen de revolte enerzijds en de transgressie anderzijds. De filosofie van Bataille bracht hem tot een zekere circulariteit, een oscillatie tussen grens en transgressie, tussen individueel bestaan en (het reiken naar) 'simpelweg zijn' waar de mens in heen en weer wordt geslingerd. De samenhang tussen grens en transgressie laat zich niet in een dualistisch of dialectisch model uitschrijven – noch in enig ander model, overigens. Wanneer we 'hier' zijn, is er niets dan een wereld die zich tot dat 'hier' verhoudt. Eenmaal 'daar' aangekomen zijn we nergens. Twee totaliserende, elkaar tegelijk uitsluitende en bevestigende menselijke zijnstoestanden. In de zijnstoestand van de transgressie echter is van de mens strikt genomen, dat wil zeggen als autonoom, rationeel individu, geen sprake meer. Het individu als zodanig bestaat niet in de transgressie. De hypothetische totale transgressie, gelijk aan de dood van het individu, illustreert dit.

Het surrealisme daartegenover, door een persoonlijk onbewuste te zoeken en uit te dragen, door een dialectiek tussen rationaliteit en ervaring na te streven, door verzet te plegen tegen de macht van de rationaliteit binnen en over het individu, houdt vast aan het bestaan van dat individu. De revolte is niet zo radicaal als de transgressie, valt niet buiten het kader dat we het individu kunnen noemen. In het surrealisme treffen we niet de grens van de mens aan, maar van het rationele individu. Deze grens wordt overschreden, waarmee we doordringen tot een diepere, meer persoonlijke dimensie, maar nog altijd van het individu, van de ondeelbaar subjectieve identiteit van een zelf dat zich in de wereld positioneert. Vandaar ook dat de surrealisten er minder moeite mee hebben zich uit te drukken en dat het verwijt van Bataille dat zij hadden moeten zwijgen gegrond is: het individu blijft in het surrealisme overeind en onaangetast. Van een werkelijk zelfverlies is geen sprake, hooguit van zelfontdekking en zelfverrijking.

Uiteindelijk staan beiden dan ook tegenover elkaar wat betreft hun mensvisie. Hoewel eerder naar voren is gekomen dat het zowel de surrealisten als Bataille gaat om wat zich buiten of voorbij het rationele individu bevindt, houdt het surrealistische denken vast aan een idee van een individu en plaatst zich slechts buiten de rationaliteit – en ook dat slechts gedeeltelijk, namelijk in de antithese die het surrealisme inneemt in de beoogde synthese van de hele mens. De hele mens

volgens het surrealisme blijft een individu en in de grond onaangetast in zijn entiteit. Bataille gaat voorbij de grenzen van het individu, niet om daar een ander soort zijn te zoeken, maar om de wortels van het zijn dat het individu in zijn 'hier' kenmerkt bloot te leggen. Die wortels reiken voorbij de grenzen van de individualiteit en maken dat de 'hele mens' zichzelf ontglipt en niet omvatten kan.

Bataille geeft aldus indicaties voor de wortels van een ethiek, maar blijft weinig expliciet over enig aan te nemen *éthos*, waar de surrealisten daar juist veel aandacht aan besteden. Voor Bataille is het *éthos* niets bijzonders, het is de houding die het individu in diens rationele, alledaagse bestaan aanneemt. Enige levensinstelling vindt namelijk plaats vanuit een individu. Waar dat individu niet meer is, is strikt genomen ook geen sprake van een *éthos*. Transgressie is de plaats waar we de afwezigheid van enig *éthos* aantreffen, niet een nieuw aan te leren *éthos*. De surrealisten daarentegen gaat het echter vooral om een te poneren *éthos*; centraal in hun doen en denken is het zoeken naar een *éthos* die we levenskunst in de meest volle zin van de term zouden kunnen noemen; een esthetisch *éthos*. Wanneer we dan ook Bataille hiertegenover plaatsen, verzet hij zich niet zozeer tegen de esthetische dimensie voor zover die een blik 'voorbij goed en kwaad' en in het 'hier-en-nu' inhoudt, maar tegen het idee van een *éthos*, van een houding die we daarin zouden kunnen aannemen. De surrealisten plaatsen zich als individu in de ervaring en menen hiermee de door de 'hele mens' aan te nemen houding te hebben gevonden. Bataille wijst erop dat we in de ervaring niet langer een houding aan *kunnen* nemen, dat we als individu, als actor, zijn opgeheven. Spreken van een *éthos* is dan ook nog altijd binnen de perken van het individu en raakt in de grond niet aan de transgressie.

De mogelijkheid blijft bestaan de 'openheid naar...' van de liefde te zien als uitzondering op deze plaatsbepaling van het surrealisme. Zoals de erotiek een plaats was van transgressie bij Bataille, zo zou de liefde misschien een breuk in de verholen individualiteit van het surrealisme kunnen inhouden. De liefde verdient dan ook een uitvoerig onderzoek, waarvoor hier geen plaats is. In ieder geval kan al gesteld worden dat de vergelijking tussen de erotiek bij Bataille en de liefde bij de surrealisten moeilijk stand kan houden. Zo staat in de eerstgenoemde de ervaring van de 'kleine dood' centraal, dus de ervaring van de eigen eindigheid als individu, iets waarvan in de liefde niet gesproken wordt. Deze liefde lijkt eerder ruim plaats over te houden voor een individu, niet zozeer ethisch maar volledig esthetisch belevend, dat wil zeggen als individu in de eigen levenservaring staand. De 'openheid naar...' verwijst dan eerder naar de mogelijkheden van een *éthos*, naar een verhouding van het individu in en tot zijn ervaring. De oningevuldheid die de 'openheid naar...' impliceert, is een oningevuldheid van de mens op de grens van zijn individualiteit in relatie tot de ander als geliefde. Ook die ander bevindt zich op de rand van de individualiteit. Maar ze gaan niet in elkaar op. Ze vormen precies een openheid tussen elkaar in, een ruimte waarin een ieder een *éthos* kan ontwikkelen. De surrealist treft in de liefde materiaal aan om zijn leven vorm te geven, materiaal wat niet al bij voorbaat in hem aanwezig was, maar desalniettemin niet iets wat zijn individualiteit daadwerkelijk ontmantelt. De waarde van de liefde blijft positief, terwijl de waarde van de erotiek bij Bataille noch positief noch negatief is.

5.4 Conclusies

De verschillen tussen het denken van het surrealisme enerzijds en de filosofie van Georges Bataille anderzijds zijn groot. Maar ze zijn niet onoverbrugbaar. De oppositie toont ons, op de grond van een gedeeld onderzoeksveld en gedeelde intuïties, enkele belangrijke knooppunten, knooppunten die door de moderne geschiedenis van het individu heen snijden. De eerste en meest fundamentele doelstelling van dit onderzoek is te zoeken naar een mensbeeld dat rijker is en verder reikt dan het rationele, autonome individu dat de (laat)moderniteit kenmerkt en dat het humanisme onderschrijft. Dat individu verdient het gedeconstrueerd te worden, open te worden

gebroken. Het individu blijkt namelijk niet zo vanzelfsprekend als we vaak zelf – als individu – denken willen, de mens is niet te reduceren tot zijn individualiteit. De grenzen van dat individu worden te vaak overschreden om de mens als zodanig te kunnen zien: hoe dikwijls handelen we niet precies tegen alle rationaliteit in? En genieten we daarvan, zoals in de erotiek? Of schrikken we ervoor terug, zoals in de bizarre fascinatie voor de dood? Voorbij de individualiteit ligt een heel ervaringsgebied dat bij uitstek onze menselijkheid uitmaakt, maar dat zich niet in het gebied van de individualiteit laat interpreteren.

Zowel de surrealisten als Bataille zoeken de antropologie uit te breiden en vertrekken vanuit en komen aan bij wat we een ruimer mensbeeld zouden kunnen noemen. Bij beiden komen we de grens van het individu tegen, bij beiden is het aantonen van de beperktheid van het alledaagse individu in vergelijking tot de menselijke ervaring een cruciaal punt. De surrealisten lijken op het eerste gezicht radicaal in hun streven. Zij stellen voorbij de grens van de individualiteit en diens wereld te willen reiken om het domein dat daar ligt, het onbewuste, verlangens, het toeval, kortom de flux van mens en wereld, naar boven te halen. Uiteindelijk zoeken ze dit te plaatsen in een dialectische synthese waarin de rationaliteit en de ordenende principes van de mens samengaan met zijn irrationaliteit en met de wanorde. Het surrealistische ideaal is een synthese van de beide dimensies van de mens, tot de 'hele mens'. Bataille van zijn kant concentreert zich vooral op de grens zelf; zijn verkenning van de transgressie is een beweging die zich steeds rond en op de grens afspeelt, zonder er werkelijk voorbij te komen. Volgens Bataille is dat namelijk onmogelijk, maar bestaat de mens juist uit de spanning tussen zijn individualiteit en de grenzen daarvan. Bij een definitieve opheffing van de individualiteit zou van het individu geen sprake meer zijn, wat betekent dat we niet meer bestaan. We zien nu ten eerste dat de grens die de surrealisten zoeken te overschrijden niet precies dezelfde grens is als die waar de transgressie van Bataille onmogelijk werkelijk voorbij kan komen. Het onbewuste dat de surrealisten aantreffen veronderstelt namelijk nog wel degelijk een zelf, en dus een individualiteit. De surrealisten gaan in deze zin dus niet zo ver als Bataille, houden vast aan een individualiteit die bij Bataille juist op het spel staat.

Vervolgens is gebleken dat de surrealistische wens om de transgressie te institutionaliseren aanstuurde op een inherent echec, een echec dat Bataille had zien aankomen. In het hoofdstuk rond de transgressie volgens Bataille hebben we al een bepaalde oscillatie naar voren zien komen, een beweging waarin de mens is opgenomen die noch in een dialectisch model, noch in enig ander omvattend model is te bezien. Karakteristiek is juist dat grens en transgressie, want daartussen vindt deze beweging plaats, elkaar uitsluiten maar tegelijk niet zonder elkaar bestaan. De mens die zich in de beweging bevindt totaliseert altijd de plaats waar hij zich bevindt, zijn 'hier' omvat alles wat hij kent, *is* dan ook alles. Eenmaal niet meer helemaal 'hier' verdwijnen al die bakens en herkenningspunten, is de mens niet meer 'hier'. Maar dan *is* de mens strikt gesproken niet meer, staat zijn bestaan als individu tussen haakjes, aangezien zijn eigen grenzen worden overschreden. Dat is transgressie: de opschorting van het bestaan van de mens als zodanig. En dat is waar de mens zich in de momenten van transgressie toe probeert te verhouden. De surrealisten pleitten in beginsel weliswaar voor een opheffing van die beweging, voor een dialectische synthese tussen beide dimensies van de menselijke ervaring, maar ook bij hun was het inzicht in de onmogelijkheid daarvan al langer aanwezig. De sterke ironie die vanaf het begin in het surrealisme aanwezig is en onder meer in het werk van surrealisten als Dalí een centrale rol inneemt, illustreert deze zelfrelativering. Grens en transgressie zijn een menselijke werkelijkheid en we kunnen de oscillatie tussen de twee niet wegwerken of overstijgen, de menselijke ervaring zit erin gevangen. Maar het is ook een werkelijkheid die zich niet laat uiten. De surrealisten, door actief, dus als individuele en sociale onderneming, als *bewust project*, de revolutie te willen bedrijven, pogen de transgressie bewust te beleven. Een onhoudbare situatie, aangezien de bewuste ervaring de transgressie juist buitensluit, het ontkent, terwijl de transgressie de afwezigheid van het bewustzijn impliceert. De surrealistische revolutie is daarmee niet alleen niet een werkelijke transgressie zoals Bataille deze onderzoekt, het is ook een onhoudbare positie en

verliest mettertijd haar kracht. De surrealistische revolve is na een paar decennia uitgewoed, het gemeende streefdoel is niet bereikt, de surrealistische kunst hangt in de musea.

Maar hoewel het surrealisme zelf, als artistieke beweging, niet langer op de grens staat, vervult het surrealisme een essentiële plaats in de moderne (kunst)geschiedenis. Wanneer de surrealisten pleitten voor het openbreken van de kunst naar de hele wereld, is het belangrijkste inzicht dat hierin verscholen ligt dat *ieder mens* voor zich op de rand tussen grens en transgressie bestaat. Ieder mens zoek dan ook te participeren in de beweging tussen deze zijnstoestanden. Door de kunst aan iedereen te geven probeerden de surrealisten aan dit criterium te voldoen. Het surrealisme is vervolgens de eerste artistieke uiting van de transgressie, de eerste expliciete poging de menselijke expressie voorbij de grenzen van de rationele individualiteit te halen. De perceptie van een kunstwerk, de mate van actieve participatie van de toeschouwer, de subjectiviteit en universaliteit van het kunstwerk, dit alles is niet verder ter sprake gekomen, hoewel het uitgebreide aandacht verdient. In dit onderzoek heb ik me beperkt tot de praktijken van het surrealisme waarin ze zoeken naar een toegankelijkheid voor ieder mens tot die praktijken. Bataille wees op de universaliteit van de transgressie, bijvoorbeeld in de ervaring van de erotiek en in het inzicht in de eigen eindigheid. De surrealisten gaan uit van een persoonlijk onbewuste, een eigen innerlijk dat ieder in zichzelf heeft en kan opzoeken. Bataille zou de positieve kern van deze positie bestrijden en uitwissen, maar, als lege plaats, de beweging ernaartoe niet afwijzen. We hebben, ieder voor zich, een individualiteit en we hebben dan ook, ieder voor zich, grenzen van onze individualiteit. Daar moet ieder voor zich mee om zien te gaan, vooral nu de instituties als religie niet langer een afdoende omgang bieden.

De grenzen zijn een bron van existentiële problemen en bestaansknopen, van zogenaamde ‘trage vragen’ die zich niet rationeel laten oplossen. De eeuwige uitdaging van de mens is daarmee om te gaan. Bataille, het blijft belangrijk in beeld te houden, houdt vast aan een negatieve omschrijving van de transgressie, iets wat het individu afwijst en niet zelf bewust kan oproepen of opzoeken. Het is immers het einde van het individu als zodanig. Ook Bataille zelf draait er voortdurend omheen in eigen praktijken. Zijn verschillende schrijfstijlen illustreren zijn verwoedde pogingen de transgressie te naderen. Hoewel we dan ook zijn waarschuwing dat we de transgressie niet bewust kunnen willen of behalen moeten respecteren, kunnen we tegelijk toelaten dat we praktijken waarin de transgressie als een spook rondwaart niet hoeven af te schrijven. Als zodanig kunnen we de artistieke en voor iedereen toegankelijke praktijken van de surrealistes serieus nemen. De taal staat daarbij centraal. Bataille schreef niet alleen filosofie en pamflet maar ook poëzie en literatuur. De surrealistes doen hetzelfde: zij verdedigen niet alleen op theoretisch, ‘filosofisch’ niveau hun positie, zij zoeken ook actief naar praktijken om hun revolve in vorm te geven. In de regel richtten de surrealistes zich niet zozeer op transgressie, maar op het onbewuste en op het toeval; dat is wat ze zichtbaar hoopten te maken. De transgressie is echter de achtergrond die doorschijnt. Bij gebrek aan ontdekking van een ordenend principe of een coherent onbewust zelf, wordt nog altijd de rationaliteit doorbroken en het individu in zijn eigen zijn getart. Dat is de lijn die het waard is te worden gevolgd en waar Bataille zich in zou kunnen vinden. De taal, zo is gebleken, is het terrein bij uitstek van het rationele en autonome individu. Door juist op dit terrein te zoeken naar praktijken waarin we de transgressie van de grenzen van dat individu zien doorschijnen, wordt in de eerste plaats de weg naar de transgressie in beginsel voor iedereen bereikbaar. Immers, iedereen spreekt en schrijft, ieder individu is talig. Onder die taligheid schuilt voor iedereen de grens van zijn wezen. Voor ieder is dan ook de beoefening van de taal een mogelijk spel om tegelijk de individualiteit vrij baan te geven en de grenzen van diezelfde individualiteit te bewandelen. Het gesproken zowel als het geschreven woord kunnen dienen om zowel de rationaliteit aan het woord te laten als het tekort van diezelfde rationaliteit te tonen. Dat kan juist zijn doordat ook de taal tegen de grenzen op loopt, uitmond in ‘onzin’, in onbegrijpelijke expressie.

6 Slotbeschouwing

6.1 Relevantie van dit onderzoek voor humanistiek en humanisme

Wat kan het humanisme van dit onderzoek meenemen? In het algemeen kunnen we vooraleerst wijzen op de uitbreiding van de onderliggende antropologische veronderstellingen. Terugkomend op de in de inleiding aangehaalde passage uit de beginselverklaring van het Humanistisch Verbond kunnen we de naam humanisme problematiseren. Het ‘humane’ in het humanisme, als product van de verlichting en de moderniteit, verwijst naar de mens als rationeel individu. Een dergelijke constructie bestaat ironisch genoeg in de eerste plaats dankzij de motor van de revolte. Het humane kan alleen worden geformuleerd omdat het steeds weer wordt bekritiseerd, en iedere definitie van de mens bestaat bij gratie van voortdurende kritiek op de definitie, een uitbreidende beweging, een hernieuwde kritiek, enzovoort. Deze dialectische beweging bevindt zich in de basis van het humanisme dat steeds zoekt de mens te definiëren en de grens van die definitie te bekritisieren, te overschrijden en uit te breiden. Zich hiervan bewust te zijn kan het humanisme in staat stellen zichzelf niet te willen stabiliseren en zelfs een zo fundamenteel begrip als de mens altijd voor kritiek open te houden, het niet te willen funderen.

Maar ook voorbij deze ‘dialectiek van de revolte’, die immers uiteindelijk een voortdurende dialoog inhoudt, kan het humanisme een relativering tegemoet zien. Wat te doen voorbij de dialoog? Soms corrigeren we een verkeerde inzet niet met behulp van een rationeel overwogen repliek. Dikwijls zelfs komt er juist veel meer kijken bij de mens zelf dan bij de bepaling wat de mens is. Iedere definitie, als zijnde iets definitiefs, sluit de ervaring uit, fixeert de flux van het leven zelf. Zo is ook de mens uiteindelijk, als levend wezen, onbegrijpelijk en niet te vangen. Iedere poging daartoe vindt enkel plaats in een model dat al bestaat *bij gratie van* bepaalde grenzen. Om het humane te kennen, sluiten we het inhumane uit. Humanisme fundeert zich op een mens die zich op zijn beurt fundeert op een ‘hier’ waartoe we ons beperken en aan de hand waarvan we de mens kunnen gelijkstellen aan zijn individualiteit. De grenzen die deze individualiteit mogelijk maken zijn niet definitief vast te leggen, maar blijven onderhevig aan de transgressie. De uitdaging is dan ook niet een humanisme vast te leggen of zelfs maar een mensbeeld aan te houden, maar de spanning in die mens te laten voortbestaan en zelfs fundamenteel te laten zijn. Het humanisme kan op deze manier pogen de rationele visie op de mens niet zozeer te verrijken met het irrationele, daarmee reducerend tot een model, maar de grenzen van deze – van iedere – visie in te zien en te onderkennen. De grenzen van de rationele visie van het humanisme zijn ook de grenzen van de mens; het zijn misschien ook wel de grenzen van ons kunnen.

Deze verkenning van de grenzen van de mens verdient mijns inziens verdere aandacht in het kader van de levenskunstfilosofie, momenteel een belangrijk onderzoeksveld voor het humanisme en voor de moderne filosofie in het algemeen. Michel Foucault wordt in het algemeen gezien als een beginpunt van de (laat)moderne herintroductie van de thematiek van de levenskunst in de filosofie. In zijn denken hebben verzet en kritiek een bijzondere functie, die zich precies op de grens van het menszijn bevindt.²⁴⁸ De problematisering van het leven in de levenskunstfilosofie kan gestoeld worden op een problematisering van de grenzen van de mens. Aan de hand daarvan kan inzichtelijk worden in welke mate de mens wel of niet een rol speelt in zijn eigen subjectivering.

Het surrealistische gedachtegoed heeft niet alleen een cruciale bijdrage geleverd aan deze problematisering van de grens van de mens. Het surrealisme heeft vooral ook de grens tussen esthetiek en ethiek ter discussie gesteld. In het surrealisme vinden we een eerste onderbouwde poging het menselijk *éthos*, de houding waar het in de levenskunstfilosofie om gaat, in een

²⁴⁸ De term ‘résistance’ heeft zijn plaats met name in zijn opvatting van de macht. Zie M. Foucault: *Histoire de la sexualité I*, pag. 125-127. De werking van de kritiek komen we tegen op het niveau van het subject in ‘Qu’est-ce que les Lumières?’ In: *Dits et Écrits 2*, pag. 1381-1397. Zie ook hierboven, pag. 9.

esthetische dimensie te denken en te plaatsen. De esthetische mens is daarin niet zozeer een mens volgens maatstaven van schoonheid, maar des te meer ontdaan van alle maatstaven – esthetisch, maar ook ethisch of in zekere zin zelfs reëel. Door de mens in het perspectief van een esthetisch *éthos* te zien, wordt hij in zijn directe ervaring zichtbaar. We komen hiermee wellicht dichter bij de ‘hele mens’ dan anders mogelijk is, ook al blijkt die ‘hele mens’ niet te zijn ontdaan van buitengesloten schaduwzijden. De radicale voorrang van de existentie in antropologisch opzicht maakt aldus een herwaardering van alle waarden mogelijk. In het kader van de levenskunstfilosofie leent de thematiek van de esthetische mens zich dan om een voortdurende kritiek mogelijk te kunnen maken. Terwijl de ethiek van het humanisme de mens en zijn rationaliteit, de mens en zijn grenzen met elkaar identificeert, geeft de esthetische mens vanuit het surrealisme de mogelijkheid om die beperking ter discussie te stellen en te ondermijnen. Of we hiermee een nieuwe, volledig ingevulde opvatting van een mogelijk *éthos* kunnen construeren, valt te betwijfelen, maar dat is ook niet nodig. De essentie van een esthetisch *éthos* is misschien juist wel dat er geen eenduidige vorm uit komt, dat een dergelijke harmonie onbereikbaar blijft, dat het proces primair blijkt te zijn. Wel kunnen we mogelijke praktijken ontwaren waarin de mens een uitwerking van zijn existentie kan bezigen. Dergelijke praktijken zijn daarna steeds opnieuw te bestuderen tegen de achtergrond van de onontkoombare spanning en de onmogelijkheid van enige synthese.

Deze constructieve kritiek aan het adres van het humanisme kan dan ook worden verrijkt met een meer praktische aanwijzing die verdere uitwerking verdient. We hebben gezien hoe het surrealisme geprobeerd heeft aan hun antropologische overtuigingen artistieke praktijken te verbinden. De surrealistische revolte en de ideeën rond het onbewuste, de verbeelding en het toeval blijven niet ontstoken van een praktische uitwerking. Het surrealisme heeft in zekere zin geprobeerd de leegte die de dood van God heeft achtergelaten in de zingeving en zinbeleving van de mens en diens wereld, op te vullen. Zij deden dat door zich te beroepen op de kunst. Via de kunst zou de mens de uitgesloten kant van mens en wereld samen laten gaan met het ‘hier’, om vervolgens tot de expressie van de ‘hele mens’ te komen. Het problematische karakter van de grens en de transgressie heeft het definitieve resultaat dat de surrealisten na meenden te streven gedwarsboomd. Maar zowel bij Bataille als bij de surrealisten zien we kunst en in het bijzonder de taal als werkelijk domein waarop de transgressie kan doorschemeren. Het humanisme kan op zijn beurt, in aansluiting op het belang dat taal en communicatie al hebben, de poging wagen praktijken te verkennen waarin precies de grenzen van die taligheid worden opgezocht en afgetast. Taal is het enige wat we tot onze beschikking hebben. Maar taal hoeft niet enkel het instrument te zijn van het individu, het kan ook de grens van dat individu oprekken, er voorbij neigen, zoals we zien gebeuren in literatuur en meer nog in poëzie. De taal kan ook, niet zozeer een rationele weergave van het irrationele poneren, maar zich er zelf in bevinden. We nemen dan niet meteen de hoogvlucht van de surrealistische taalspelen, maar soms ook de diepte van de verwrongen stilte en de walging ten aanzien van de vertaling daarvan.

6.2 De actualiteit van het surrealisme en van Bataille

De moderne mens als rationeel en autonoom individu heeft een eigen geschiedenis, een geschiedenis die niet noodzakelijk is zoals ze is en die ook anders had kunnen zijn. Dat betekent, zoals in dit onderzoek duidelijk is geworden, dat de mens als individu een contingent product is, dat de huidige mensvisie een stagnatie is van een ‘dynamis’, van iets wat allerminst stilstaat. Iedere mensvisie, iedere antropologie, sluit uit wat niet in het logische geheel van de visie past, zoals ook iedere definitie van de mens wel iets tekort komt in de poging de praktijk van het leven te omvatten. Diogenes illustreert dit met de nodige ironische humor – de surrealisten zijn ook in dit opzicht waardige moderne opvolgers van de cynici – wanneer hij Plato’s definitie van de mens

weerlegt door een kaalgeplukte haan de zaal in te werpen. Het is dan ook mogelijk de revolte van de surrealisten op te vatten als een tijdloos te volgen voorbeeld, een voorbeeld op de grens van het toelaatbare en kenbare, een revolte tegen wat we heten te 'zijn'. Het inherente echec van de surrealistische revolte, vertaald in de ironie van de surrealisten in hun eigen actie, is dan een tijdloos te accepteren gevolg omdat deze revolte de werkelijke grenzen van de mens niet overstijgt, maar erbinnen blijft. Revolte is een beweging die niet over de grens heen gaat; zij vestigt er de aandacht op, problematiseert de grens, trekt haar in twijfel, maar overschrijdt haar niet. Een dergelijke transgressie, al is het in zekere zin wel de motor van iedere revolte, kan zelf niet in beeld komen, omdat de mens er dan niet meer is en er dus strikt genomen geen 'beeld' meer is. Kortom, revolte is de noodzakelijke beweging rond de grens, het echec is onvermijdelijk omdat de revolte het discours waartoe het behoort uiteindelijk onderschrijft, erbinnen blijft. Plato stelt zijn definitie van de mens bij om de kritiek van Diogenes te verwerpen, die dan opnieuw op zoek zal moeten, naar een ander tegenvoorbeeld. Diogenes behoudt zijn positie van de revolte maar voedt daarmee feitelijk het discours. Werkelijke transgressie is daarentegen niet te bevatten: transgressie biedt namelijk niet een weerlegging van de definitie van de mens of een kritiek ervan, maar enkel de woordenloze lach die het mens zijn oproept in elke poging hem te definiëren.

De surrealistische revolte richt zich onder meer tegen de religie, omdat ook hier een onderwerping van de mens plaatsvindt waartegen ze zich willen verzetten. Vandaag kunnen we stellen dat de geïnstitutionaliseerde religie, ruim een eeuw na de verklaring van de dood van God, grotendeels heeft afgedaan. Maar, zo toont Bataille, de religie en de religieuze behoeften in de mens zijn daarmee niet verdwenen; voor hem blijft de religie van cruciaal belang. Zo spreekt hij van het sacrale en het profane domein, een religieuze terminologie die ik heb gezocht te vermijden. Het humanisme is bij uitstek een denken dat zich probeert te plaatsen in een tijdperk waarin de normativiteit van God en religie tot het verleden behoren. Bataille bedoelt met zijn religieuze begrippen natuurlijk veel meer dan wat nu met terugwerkende kracht in het traditionele christendom wordt gelezen en doelt veeleer op de fundamentele menselijke behoeften en bewegingen. De surrealisten hebben, als artistieke avant-gardisten van de postmoderniteit, expliciet geprobeerd het historisch-religieuze paradigma achter te laten en aan de doordenking van de mens een nieuwe plaats te geven, geheel buiten de deuren van de kerk. Om deze reden heb ik zelf andere termen gekozen, die wat dit betreft neutraler zijn: het 'hier' en het 'daar'. Voor Bataille is de religie de plek waar de transgressie vorm aanneemt en waar de grens wordt ingesteld. Erotiek, het offer en het feest waren hiervan sprekende voorbeelden. Ondanks het einde van de grote verhalen blijft de beweging van de transgressie dan ook voortbestaan, zij maakt *inherent* deel uit van het menszijn. Bataille en het surrealisme zijn beide, met hun uitgebreide bestuderingen van de grenzen van de mens, de levende illustratie van de toegenomen problematiek rond transgressie. De dood van God en het einde van de grote verhalen betekent in dit opzicht dat de mens niet langer een vooraf gegeven kader aantreft waar de transgressie haar plaats heeft en laat de postmoderne westerse mens achter met de opdracht nieuwe kaders voor de grenzen en een nieuwe omgang met transgressie te vinden, wat deze problematiek tot nijpende actualiteit maakt. Tegen deze achtergrond kan het surrealisme op waarde worden geschat als een dergelijke moderne poging omgang te vinden met transgressie in een tijd dat de religieuze instanties het niet langer voor hun rekening nemen. Het zogenaamde echec van de surrealistische revolte is dan niet een reden het surrealisme links te laten liggen, maar eerder een illustratie van de centrale moeilijkheid die de mens te wachten staat in zijn heden, de moeilijkheid de transgressie nog te reguleren, zowel intern (de beweging van de transgressie ondergaan) als extern (de transgressie een plaats in de alledaagse wereld toewijzen, zelfs negatief).

Voor de interne regulering is het essentieel de mens los te wrikken uit zijn gefixeerde individualiteit. De revolte zoals de surrealisten die zelf hebben gebezigd is niet duurzaam gebleken, maar de beweging zelf van revolte, van verzet, is wel degelijk de lijn waarop de transgressie tastbaar wordt. Het surrealisme als richtlijn naar een esthetisch *éthos* toont ons tenminste het belang van kritiek, van verzet, van de noodzaak een andere blik aan te nemen, los

van of in oppositie met de rationaliteit die het individu kenmerkt. De filosofie van Bataille is niet zozeer een kritiek maar eerder een onmisbare relativering. Immers, revolte is inderdaad niet de plaats waar de grens van de mens wordt overschreden, maar het is misschien wel de plaats waar de individualiteit haar grens trekt.

Vervolgens vereist de externe regulering dat transgressie blijft opgesloten in bepaalde kaders, in structuren die de spanning tussen grens en transgressie een plaats geven. Na de religie is die structuur wellicht mogelijk in de kunst, maar op voorwaarde dat er van kunst sprake is, dat het domein van kunst op een of andere manier blijft bestaan. Dat kan wel universeel zijn, dat wil zeggen voor ieder mens te bereiken, maar wel als aparte bezigheid, buiten de alledaagse wereld van de arbeid, daarvan strikt gescheiden, en niet door het individu van die wereld. De wens de grens tussen wereld en kunst op te heffen past in de attitude van revolte, maar blokkeert de weg naar de mogelijkheid kunst als domein van transgressie vorm te geven. Na het surrealisme heeft de kunst dan ook niet een dergelijke opheffing helemaal doorleefd, maar is het op de grens blijven steken. De kunst is als apart domein blijven bestaan. Als zodanig laat het zich testen als domein van transgressie. De surrealisten hebben hiertoe een aanzet gegeven, nemen een centrale plaats in de ontwikkeling van de moderne kunst in. Terwijl Bataille een vergelijking maakte tussen de innerlijke ervaring en de mystieke ervaring, is het nu wellicht mogelijk een vergelijking te wagen tussen diezelfde innerlijke ervaring enerzijds en de esthetische ervaring anderzijds.

We kunnen verwachten dat de actualiteit van een onderzoek naar (transgressie van) de grenzen van de mens en pogingen diezelfde mens vorm te geven, ligt in de postmoderne maatschappij van het rationele, autonome individu. Vandaag de dag menen we zodanig met onze individualiteit samen te vallen, dat er voor transgressie geen plaats meer lijkt. Onze dagelijkse activiteiten zijn vervuld van revolte – de surrealisten zijn niet een oppositiepartij maar eerder een trendsetter – maar transgressie treffen we steeds minder eenduidig aan, en de verwerping ervan lijkt steeds groter. De angst onze individualiteit kwijt te raken neemt onmetelijke proporties aan, bepaalt onze hele leefwereld. De angst voor de dood heeft die dood verwijderd uit de gemeenschap, haar geplaatst in afgesloten vertrekken van ziekenhuizen. De erotiek wordt sinds Freud niet langer bevreesd of geëerd, maar geanalyseerd, ontleed, van haar mystiek ontdaan. Erotiek is seks geworden en seks, dat kennen we, dat is een bewuste keuze, een vrijheid, geëmancipeerd, een individueel genotsmoment. Kortom, in een samenleving waar de plaats van het verzet nog wel bestaat, is de transgressie steeds verder weggedrukt. Maar zij kan nu eenmaal niet verdwijnen. De actualiteit van de transgressie is reëel zolang de mens leeft. De uitdaging is er niet aan voorbij te gaan. Het humanisme, voorloper van de waarden van het individu, zou de eerste instantie kunnen zijn die voorbij het verzet reikt en het individu zelf durft te relativieren, de spanning inherent aan diens bestaan en de ervaring zelf erkent. In de inleiding heb ik het begrip esthetische mens naar voren gebracht, een term waarmee een mogelijke richting van een levenskunst wordt aangegeven die tot op zekere hoogte in dezelfde richting ligt als de surrealisten ons wijzen. Dat betekent vooral een relativering van de rationaliteit ten koste van het irrationele, het onbewuste, ten koste van dromen en verlangens. De transgressie reikt nog verder en toont het pad waarop we eveneens de idee van het mens zijn laten varen. Het is een pad waar we niet voor kunnen kiezen en wat ik dan ook, ter conclusie, niet als te kiezen richting kan aanraden. Als individu en als mens kunnen we niet anders dan mens willen blijven. Maar mens blijven, dat betekent de grens van de mens in stand houden – evenals de transgressie van die grens. We kunnen niet achter of voorbij de mens kijken, ook niet met een esthetische blik: erachter bevindt zich helemaal niks. Maar in datgene wat we mens noemen zit een ‘openheid naar...’, een scheur. Die scheur kunnen we niet anders dan negeren of ontkennen, haar bestaan is desalniettemin onmiskenbaar en allesbepalend voor het kunstwerk dat de mens in zijn constante worden is.

Lijst van geraadpleegde literatuur

- Aller, J.M.M.: 'De mythe in de hedendaagse kunst'. In: *Mythe en realiteit*. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1963. Pag. 75-91
- Alphen, Elise van: *Tegen de onverschilligheid*. Amsterdam: Ambo, 2007
- Alquié, Ferdinand: *Philosophie du Surréalisme*. Parijs: Flammarion, 1955
- Arendt, Hannah: *The Human Condition*. Chicago / Londen: University of Chicago Press, 1958
- Arnaud, Alain & Gisèle Excoffon-Lafarge: *Bataille*. Parijs: Éditions du Seuil (Écrivains de toujours), 1978
- Artaud, Antonin: *Ceuvres*. Parijs: Gallimard, 2004
- Artaud, Antonin: *Pour en finir avec le jugement de dieu, suivi de Le théâtre de la Cruauté*. Parijs: Gallimard, 2003.
- Bachelard, Gaston: *La psychanalyse du feu*. Parijs: Gallimard (Folio/Essais), 2005 (1949)
- Bachelard, Gaston: *Lautréamont*. Parijs: Librairie José Corti, 1956
- Bataille, Georges: *Madame Edwarda / Le mort / Histoire de l'œil*. Parijs: Éditions 10/18 (Domaine Français), 2002 (1956 / 1967 / 1967)
- Bataille, Georges: *L'érotisme*. Parijs: Les éditions de minuit (Arguments), 2001 (1957)
- Bataille, Georges: *La littérature et le mal*. Parijs: Gallimard (Folio/Essais), 2004 (1957)
- Bataille, Georges: *L'expérience intérieure*. Parijs: Gallimard (Tel), 2004 (1943/1954)
- Bataille, Georges: *La part maudite, précédé de La notion de dépense*. Les Éditions de Minuit (Critique), 2003 (1967)
- Bataille, Georges: *Les larmes d'Éros*. Parijs: Éditions 10/18 (Domaine Français), 2002 (1961)
- Bataille, Georges: *Ceuvres complètes I, II, VI, VIII, XI, XII* [selecties]. Parijs: Gallimard, 1970-1988
- Benjamin, Walter: *Sur l'art et la photographie*. Parijs: Carré, 2005. Vert. C. Jouanlanne e.a. Pag. 113-134
- Benjamin, Walter: 'Le Surréalisme'. In: *Oeuvres II*. Parijs: Gallimard (Folio/Essais), 2000 (1972). Vert. M de Gaudillac e.a. Pag. 295-321
- Benjamin, Walter: 'Petite histoire de la photographie'. In: *Oeuvres II*. Parijs: Gallimard (Folio/Essais), 2000 (1972). Vert. M de Gaudillac e.a. Pag. 113-134
- Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Parijs: Presses Universitaires de France (Quadrige), 2007 (1927)
- Bergson, Henri: *Le rire. Essai sur la signification du comique*. Parijs: Presses Universitaires de France (Quadrige), 2007 (1940)
- Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*. Parijs: Presses Universitaires de France (Quadrige), 2003 (1941)
- Bergson, Henri: 'L'intuition philosophique'. In: *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. 1903-1923. Bron: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/pensee_mouvant/pensee_mouvant.html
- Blake, William: *The Marriage of Heaven and Hell*. New York: Dover Publications, 1994
- Blanchot, Maurice: 'Réflexions sur le surréalisme'. In: *La part du feu*. Parijs: Gallimard, 1987 (1949). Pag. 90-102
- Blanchot, Maurice: 'Du côté de Nietzsche'. In: *La part du feu*. Parijs: Gallimard, 1987 (1949). Pag. 278-289
- Blanchot, Maurice: 'L'expérience-limite'. In: *L'entretien infini*. Parijs: Gallimard, 2004 (1969). Pag. 119-418
- Blanchot, Maurice, Julien Gracq & J.-M. G. Le Clézio: *Sur Lautréamont*. Parijs: Complexe, 1987
- Boldt-Irons, Leslie Anne: 'Sacrifice and violence in Bataille's erotic fiction; Reflections from/upon the *mise en abîme*'. In: Carolyn Bailey Gill [ed.]: *Bataille; writing the sacred*. Londen / New York: Routledge, 1995. Pag. 91-104
- Bousset, Hugo: 'Vuldrang; over Aristide von Bienefeldt en Georges Bataille'. In: *De geuren van het ververpelijke; essays*. Amsterdam: Meulenhoff (litterair), 2004. Pag. 34-44

- Breton, André: *Nadja*. Parijs: Gallimard, 1998 (1964)
- Breton, André: *Manifestes du surréalisme*. Parijs: Gallimard (Folio/Essais), 1979 (1962)
- Breton, André: *L'amour fou*. Parijs: Gallimard (Folio/Plus), 2004 (1976)
- Brugère, Fabienne: 'Foucault et Baudelaire. L'enjeu de la modernité'. In: Moreau, P.-F. [red.]: *Lectures de Michel Foucault, vol. 3; Sur les Dits et écrits*. Lyon: ENS Éditions, 2003. Pag. 79-92
- Camus, Albert: *L'homme révolté*. Parijs: Gallimard (Folio), 2007 (1951)
- Carroll, Noël: *Philosophy of Art. A contemporary introduction*. Londen / New York: Routledge, 2003 (1999)
- Crignon, Claire [red.]: *Le mal*. Parijs: Flammarion, 2000
- Dalí, Salvador: *The secret life of Salvador Dalí*. [-] DASA Editions, 2000
- Deleuze, Gilles: *Foucault*. Parijs: Les Éditions de Minuit, 2004 (1986)
- Descartes, René: *Méditations métaphysiques*. Parijs: Librairie Générale Française (Classiques de Poche), 1990
- Descartes, René: *Discours de la méthode*. Parijs: Garnier Frères, 1950
- Dohmen, Joep: *Tegen de onverschilligheid*. Amsterdam: Ambo, 2007
- Dohmen, Joep: *Over levenskunst. De grote filosofen over het goede leven*. Amsterdam: Ambo, 2002
- Dohmen, Joep: 'Philosophers on the "art-of-living"'. In: *Journal of happiness studies* 4, 2003. [...]: Kluwer Academic Publishers, 2003. Pag. 351-371
- Ducasse, Isidore (Comte de Lautréamont): *De zangen van Maldoror*. Amsterdam: Athenaeum / Polak & Van Gennep, 1992
- Ducasse, Isidore (Comte de Lautréamont): *Œuvres complètes*. Parijs: Le livre de poche, 1963
- Durançon, Jean: *Georges Bataille*. Parijs: Gallimard, 1976
- Durozoi, Gérard: *L'érotisme; analyse critique*. Parijs: Hatier (Profil d'une œuvre), 1977
- Fer, Briony: 'Poussière/peinture; Bataille on painting'. In: Carolyn Bailey Gill [ed.]: *Bataille; writing the sacred*. Londen / New York: Routledge, 1995. Pag. 154-171
- Foucault, Michel: 'Préface à la transgression'. In: Jean Piel [red.]: *Critique, revue générale des publications françaises et étrangères*. Parijs: Éditions de Minuit. Tome XIX – No 195-196, augustus-september 1963. Pag. 751-769
- Foucault, Michel: 'À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours'. In: Daniel Defert & François Ewald [red.]: *Dits et écrits II ; 1976-1988*. Parijs: Gallimard (Quarto). 2001. Pag. 1202-1230
- Foucault, Michel: 'Qu'est-ce que les Lumières?'. In: Daniel Defert & François Ewald [red.]: *Dits et écrits II ; 1976-1988*. Parijs: Gallimard (Quarto). 2001. Pag. 1381-1397
- Foucault, Michel: *Les mots et les choses*. Parijs: Gallimard (Tel), 2004 (1966)
- Foucault, Michel: *Surveiller et punir*. Parijs: Gallimard (Tel), 2006 (1975)
- Foucault, Michel: *Histoire de la sexualité I; La volonté de savoir*. Parijs: Gallimard (Tel), 2003 (1976)
- Foucault, Michel: *Histoire de la sexualité II; L'usage des plaisirs*. Parijs: Gallimard (Tel), 2003 (1984)
- Foucault, Michel: *Histoire de la sexualité III; Le souci de soi*. Parijs: Gallimard (Tel), 2003 (1984)
- Freud, Sigmund: *Inleiding tot de psychoanalyse*. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2005 (1918)
- Gerwen, Rob van: *Kennis in schoonheid; een inleiding in de moderne esthetica*. Meppel / Amsterdam: Boom, 1992
- Goethe, Johann Wolfgang: *Het lijden van de jonge Werther*. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep (Salamander Klassiek), 2002
- Hegel, Georg W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. Paderborn: Voltmedia, 2005
- Heidegger, Martin: *Zijn en tijd*. Nijmegen: SUN, 1999
- Kant, Immanuel: *Wat is Verlichting. Beantwoording van de vraag: Wat is Verlichting? Wat betekent: zich oriënteren in het denken?*. Kampen: Kok Agora, 1992. Vert. B. Delfgaauw
- Kant, Immanuel: 'Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können'. 1783. Bron: http://www.fh-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/18Jh/Kant/kan_pr00.html
- Kant, Immanuel: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Bron:

- <http://www.ac-nice.fr/philo/textes/Kant-GrundlegungSitten.htm>
- Kate, Laurens ten: 'Georges Bataille'. In: J. Baetens & K. Geldof: *Franse literatuur na 1945 deel 3: Kritiek, theorie en essay*. Leuven: Peeters, 2000. Pag. 185-204
- Kate, Laurens ten [red.]: *Voorbij het zelfbehoud; gemeenschap en offer bij Georges Bataille*. Leuven / Apeldoorn: Garant, 1991
- Kate, Laurens ten: 'Paroles de contrainte, paroles de contagion; recherches d'une fiction non-fictionnelle à partir de l'œuvre de Bataille'. In: H. Hillenaar en J. Versteeg: *Georges Bataille et la fiction*. Groningen: CRIN, 1992 (25). Pag. 5-35
- Kierkegaard, Søren: *Miettes philosophiques; Le concept de l'angoisse; Traité du désespoir*. Parijs: Gallimard (Tel), 1990
- Klossowski, Pierre: *Sade mon prochain, précédé de Le philosophe scélérat*. Parijs: Seuil, 2002 (1947)
- Kunneman, Harry: *Postmoderne moraliteit*. Amsterdam: Boom, 1998
- Lechte, John: 'Surrealism and the practice of writing, or The 'case' of Bataille'. In: Carolyn Bailey Gill [ed.]: *Bataille; writing the sacred*. Londen / New York: Routledge, 1995. Pag. 117-132
- Loo, Hans van der & Willem van Reijen: *Paradoxen van modernisering*. Bussum: Coutinho, 1997
- Marino, Adolfo: 'La fonction critique de l'éthos philosophique'. In: Moreau, P.-F. [red.]: *Lectures de Michel Foucault, vol. 3; Sur les Dits et écrits*. Lyon: ENS Éditions, 2003. Pag. 61-78
- Mirandola, Giovanni Pico della: *Over de menselijke waardigheid*. Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1968. Vert. J. Hemelrijk
- Montaigne, Michel de: *Les Essais*. Parijs: Gallimard et Librairie Générale Française (Le Livre de Poche), 1965
- Mul, Jos de: *Romantic desire in (post)modern art & philosophy*. New York: State University of New York Press, 1999
- Nadeau, Maurice: *Histoire du surréalisme*. Parijs: Éditions du Seuil, 2001 (1964)
- Neiman, Susan: *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2004 (2002)
- Nietzsche, Friedrich: *Gesammelte Werke*. Bindlach: Gondrom Verlag, 2005
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo (autobiografie)*. Amsterdam / Antwerpen: De Arbeiderspers, 2005 (2000)
- Nietzsche, Friedrich: *De vrolijke wetenschap*. Amsterdam / Antwerpen: De Arbeiderspers, 2005 (1999)
- Nietzsche, Friedrich: *De geboorte van de tragedie*. Amsterdam / Antwerpen: De Arbeiderspers, 2000
- O'Shea, Anthony: 'Transgressing Transgression: A Reply to Alexander Styhre'. In: *Electronic journal of organisation theory*, Vol. VII, no.1. Bron: <http://www.mngt.waikato.ac.nz/research/publications/ejournals.asp>
- Passeron, René: *Le Surréalisme*. Parijs: Finest S.A. / Éditions Pierre Terrail, 2002
- Perniola, Mario: *L'instant éternel; Bataille et la pensée de la marginalité*. Parijs: Meridiens / Anthropos, 1982
- Plato: 'Premier Alcibiade'. In: *Œuvres Complètes I*. Parijs: Librairie Garnier Frères, 1947. Pag. 61-146
- Plokker, J.H.: 'De invloed van Freud op de literatuur'. In: [...]: *Invloeden op de literatuur*. Wassenaar: Servire, 1972. Pag. 113-130
- Porter, Roy: *The Enlightenment*. Londen: MacMillan Press (Studies in European History), 1990
- Ricoeur, Paul: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Parijs: Éditions du Seuil, 1986
- Rimbaud, Arthur: *Poésies, Une saison en enfer, Illuminations*. Parijs: Gallimard, 1999
- Rosen, Steven M: *Dimensions of apeiron; a topological phenomenology of space, time and individuation*. Amsterdam / New York: Rodopi (VIBS), 2004
- Sade, D.A.F. de: *Les 120 journées de Sodome ou l'école du libertinage*. Parijs: Éditions 10/18, 1975
- Sade, D.A.F. de: *Justine, Philosophy in the Bedroom, & Other Writings*. New York: Grove Press, 1990
- Safranski, Rüdiger: *Het kwaad*. Amsterdam: Contact, 2003 (1998)

Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant ; Essai d'ontologie phénoménologique*. Parijs: Gallimard (Tel), 2005 (1943)

Sartre, Jean-Paul: *L'existentialisme est un humanisme*. Parijs: Nagel (Pensées), 1954

Schutijs, Dennis: 'Wandelen tussen de vuren van de hel, verheugd over het genot van de demon'. In: *Filosofie Magazine* jrg.15, no.4. Diemen: Veen Magazines, 2006. Pag. 32-33

Schutijs, Dennis: 'De toevallige ontmoeting van een naaimachine en een paraplu'. In: *Filosofie Magazine* jrg.14, no.6. Diemen: Veen Magazines, 2005. Pag. 28-29

Speybroeck, Daan van [red.]: *Kunst en religie; sporen van reële aanwezigheid*. Baarn: Ambo, 1991

Styhre, Alexander: 'Escaping the Subject: Organization Theory, Postpositivism and the Liberation of Transgression'. In: *Electronic journal of organisation theory*, Vol. VI, no.2.

Bron: <http://www.mngt.waikato.ac.nz/research/publications/ejournals.asp>

Taylor, Charles: *De malaise van de moderniteit*. Kampen / Kappellen: Kok Agora / Pelckmans, 1999 (1991)

Veire, Frank van de: *Als in een donkere spiegel; de kunst in de moderne filosofie*. Amsterdam: SUN, 2002

Würzner, M.H.: 'Invloeden op de literatuur: Nietzsche'. In: A. Romein-Verschoor e.a.: *Invloeden op de literatuur*. Wassenaar: Servire, 1972. Pag. 77-97

Tzara, Tristan: *Manifeste Dada*. 1918.

Bron: <http://cf.geocities.com/dadatextes/manifestedada1918.html>

Multimedia e.d.

Dada. (Expositie o.l.v. L. Le Bon.). Parijs: Centre Pompidou, 5 oktober 2005 – 9 januari 2006

Un chien andalou (1929) / *L'age d'or* (1930) (Inleiding en commentaar: Robert Short). Londen: BFI Video, 2002

Artaud, Antonin: *Pour en finir avec le jugement de dieu* (audiocassette). [...]: Éditions La Manufacture, 1986. Met A. Artaud, R. Blin, M. Cassarès, P. Thévenin

2000 ans d'histoire: André Breton (radio-interview met Henri Béhar). [Parijs]: France Inter, 9 november 2005

Naslag:

Achterhuis H.J. (e.a.) [red.]: *Kritisch Denkers Lexicon*. Amsterdam: Veen Magazines, 1988 –

Eco, Umberto [red.]: *Histoire de la beauté*. Parijs: Flammarion, 2004

Johnson, H. en John Fleming [red.]: *Encyclopaedia of art*. Londen: Laurence King Publishing, 1999 (1984)

Matson, Wallace: *A New History of Philosophy Vols 1 & 2*. Orlando: Harcourt College Publishers, 2000 (1987)

Place, J.-M. [red.]: *La Révolution Surréaliste*. Parijs: Éditions Jean-Michel Place, 1997 (1924-1929)

<http://www.iheu.org>

<http://www.humanistischverbond.nl>

<http://www.wikipedia.org>