

Soeverein of superieur?

Het lachen in de filosofie van Nietzsche en Bataille

Jan Oegema

Mihi crede verum gaudium res severa est
Seneca (1)

I.1 De Film van Ome Willem

Wie zich het kinderprogramma 'De Film van Ome Willem' kan herinneren, dat ruim tien jaar geleden jeugdig Nederland aan de buis gekluisterd hield, zal zich zeker ook nog Ome Willems gebruikelijke openingslied herinneren, waarin de in de studio aanwezige kinderen steevast de vraag werd toegezongen: "Lusten jullie nog een broodje POEP?". Waarop de kindertjes een oorverdovend "NEE!" ten beste gaven en Ome Willem bestraffend werd toegeproken door pianist Harry Bannink: "Bah, Ome Willem, nee dat mag U niet zeggen hoor!". Dan was het moment daar dat een boetvaardige Ome Willem zich driemaal met zijn drumsticks op het hoofd sloeg en t.v.-kijkend Nederland opgelucht kon ademen. Ome Willem maakte maar een grapje, en misschien was hij wel een stoute, maar in geen geval een vieze man.

Wie het bij een soortgelijke vraag wel menens was, was George Bataille. Het was medio jaren 30 dat hij er bij zijn toenmalige vriendin, Colette Peignot, op aandrong een broodje te nuttigen belegd met zijn eigen uitwerpselen. Op die manier, zo meende hij, zou zij in staat zijn het summum van angst en walging te overwinnen. Het is niet bekend of Peignot, toen haar dit voorstel werd gedaan in de lach is geschoten (ik hoop het voor haar); in ieder geval zou het geenszins overeenkomstig Bataille's bedoelingen zijn geweest. Hij zou hebben gewild dat zijn geliefde tijdens of ná consumptie van de lekkernij in lachen was uitgebarsten, zij het niet in een geamuseerd, maar in een bevrijdend, extatisch-waanzinnig lachen, een lachen dat een triomf zou hebben betekend over weerzin en huiver. Spijtig genoeg was het opklimmen naar een dergelijke staat van soevereiniteit niet bepaald het eerste

¹ Op deze plaats wil ik mijnheer Van Nierop danken voor zijn stimulerende rol bij de totstandkoming van dit opstel. De ware vreugde is inderdaad een ernstige zaak, zoals Seneca zegt, maar dank zij U toch nog steeds een ... vreugdevolle!

wat ze ambieerde. Ze bedankte vriendelijk, maar beslist.

I.2 Nietzsche en bataille

Lachen - dat is het onderwerp van dit opstel, het lachen bij Nietzsche en Bataille. Bij de eerste vinden we dit thema programmatisch aangeduid in *Die fröhliche Wissenschaft*. In het oeuvre van Nietzsche is dit het boek, waarin Nietzsche's lach in de meest uiteenlopende registraties opklinkt. In de eerste vier delen, die samen de eerste editie van 1881 vormen, houden sarcasme en ironie, boertigheid en cynisme elkaar op wondere wijze in evenwicht. Het vijfde deel, dat aan de tweede editie van 1887 werd toegevoegd en geschreven is in de Zarathustra-periode, heeft een iets ander accent. De lach die hier naar boven welt, is agressiever en minder ongedwongen.

Bij Bataille eist het lachen een nog centralere plaats op dan bij Nietzsche. Op meerdere plaatsen heeft hij bekend zichzelf te beschouwen als dé filosoof van het lachen:

Ik denk dat ik in mijn geschriften nergens een impliciete filosofie van het lachen heb ontwikkeld. Ik stel echter onmiddellijk vast dat ik inderdaad dé filosoof van het lachen ben. Niet dat ik er een boek over geschreven heb, maar in een visioen heb ik doorgrond wat het lachen is (2).

Wat ik in dit artikel duidelijk wil maken, is dat Bataille in zijn lachen aange-stoken is door Nietzsche, met name de Nietzsche van de eerste editie van *Die fröhliche Wissenschaft*. Bataille is in zijn leven en werk verder gegaan op een pad waarop Nietzsche de eerste schreden heeft gezet. Hoewel Nietzsche zonder twijfel van groot belang is geweest voor Bataille - en dat is niet teveel gezegd: deel VI van zijn *Oeuvres complètes* wordt bijna geheel in beslag genomen door *Sur Nietzsche. Volonté de chance* (1945) - is het mij er niet in de eerste plaats om te doen een beeld te schetsen van Bataille's Nietzsche-receptie (3). Veeleer wil ik aandacht vragen voor een aantal fundamentele parallellen tussen beide auteurs. Parallellen die eens te meer in het oog springen, wanneer we bedenken door welke volkomen andere uitgangspunten Nietzsche en Bataille zich hebben laten leiden.

Deze uitgangspunten en parallellen worden in de nu volgende paragrafen

2 Geciteerd door Robert Sasso, *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*. Parijs: Minuit, 1978. Hier p. 144.

3 Wanneer Bataille over Nietzsche schrijft dan betreft het zelden een wetenschappelijk verantwoorde, met zorgvuldige argumenten ingeklede argumentatie. Bataille neemt steeds die elementen over die hem van pas komen, zonder evenwel recht te doen aan contradictoire passages in het werk van Nietzsche. Dit probleem is echter te complex en omvangrijk om binnen het gekozen thema en de mij toegemeten ruimte uitgebreid te behandelen.

behandeld. Een comparatieve onderneming als deze zou evenwel niet compleet zijn, wanneer de (minstens even grote) discrepanties tussen Nietzsche en Bataille niet aan de orde zouden komen; enkele ervan zullen in de laatste paragraaf worden aangestipt.

II.1 Nietzsche's lach om de traditie

Het lachen dat door de feestelijk, maar soms ook macaber versierde ruimtes van Nietzsche's vrolijke wetenschap echoot, is in de eerste plaats lachen om de filosofische traditie die op Plato en het christendom steunt. Deze traditie wordt geregeerd door een waarheidsbeginsel, dat ons aanspoort geloof te hechten aan het bestaan van een 'ware' wereld. Zoals bekend torpedeert Nietzsche dit metafysische drogbeeld. Een 'ware' wereld, waarvan de wereld zoals wij die waarnemen telkens een povere verschijningsvorm zou zijn, bestaat niet. Bestaan doet alleen wat wij zien, en wat wij zien verandert telkens: de werkelijkheid laat gedurig een ander masker zien. Daarom kan Nietzsche apodictisch stellen: "mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft" (4).

Uit dit inzicht komt Nietzsche's schaterlach voort die de ontvangsthal van *Die fröhliche Wissenschaft* onveilig maakt. In het eerste aforisme (af.) heet het:

Ueber sich selber lachen, wie man lachen müsste, um aus der ganzen Wahrheit heraus zu lachen, - dazu hatten bisher die Besten nicht genug Wahrheitssinn und die begabtesten viel zu wenig Genie (5).

Toch wil Nietzsche met het ontmaskeren van het fabeltje van de 'ware' wereld geenszins zeggen dat het zoeken naar waarheid nu verleden tijd is. Hoewel we weten dat de waarheid een illusie is, kunnen we gewoon niet anders dan ons telkens weer door haar te laten leiden en verleiden; de mens lijkt zich niet aan de greep van dit substantief te kunnen onttrekken.

II.2 Nietzsche's werkelijkheidsmodel

De noodzaak van deze paradox wordt begrijpelijk aan de hand van Nietzsche's werkelijkheidsmodel. In de grond heeft het leven voor Nietzsche een fataal en gewelddadig karakter. Het bestaat uit een bundeling machtige, on-

4 Friedrich Nietzsche, 'Götzendämmerung'. In: *Werke in drei Bänden*. Hrsg. Karl Schlechta. München, Wien: Karl Hanser Verlag, 1977. (Voortaan geciteerd als *Werke*). Hier *Werke* II, p. 963.

5 'Die fröhliche Wissenschaft' (voortaan aangeduid als FW), *Werke* II, p. 34.

gedifferentieerde energie-pulsen, die zich in een niet aflatend proces van 'werden und vergehen', van cumulatie en destructie realiseren (6). Het zou getuigen van een drang naar destructie, deze verblindende, ja vernietigende werkelijkheidsflux te willen leren kennen, zo waarschuwt Nietzsche in af. 344: "'Wille zur Wahrheit' - das könnte ein versteckter Wille zum Tode sein" (7). Om niet ten gronde te gaan heeft de mens zich genoodzaakt gezien deze ongrijpbare werkelijkheid d.m.v. talige constructies (be)grijpbaar te maken, om haar aldus in haar wreedheid en willekeur te bedwingen. Iedere constructie/interpretatie die de mens weet te genereren, draagt zo het stigma van lijfsbehoud, van instandhouding van de soort. Een treffend beeld voor deze situatie vindt Nietzsche in af. 54, getiteld 'Das Bewusstsein vom Scheine', waar hij de mens vergelijkt met een slaapwandelaar voor wie het, boven aan het trapgat staande, alleszins verkieslijker is verder te slapen, dan zijn ogen te openen en in het diepe te tuimelen. De hoogste vorm van bewustzijn die de mens m.a.w. gegeven schijnt te zijn, is zichzelf terug te vinden in een schemertoestand tussen slapen en waken, een toestand waarin hij weliswaar beseft dat hij droomt, maar waarin tegelijkertijd hem iets aanmaakt vooral verder te dromen.

De interpretaties waardoor we ons volgens Nietzsche laten leiden, vormen dus de mogelijkheden voorwaarde voor ons leven. En aangezien ons leven op het spel staat, dringt zich noodzakelijkerwijs de illusie van waarheid op, en wel in die mate, dat zelfs Nietzsche - aanklager en scherprechter van de traditionele metafysica! - moet erkennen schatplichtig te zijn aan diezelfde metafysica, die ons leert "dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist" (8). 'Waarheid' dus als een noodzakelijke illusie ... een gegeven dat in *Die fröhliche Wissenschaft* vooral wordt uitgediept in de metaforiek van de waarheid als vrouw.

II.3 De waarheid een vrouw

Nietzsche is zich er terdege van bewust dat hij zich in zijn filosofie laat leiden door een principe dat volgens diezelfde filosofie als onhoudbaar moet worden beschouwd. Want als we aan de ene kant de waarheid analyseren als een stok waarmee de gebrekkige mens zich staande houdt, hoe kunnen we haar dan aan de andere kant tot de peiler maken waarop we onze filosofie baseren? Hoe is het dan te rechtvaardigen dat we steeds de waarheid blijven najagen?

Het is dit probleem dat Nietzsche aanschouwelijk heeft willen maken in

6 Dit idee werkt Nietzsche met name uit in zijn vroege werkstuk 'Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne'. Zie *Werke* III, p. 380.

7 FW, p. 208.

8 Id. Dit aforisme maant ons aan het beroemde af. 125, waarin de dood van God wordt aangezegd, niet al te gemakzuchtig te lezen.

de metaforiek van de waarheid als vrouw, een metaforiek die hij vooral in *Die fröhliche Wissenschaft* heeft ontwikkeld en die voor het eerst uitvoerig is belicht door Jacques Derrida in zijn studie *Stijlen. De sporen van Nietzsche*. Als Nietzsche oppert dat de waarheid misschien "ein Weib (ist), dass Gründe hat ihre Gründe nicht sehen zu lassen", dan wijst Derrida op de 'afgrondelijkheid' die hier geïntroduceerd wordt (9). Met een enigszins scabreuze ondertoon schrijft hij:

In de diepte (van de vrouw), eindeloos en grondeloos, verzwelgt, ver-sluiert zij elke wezenheid, elke identiteit, elke eigenschap. Verblind zinkt het filosofische vertoog hier weg - laat zich in de ondergang storten. Er is geen waarheid van de vrouw, maar dat komt doordat deze afgrondelij-ke spreiding van de waarheid, deze niet-waarheid, de 'waarheid' is (10).

Nu is het evenwel zo dat deze niet-waarheid van de waarheid voor de man (lees: de filosoof) verborgen blijft en verborgen moet blijven, daar de vrouw altijd getooid is met een sluier - zij wil m.a.w. niet tonen wat zij is, namelijk een afgrond, een niets. De man op zijn beurt wordt mateloos geïntrigeerd door haar 'golddurchwirkter Schleier' (11). Alles stelt hij in het werk om het verborgene van de vrouw te leren kennen, maar helaas: het is alleen de vrouw die weet dat ze enkel negativiteit, enkel verhulling is (12).

Uit dit beeld van de vrouw als niet-waarheid van de waarheid ontwikke-len zich twee (overigens nauw met elkaar verbonden) tendenzen. Aan de ene kant drijft Nietzsche de spot met zijn eigen filosofische activiteiten. Ook hij is een van die ijverige onbenullen die zich telkens weer door de lokroep van de Lorelei laten verleiden (13). Als correctie daarop vinden we bij Nietzsche een aanzet tot een filosoferen-als-spel. Aan de andere kant komt uit zijn beeldspraak naar voren, dat het óók hem onmogelijk is het waarheidsstreven los te laten. En gezien zijn werkelijkheidsmodel kan dit niets anders beteke-nen, dan dat hij bewust het gevaar van zelfvernietiging incalculeert.

9 FW, p. 15.

10 Jacques Derrida, *Sporen. De stijlen van Nietzsche*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Ger Groot. Weesp: het Wereldvenster, 1985. Hier p. 77-79.

11 FW, p. 301 (af. 339).

12 Op p. 81 van FW schrijft Nietzsche: "sie glaub(t) an die Oberflächlichkeit des Daseins als an sein Wesen, und alle Tugend und Tiefe ist (ihr) Verhüllung dieser 'Wahrheit', die sehr wünschenswerte Verhüllung eines pudendum (...)".

13 "Der Zauber und die mächtigste Wirkung der Frauen ist, um die Sprache der Philo-sophen zu reden, eine Wirkung in die Ferne, eine actio in distans: dazu gehört aber, zuerst und vor allem - Distanz!", roept Nietzsche op p. 80 van FW uit. (Derrida trekt het laatste woord overigens uiteen tot Dis-tanz...)

II.4 Lachen van lichtheid

Het openleggen van de afgrondelijkheid van de waarheid betekent voor Nietzsche dat we nu uitgeleverd zijn aan een 'neues Unendliches', zoals hij het in af. 374 van *Die fröhliche Wissenschaft* noemt. Zonder scrupules kunnen we de ene waarheid inwisselen tegen de andere, het ene perspectief ontwichten vanuit een volgend, we kunnen met waarheden spelen, ze tegen elkaar uitspelen, kortom, wat Nietzsche aldus introduceert is een spel met waarheden. Hiermee is een tweede betekenis van het adjectief 'fröhlich' uit de titel gegeven. Nietzsche's vrolijkheid is ook die van een kind, dat zich onbekommerd en onbelemmerd kan overgeven aan de verrukkingen van het spel, of die van een kunstenaar (hier metaforisch bedoeld) die plezier heeft in het scheppen en herscheppen ...

Wir verstehen uns hinterdrein besser auf Das, (...) was zuerst nottut, die Heiterkeit, jede Heiterkeit, meine Freunde, auch als Künstler (...). Wir wissen Einiges jetzt zu gut, wir Wissenden: oh wie wir nunmehr lernen, gut zu vergessen, gut nicht-zu-wissen als Künstler (14).

Deze passage laat zich lezen als een programma voor een filosofie die zichzelf ter discussie durft te stellen, in het besef dat zij het comfort van een laatste waarheidsgrond verloren heeft. In de geest van het Franse denken van deze eeuw zouden we kunnen zeggen dat Nietzsche mikt op een filosofie die zichzelf voortdurend ondermijnt, zichzelf 'op het spel zet'.

II.5 Van de afgrond en de zwaarte

Een dergelijke attitude wordt goed uitgedrukt door de metafoor van het dansen, een metafoor die als een rode draad door *Die fröhliche Wissenschaft* heenloopt en die de quintessens daarvan misschien nog wel beter weergeeft dan de eigenlijke titel. In af. 381 bekent Nietzsche zich hartstochtelijk tot het fenomeen dans. Het wordt hier bezongen als het 'ideaal', zelfs de 'gods-dienst' van iedere werkelijk gewetensvolle filosoof.

De metafoor van de dans brengt een synthese tot stand tussen twee kwaliteiten - hij paart lichtheid aan zwaarte. Want wie is in zijn bewegingen zo vrij en ongebonden als de danser, maar dan: wie moet zich zoveel inspanningen getroosten om een dergelijke lichtheid op de zwaarte te veroveren? Er is een duizelingwekkende lichtheid van het bestaan (om met Milan Kundera te spreken), daar alles mogelijk is nu God dood is. Maar tegelijk is hiermee een onnoemelijke zwaarte gegeven nu de mens, voor deze leegte geplaatst, zijn eigen waarden en waarheden moet creëren teneinde zijn leven zin te ge-

14 FW, p. 14.

ven. Dit zwaarte-aspect laat zich nog beter invoelen wanneer we met Foucault bedenken, dat het doodverklaren van God ook dit kan betekenen: de mogelijkheid openhouden voor een bestaan, waarin we van onszelf telkens weer de bereidheid eisen onze waarheidsclaims op te schorten en weigeren ons over te geven aan de illusie van een positief en begrensde bestaan (15).

Vandaar dat het dansen van Nietzsche altijd een dansen is langs een duizelingwekkende afgrond (16). Dit dansen is voor Nietzsche allerminst een probleemloze aangelegenheid, in die zin dat hij zich afvraagt of de mens eigenlijk wel voldoende voor een dergelijk evenwichtsballet is toegerust. De vrijheid van geest die hij daartoe noodzakelijk acht, beschouwt hij zondermeer als begerenswaardig, maar wil hij geenszins als een moeiteloos te verwerven mentale dispositie voorstellen. Misschien, horen we hem opperen, is er

Lust und Kraft der Selbstbestimmung, eine Freiheit des Willens denkbar, bei der ein Geist jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied gibt, geübt wie er ist auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen. Ein solcher Geist wäre der freie Geist pas excellence (17).

De conjunctief ('wäre') spreekt echter boekdelen. De vrijheid die hier wordt afgesmeekt, beweegt zich op de rand van zelfvernietiging. En inderdaad, heeft Nietzsche niet gesuggereerd dat de wil tot waarheid wel eens een 'Wille zum Tode' kon zijn? Wanneer we de werkelijkheid haar 'golddurchwörter Schleier' zouden afrukken (indien dat mogelijk zou zijn), moeten we ons dan niet met de dwaas en gek die in af. 125 de dood van God heeft aangezegd, afvragen: "Ist nicht die Grösse dieser Tat zu gross für uns?" (18). Nietzsche speculeert hier op een leven aan de afgrond van de waanzin. Het vrolijke, lichte lachen zou dan wel eens kunnen omslaan en ontaarden in een panisch lachen, het lachen van iemand die door gekte bevangen wordt, een lachen vol ontzetting, een lachen vanuit de verwoesting.

15 Michel Foucault, 'Over de grensoverschrijding bij Bataille'. In: *China, Maria, Bataille, seksuele voorstellingen vroeger en nu* (reader bij de gelijknamige lezingencyclus van de Studium Generale aan de Universiteit van Amsterdam, herfst 1985), p. 126. Foucault zegt hier: "Maar wat betekent God doden als hij niet bestaat, God doden die niet bestaat. Misschien betekent het: God doden omdat hij niet bestaat en opdat hij niet bestaat - dat is het lachwekkende".

16 Vgl. 'Zarathustra's Vorrede' in 'Also sprach Zarathustra', *Werke* II, p. 281 ff: "Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Uebermensch - ein Seil über einem Abgründe".

17 FW, p. 213.

18 FW, p. 127.

II.6 Das boshafte, munterste, koboldeste Lachen...

"Sie erreichen hier und da das Höchste was auf Erden erreicht werden kann, den Zynismus" ... aldus prijst Nietzsche in *Ecce Homo* zijn eigen werk aan. En inderdaad, ook in *Die fröhliche Wissenschaft* scheren we af en toe over deze cynische toppen heen, zij het dat deze voornamelijk oprijzen in het voorwoord en het vijfde deel, beide in 1886 aan de eerste editie toegevoegd. Hier is Nietzsche's toon harder en agressiever dan in de tussenliggende vier delen, waar over het algemeen de ironie de boventoon voert. Toch is het cynisme al programmatisch in de titel aangeduid (19). De zin voor het komisch-satirische, de reductie van de mens op zijn animale drijfveren, schaamteloosheid als waarmerk van superioriteit, de emancipatie van conventie en cultuur, de hang naar geestelijke hygiëne, - het zijn allemaal thema's en principes die Nietzsche bij de antieke cynische school heeft aange troffen en die hij in *Die fröhliche Wissenschaft* (maar natuurlijk ook elders!) heeft verwerkt en toegepast.

Nietzsche's cynisme is echter meer dan een boeket literaire allusies voor geboorneerde classici. Uit dit cynisme, dat ik in dit opstel slechts vluchtig kan behandelen en waarop ik overigens in het slothoofdstuk nog terugkom, spruit een lach voort die direct betrokken is op de ander - het is, simpel gezegd, steeds een uitlachen van de ander. In zijn laatste periode draagt dit lachen bovendien onmiskenbaar het stempel van frustratie en haat. Nietzsche's uitdrukkelijke en meermalen herhaalde verzekering, dat hij tot een species behoort té verfijnd en voornaam om door dergelijke affecten bezocht te worden, doet daaraan niet veel af (20).

Met name de epiloog van het vijfde deel van *Die fröhliche Wissenschaft* (af. 383) is op dit punt illustratief. Het betreft hier een nogal doorzichtige poging om op de valreep de geest van de eerste vier delen te reanimeren. Dat het hier wel degelijk om een ander lachen gaat dan eerder uit dit boek opklonk, blijkt duidelijk uit de laatste regels, waar Nietzsche zijn toehoorders uitnodigt mee te dansen op zijn doedelzakmuziek. En zo worden in Nietzsche's lach tevens de saturnaliën van een soms haatdragende superioriteit gevierd, al hoop ik in het voorgaande aannemelijk te hebben gemaakt, dat deze hooghartige, cynische lach niet alle vrolijkheid van 'la gaya scienza'

19 Overtuigend wordt dit aangetoond door Heinrich Niehues-Pröbsting in zijn artikel 'Der "kurze Weg": Nietzsche's "Zynismus"', een artikel dat verscheen in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), pp. 113 ff. Met name in het 26-e aforisme van *Jenseits von Gut und Böse* is de allusie op de antieke cynische school duidelijk. (Wat deze school betreft verwijs ik regelmatige Krisis-lezers naar het artikel 'Wacht u voor de hond. Menippus, de cyniese spotter' van Bert van der Schaaf in *Krisis* 25 (1980).)

Wat *Die fröhliche Wissenschaft* aangaat, mag de verwijzing naar Diogenes van Sinope in af. 125 natuurlijk niet over het hoofd gezien worden.

20 Cf. FW, af. 379, p. 254.

voor zich opeist.

III.1 Bataille's soevereine lach

Bataille heeft de moed gehad dieper door te dringen in het nauwelijks ontgonnen gebied, waarop Nietzsche zich had gewaagd. De laatste introduceerde de mogelijkheid van de waarheid als een spelmoment. Bataille heeft deze mogelijkheid verder willen onderzoeken, zij het binnen een geheel eigen thematiek.

Extase en exces, geweld en erotiek, transgressie en taboe, mystiek en sacraliteit - als we enkele van de thema's bezien die in het werk van Bataille zo'n centrale plaats innemen, dan mogen we vaststellen dat de uitgangspunten van Bataille anders dan bij Nietzsche eerder antropologisch van aard zijn. Dwars door culturen heen heeft hij de constanten willen opsporen die de kern vormen van het menselijk bestaan. Op basis van deze analyse heeft hij willen laten zien, welk elementair deel van de menselijke werkelijkheid door het westerse denken is buitengesloten. Het lachen dat veelvuldig uit Bataille's apocriefe onderwereld opwelt, is daarom ook zeker een schaterlachen om de ridicule dwaalwegen en dwaze capriolen van onze wetenschappelijke en filosofische tradities. Tegelijk moet echter worden gezegd dat Bataille's lach nooit betrokken is op de ander - Nietzsche's cynisme is in zijn bizarre wereld bepaald geen glanzende carrière beschoren.

III.2 Gespletenheid

In zijn antropologie werkt Bataille het idee uit, dat de menselijke werkelijkheid gespleten is (21). Dit dualisme kan aan de hand van naar verschillende werkelijkheidsdomeinen verwijzende, maar uiteindelijk met elkaar samen vallende begrippen worden getypeerd. Bataille's theorieën bevatten telkens een economisch, een religieus en een rationeel moment.

Vanuit een economische optiek plaatst Bataille de 'homo faber' tegenover de 'homo ludens' (22). De 'homo faber', de 'werkende mens' beijvert zich

21 Voor mijn uiteenzetting over Bataille ben ik niet alleen te rade gegaan bij Sasso, maar ook bij Ger Groot, 'De spreidstand van het zijn. Geslachtelijkheid en ontologie bij Georges Bataille en Derrida', een opstel dat te vinden is in de bundel *Bataille. Kunst, geweld en erotiek als grenservaring*. Red. Ineke van den Burg en Debora Meijers. Amsterdam (SUA), 1987. Voorts heb ik gebruikt 'Georges Bataille, een filosoof tussen droom en daad', een overzichtsartikel van de hand van Jan Versteeg, dat verscheen in het Bataille-nummer van *De Revisor*, 1985/2. Overigens heb ik getracht citaten van Bataille zoveel mogelijk in het Nederlands weer te geven.

22 Cf. Sasso, op. cit., p. 70 ff. De term 'homo ludens' heeft Bataille van Huizinga over-

voor het instandhouden van de soort, voor het verduurzamen van het maatschappelijk organisme. In zijn handelen laat hij zich leiden door het nuttigheidsbeginsel, alles draait om het vergaren en bewaren. Bovendien zijn zijn activiteiten altijd toekomstgericht, hij is nooit 'klaar', de uiteindelijke voltooiing van de gestelde doelen kan slechts in een schemerig punt van de toekomst gerealiseerd worden. Deze op het economisch gewin gefixeerde 'économie restreinte' staat diametraal tegenover een 'économie générale', waarvan juist verlies en verspilling de sleutelbegrippen vormen. Voorbeelden van een prijsgeve van de 'beperkte economie' aan de 'algemene economie' vinden we in de erotiek en in allerhande offerrituelen.

Deze tweedeling correspondeert met het religieuze begrippenpaar sacraal-profaan (23). De profane sfeer is geheel en al ingericht op het maximaliseren van de beheersbaarheid van de ons omringende wereld. In de sacrale sfeer daarentegen verliest de mens zijn grip op een coherente, begrijpelijke werkelijkheid en wordt hij geconfronteerd met een wereld die hem overstijgt en overweldigt. In het domein van het sacrale opent en toont zich 'le fond des choses', door Bataille (net als Nietzsche) opgevat als een indifferent strijdveld van ongehoorde driften en energieën. In de kern laat het leven zich dus denken als een continu (want vervloeiend, ongedifferentieerd) en heterogeen (want onkenbaar, iedere beschrijving tartend) gegeven.

Om nu te voorkomen dat de maatschappelijke orde ontwricht wordt door een mens die zich ongelimiteerd wil uitleveren aan verspilling, extase en destructie, zijn er velerlei verboden geïntroduceerd die tot functie hebben dit subversieve werkelijkheidsdomein te taboeïseren. Nu is Bataille niet van mening dat al deze verbodsbepalingen de sacrale sfeer volledig uitbannen. Integendeel, "de overtreding is niet de ontkenning van het verbod, maar de overschrijding en completering ervan", zoals hij in *L'Erotisme* vaststelt (24). Het schenden van een verbod betekent m.a.w. niet dat we het mysterieuze en beladene, dat ieder verbod onvermijdelijk aanleeft, opheffen en doen verdwijnen, nee, het betekent dat we in de overtreding het sacrale, dat altijd het stempel van het onoirbare en buitensporige draagt, juist in alle hevigheid ontmoeten (daarom spreekt Bataille van overschrijding). Deze ma-

genomen, een auteur aan wie hij ook een artikel heeft gewijd.

- 23 Cf. Sasso, op. cit., 71 ff. Wat Bataille's relatie tot het religieuze betreft: voor hem behoort religie, in de breedste zin gedefinieerd als een willen spreken over God, zeker tot de sfeer van het sacrale. Hij verzet zich echter met klem tegen een religiositeit zoals die door de reguliere kerk - die het volgens Bataille op een accoordje heeft gegooid met de profane orde - uitgedragen wordt. Hij identificeert zich veeleer met de oorspronkelijke, i.e. extatische rol die de religie vervuld heeft, waarbij God niet ervaren werd als een aanwezigheid, maar juist als een afwezigheid, een afwezigheid die ons angst inboezemt en verwart. Zie hierover een artikel van Laurens ten Kate, 'Over Georges Bataille. Het schrijven verliefd, het schrijven verspild', in *Krisis* 20 (1980), pp. 8-9.
- 24 Het voorwoord van *L'Erotisme* werd vertaald door Jan Versteeg en werd opgenomen in het reeds genoemde Revisor-nummer. Hier p. 65.

nifestatie van het sacrale in de transgressie bevestigt enerzijds voor de profane orde de juistheid van het instellen van het gebod (daarom spreekt Bataille van completering), maar laat anderzijds zien dat de profane orde zelf al verwijst naar het gebied dat zij niet wil erkennen en aanvaarden.

III.3 Hegel en het absolute weten

Bataille brengt de gespletenheid waarover ik het hierboven had ook nog op een andere manier in kaart. Zijn kritiek op de rationaliteit van de westerse mens culmineert in wat we een deconstructie mogen noemen van het systeemdenken van Hegel, waarbij hij duidelijk maakt dat het denkbare altijd het ondenkbare in zich draagt.

Het gehele wetenschappelijke en filosofische discours is, zo meent Bataille, gebaseerd op en gespiegeld aan de profane orde (25). Precies zoals in het profane domein het geval is, is ook de discursieve taal en het rationele denken steeds onderworpen aan en gericht op een totaliteit die zich alleen in de toekomst kan realiseren. Nooit heeft een afzonderlijke bewering genoeg aan zichzelf, maar verwijst altijd over zichzelf heen naar die totaliteit, de gedachte waaraan de mens niet in staat is zich te onttrekken. Deze tendens heeft zijn hoogtepunt gevonden in het denken van Hegel, waarin geen enkele bewering ontsnapt aan de beweging die dit denken doortrekt en waarin ieder element wordt opgeofferd aan de beoogde eindterm: 'le savoir absolu', het absolute weten.

In *L'expérience intérieure* ontwikkelt Bataille twee fundamentele punten van kritiek op Hegel. De eerste contradictie die hij aanwijst is deze: wanneer het absolute weten de pretentie heeft al het kenbare in zijn dialectische beweging te kunnen insluiten, dan moet het ook weet hebben van de grenzen van het kenbare. Het bestaan van die grenzen impliceert echter dat er 'iets' moet zijn dat dit denken ontglipt. Daarom kan Bataille stellen dat de notie van het absolute weten zichzelf ondermijnt: "le savoir absolu, circulaire est non-savoir définitif" (26).

Een tweede kwestie die Bataille het Hegeliaanse denken voorhoudt, is dat het het antwoord schuldig moet blijven op de vraag, waarom de mens moet weten wat hij weet, waarom een absoluut weten een noodzaak is. Dát de dingen zo zijn als ze zijn is een raadsel, dat ook het absolute weten niet vermag op te lossen. En dit brengt Bataille tot de slotsom: "(...)het absolute

25 Cf. Sasso, op. cit., pp. 70 ff. Vóór zijn bespreking van het absolute weten heeft Sasso al twee andere functies van 'le savoir' aangegeven, te weten 1. het (be)grijpbaar maken van de wereld, en 2. het ordenen en onderwerpen van de wereld. De laatste functie impliceert tevens dat de mens, als ordenend subject, zelf een (geordend) object wordt, een ding onder de dingen.

26 Georges batailles, *Oeuvres complètes*. Parijs: Gallimard, vanaf 1970 (voortaan afgekort als Oc). Hier Oc.VI, p. 127.

weten, toppunt van begrijpelijkheid en helderheid, werpt ons terug in de meest diepe nacht" ... (27).

III.4 Heterologie (a)

In Bataille's analyse heeft het menselijk kennen zich losgemaakt van de sacrale sfeer, waarnaar deze 'meest diepe nacht' verwijst. Wetenschap en filosofie zijn een eigen leven gaan leiden, of misschien kunnen we beter zeggen, dat ze ons leven zijn gaan leiden. We kunnen ons namelijk niet meer onttrekken aan de neiging om de interpretaties/constructies waarmee we het leven beheersbaar hebben gemaakt als 'waar' te beschouwen. Als kennende wezens laten we ons steeds weer door deze chimaera verleiden - Bataille's epistemologische positie laat zich hier zeer wel vergelijken met die van Nietzsche. Net als laatstgenoemde vermoedt Bataille achter de verhullende gestes van 'de' waarheid een realiteit, die een welhaast dodelijke dreiging inhoudt voor het beheerste en afgebakende subject.

Het is deze, door wetenschap en filosofie miskende realiteit die Bataille in zijn geschriften aanwezig wil stellen. Want, zegt hij, "zonder het heilige ontvalt de mens (...) de volheid van het zijn, hij zou niets dan een incompleet mens zijn" (28). Deze volheid te willen tonen, is echter een paradoxaal streven. Wat Bataille wil is het onzegbare onder woorden brengen, schrijven over een realiteit die juist iedere begrippelijkheid tart. Deze paradoxaliteit heeft hij willen neerleggen in het begrip 'hétérologie'.

Heterologie laat zich op negatieve wijze definiëren als een denken dat zich rekenschap geeft van het 'uitschot' van het weten, 'les déchets du savoir' (29). In zijn gedichten, zijn (erotische) romans, zijn theoretiserende studies en zijn wijsgerig werk, maar ook in zijn dagelijks leven heeft Bataille steeds een opening gezocht naar de sacraliteit, naar het volstrekt heterogene, het volstrekt andere, dat in de wetenschappelijke en filosofische praktijk geheel verontachtzaamd is. Dat Bataille de heterologie niet presenteert als een in principe voltooibaar plan voor een alternatieve vorm van wetenschap zal niemand verbazen. Heterologie wil een tastende dialoog zijn met 'ce qui est tout autre', een onzeker zoeken op "het merkwaardige snijpunt van zijnsvormen", waarin steeds opnieuw de overschrijding wordt gezocht, die "een opening moet forceren naar het onbegrensde", om met Foucault te spreken (30). Daarom is Bataille's wijze van schrijven dikwijls onaf, fragmentarisch en ambigu: het heterogene openbaart zich noch in de taal, noch daarbuiten. Het dient zich aan in een schemergebied tussen denken en niet-denken,

27 Op. cit., p. 128.

28 Geciteerd door Sasso, op. cit., 28.6 p. 74.

29 Oc., VI, p. 61. In de allernieuwste Van Dale wordt 'déchets' omschreven als 1. afval, snipper, puin, brokstuk; 2. uitschot (in de zin van mislukkeling).

30 Foucault, op. cit., p. 126.

'savoir' en 'non-savoir'.

III.5 Heterologie (b)

Bloed, braaksel, orgiën, castraties, dans, sperma, extase, uitwerpselen, haar, tranen, kadavers, tempelprostitutie, trance, magie, ascetisme, masturbatie ... hoe is de filosofische traditie nu daadwerkelijk met deze, alle door Bataille als scatologisch gebrandmerkte zaken in het reine gekomen? Hoe is het irrationele in zijn overweldigende rijkdom aan verschijningsvormen uit het reguliere denken weggezuiverd?

Robert Sasso geeft in *Georges Bataille: le système du non-savoir* een fraai voorbeeld uit de antieke wijsbegeerte. In *Parmenides* van Plato wordt Socrates de vraag voorgelegd, hoe hij de onsmakelijkheden waarvan ik zojuist enkele heb opgesomd, wenst te waarderen. Socrates antwoordt dat hij het bestaan van deze 'déchets' weliswaar erkent, maar dat zij naar zijn mening geen staat kunnen maken op een essentie, dat hun m.a.w. geen authenticiteit Zijn toekomt. Met deze list weet Socrates de wereld van het Goede, Ware en Schone te vrijwaren van het onoirbare en buitensporige.

En zo is het volgens Bataille 2500 jaar lang niet anders geweest. De stadsreinigingsdiensten van de speculatieve metafysica's hebben orde op zaken weten te houden. Waar de werkelijkheid gemeten naar haar duistere aspecten gekenmerkt wordt door een principiële oneindigheid, daar heeft het westerse denken er zorg voor gedragen haar terug te brengen tot een eindige, dus kenbare totaliteit. En weer vormt het denken van Hegel wat dit betreft een ominous hoogtepunt. Onder de hoogtezon van het absolute weten zijn de onplezierige aandoeningen van het irrationele resoluut weggebrand ...

De mens weet slechts van God, voor zover God in de mens van zichzelf weet; dit weten is het zelfbewustzijn van God, maar eveneens een weten van Hem van de mens, en dit weten van God van de mens is het weten van de mens van God (...) (31).

Met deze naadloze correspondentie tussen mens en God is het domein van de sacraliteit welhaast spoorloos uit ons bewustzijn gewist (32). Het pan-logische karakter van Hegels filosofie viert hier zijn triomfen, en wel in die mate dat sprake is van een "doctrinair rationalisme, dat het wezen van het irrationele totaal miskent" (33). De gedachte dat de wereld samenvalt met en gedragen wordt door een volmaakt rationele en volkomen transparante orde, wordt in de experimentele filosofie van Bataille radikaal ontkend. Hij wil

31 Geciteerd door Franz Wiedmann, *Hegel*. Baarn: Het Wereldvenster, 1976. Hier p. 91.

32 Zie noot 21.

33 Glockner, op. cit., p. 91.

juist iedere orde en ieder ordelijk denken naar zijn grenzen voeren en binnenstebuiten keren. Bataille brengt zijn guerilla tegen de reguliere filosofische strijdmachten aldus onder woorden:

Ik zou graag op agressieve wijze het verband willen onderstrepen tussen het denken en de verschrikking (l'horreur'). Wanneer het verband ontbreekt met een verpletterende angst, met een uitgeschreeuwd afgrijzen, dan lijkt het denken me naast de wereld te staan, naast het Zijn dat het uitdrukt. Het verschuilt zich volgens mij voor het besef van een verschrikkelijke situatie (34).

III.6 De soevereine ervaring

'Een verschrikkelijke situatie' ... Bataille kiest soortgelijke bewoordingen wanneer hij in een interview met Madeleine Chapsal gewag maakt van de "verschrikkelijke leegte" die is ingetreden nu Nietzsche de Allerhoogste uit het firmament heeft weggeplukt. Bataille heeft met mystici gemeen, dat hij voortdurend de grenzen wil overschrijden die de profane orde ons dicteert, teneinde met het heilige in contact te treden. Daarbij moet ik aantekenen dat dit heilige geenszins wordt opgevat als een positiviteit, maar als een ongrijpbaar, afgrondelijk '(n)iets'. Om het mysterie van de 'volheid van het Zijn' aan zichzelf te voltrekken, levert Bataille zich uit aan excessieve activiteiten als mystieke trances, seksuele uitpattingen, offerrituelen of het nuttigen van broodjes poep.

Dergelijk 'expériences intérieurs' worden gekenmerkt door een hoge mate van soevereiniteit. In de woorden van Jan Versteeg is het streven naar soevereiniteit

een zoeken naar excessiviteit zonder samenhang of richting, waarbij het onsamenhangende, het toevallige, het onverwachte betekenis krijgen door de poging de totaliteit van mogelijkheden te willen omvatten (35).

In de innerlijke ervaring worden de imperatieven van de profane orde ongedig verklaard. Zij behelst een bewustzijnstoestand die niet verwijst naar enig doel en zich niet verplicht aan enig utiliteitsdenken - haar zin is in haar zelf gelegen. Verleden en toekomst, tijd en ruimte vallen weg in een intens ondergaan van het moment zelf. Overgeleverd aan het indifferente krachtenveld van het continue, heterogene Zijn spat ons ik uiteen in een explosie van sensaties. We verliezen iedere controle over onszelf en de ons omringende wereld, en we moeten die ook verliezen, willen we ons bevrijden van een ver-

34 Oc., VI, p. 367.

35 Jan Versteeg, op. cit., p. 46.

engend en hiërarchiserend machtsdenken. Want de soevereine mens wil niets of niemand aan zich onderwerpen, noch wil hij zelf aan iets of iemand onderworpen zijn.

In de extase opent zich de nachtzijde van de wereld. De extatische mens tuimelt vanuit een coherente, begrijpelijke wereld in "een wereld onverenigbaar met de maatstaven van onze arbeid, altijd onbekend, onbegrijpelijk, ont-wapenend ('désarmant')" (36). Hij maakt, zegt Bataille, verwijzend naar Nietzsche, de ervaring van een sprong (37). Iedere zekerheid moet hij prijsgeven, hij bevindt zich in een naakt en zinloos universum (38). In de welhaast mateloze verwarring die zich in deze sprong van ons meester maakt, dient zich de angst aan (39). Nu zal deze angst, als signaal van een ophanden zijnde vernietiging, ons aansporen terug te keren tot de veilige en welgevoeglijke orde van alledag. Bataille wil echter door deze angst heenbreken teneinde een staat van soevereiniteit te bereiken die het ons mogelijk maakt het meest liederlijke en schandalige te ervaren dat zich aan ons kan openbaren: de wereld van de dood. En uitgerekend de dood vertegenwoordigd voor Bataille de continuïteit van het zijn.

III.7 Over stieren, paarden en het soevereine lachen

Ja, voor mij ligt de kern van alles in de lach. Ik wil u graag vertellen dat ik er het meest trots op ben verwarring gesticht te hebben ... dat wil zeggen dat ik de meest schandalige manier van lachen verbonden heb met het meest diepe religieuze gevoel (40).

Aldus benadrukt Bataille in het al eerder aangehaalde interview met Madeleine Chapsal het belang van het lachen in zijn leven en werk. Voor de extatische mens is het lachen de enig mogelijke attitude tegenover de overweldigende en schrik aanjagende realiteit van de dood. Het is zijn antwoord op de confrontatie met de afgrond van de non-sens, 'l'abîme du non-sens', zoals Sasso het noemt (41). In Bataille's 'joie devant la mort' spreiden we ons uit

36 Oc., VI, p. 314.

37 Vgl. de kleine tekst 'Le rire de Nietzsche'. In: Oc., VI, pp. 307-14. Hier vooral p. 313. Bataille lijkt hier te doelen op de koorddanser uit *Also sprach Zarathustra*. Zie noot 15.

38 Natuurlijk dringt zich hier een vergelijking op met Heideggers begrip 'Geworfenheit': de mens is uitgeleverd aan een wereld die "in seinem Woher und Wohin verhüllt" is. Cf. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1984. Hier p. 135. Bij Heidegger is dit begrip evenwel verbonden aan ons alledaagse 'in-de-wereld-zijn', aan de profane orde dus.

39 Ook bij Heidegger vloeit de angst voort uit het geworpen-zijn: "Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches (...) Im Wovor der Angst wird das 'Nichts' ist es und nirgends' offenbar". Op. cit., p. 186.

40 'Schandalig lachen en diep religieus gevoel. Georges Bataille in gesprek met Madeleine Chapsal'. In: *Revisor* 1985/2. Hier p. 71.

41 Sasso, op. cit., p. 137.

over het volstrekt heterogene veld van de dood, we vallen daarmee samen. Dit is volgens Bataille de reden dat de mens pas in dít lachen werkelijk weet wat het leven is, ook al is het onmogelijk dit 'weten' in begrijpelijke taal onder te brengen (42). De lach krijgt dus de status van een mystieke openbaring en is dáárom van het allergrootste gewicht.

Dit laatste woord is natuurlijk gekozen omdat het zinspeelt op de thematiek van lichtheid en zwaarte, de twee onlosmakelijke kwaliteiten in het lachen van Nietzsche (43). Er bestaat hier een duidelijke overeenkomst tussen beide denkers. Wat de lichtheid aangaat: met een zekere gretigheid pleegt Bataille dit citaat uit *Also sprach Zarathustra* aan te halen: "Und falsch heisse uns jeder Wahrheit bei der es nicht ein Gelächter gab!" (44). Ook Bataille's lachen is namelijk een lachen om de ridicule kretologie van de westerse metafysici, ook in zijn lach wordt het transcendente vernietigd en teruggebracht (teruggebracht?) tot een niets, een afgrond:

Het frisse, ongereserveerde lachen legt het allerverschrikkelijkste open en houdt in dit allerverschrikkelijkste (de dood) een licht gevoel van verwondering in stand (over de drommelse God, godslasteringen of de transcendenties! Het universum is nietig: mijn lachen is daarin de onschuld) (45).

Aan de andere kant kent het lachen van Bataille ook een ongehoorde zwaarte, waar het begrepen wordt als een antwoord op de onophoudelijke vernietiging van het ik die zich in de extase voordoet. De condities waaronder de mens zich overgeeft aan de extase, vergelijkt Bataille met die van een in de arena dolgemaakte stier. Dronken van een pijn die het van kop tot knieën doorkerft, moet het dier zich steeds weer in de leegte storten die de matador met zijn rode lap (denk aan Nietzsche's sluier!) voor hem opent...

(...) hij stort zich in die afgrond, maar maakt daarmee de duisterheid van zijn lachen duidelijk, een lachen dat hij niet anders bereikt dan dronken gemaakt door juist de afgrond die hem doodt (46).

Het duistere van dit lachen is gelegen in de waanzin en razernij die een uitweg zoeken. Het is een duisternis waarop Bataille doelt in een gesprek met o.a. Jean Hyppolite en Gabriel Marcel over de betekenis van het lachen van

42 Cf. *Op.*, IX, p. 214: "Ce que le rire enseigne est qu'à fuir sagement les éléments de mort nous ne visons encore qu'à conserver la vie: tandis qu'entrant la région que la sagesse nous dit de fuir nous la vivons".

43 Ook Sasso stipt beide momenten aan in een vergelijking van het lachen van Nietzsche en Bataille. Zie op. cit., p. 141. Wat betreft *Die fröhliche Wissenschaft* merkt hij op: "La Gaya Scienza, n'est-elle pas l'autre nom du Non-Savoir?". Op. cit., p. 138.

44 *Werke* II, p. 457. Cf. *Op.*, V, p. 96.

45 Geciteerd door Sasso, op. cit., p. 142.

46 *Op.*, II, p. 109.

Nietzsche. Marcel zegt te vermoeden, dat het met het lachen van Nietzsche wel gedaan was, toen hij in Turijn een gemolesteerd paard om de hals viel. Bataille wil hiervan echter niets weten. Integendeel, protesteert hij, "ik geloof, dat hij juist op dát moment lachte" ... (47).

IV.1 Nietzsche en het exces

In het voorgaande heb ik op een fundamentele overeenkomst tussen Nietzsche en Bataille gewezen. Ik wil dit opstel evenwel niet afsluiten alvorens aandacht te hebben besteed aan een al even fundamentele discrepantie. Hiervoor wil ik aanknopen bij een uitspraak van Foucault, een auteur die in het voorgaande al zijdelings ter sprake kwam. In zijn essay *'Over de grensoverschrijding bij Bataille'* merkt hij het volgende op:

De dood van God geeft ons niet aan een positieve en begrensde wereld terug, maar aan een wereld die oplost in de ervaring van de grens, die tot stand komt en teniet wordt gedaan in het exces dat haar overschrijdt (48).

Foucault spreekt hier in de eerste plaats over Bataille, maar dit citaat roept tevens een vraag op aangaande Nietzsche. Uit het voorgaande mag duidelijk zijn geworden in welke richting Bataille's excessiviteit zich heeft ontwikkeld. Maar hoe zit het nu met Nietzsche? Heeft diens dood-verklaring van God geleid tot een soortgelijke hang naar extremen en buitensporigheden?

Deze vraag is naar mijn mening niet eensluidend te beantwoorden. Aan de ene kant is het zo, dat Nietzsche vanuit een fundamentele kritiek op het traditionele waarheidsbegrip de aanzet heeft gegeven tot een denken dat zichzelf voortdurend ondermijnt. En hier ligt natuurlijk de grote overeenkomst met Bataille, die deze positie binnen een mystieke context heeft geradicaliseerd. Maar tegelijk houdt Nietzsche een slag om de arm en vraagt hij zich af, of een dergelijk denken überhaupt mogelijk is - per slot van rekening presenteert hij zijn Uebermensch, de mens die nooit ophoudt 'Uebergang' en 'Untergang' te zijn, nadrukkelijk als een ideaal.

Waar Nietzsche aan de andere kant wel degelijk het exces heeft gezocht én gevonden, is in het naar buiten gerichte verbale geweld dat hij met name in zijn geschriften uit zijn latere periode heeft ontketend. Diens 'blonde Bestie'-romantiek, diens Cesare Borgia-estheticisme, diens roep om 'grosse Politik' ("Züchtung und Vernichtung von Millionen Missratener" en dat soort kreten) - zijn deze niet even zovele voorbeelden van een consequent doorgevoerde strategie om de fatsoensnormen en morele codes van zijn lezerspubliek te tarten? "Ich bin meiner Art nach kriegerisch. Angreifen gehört

47 Oc ., VI, p. 359.

48 Op. cit., p. 126.

zu meinen Instinkten", stelt Nietzsche niet zonder trots in *Ecce Homo* vast (49). En inderdaad zal hij in zijn latere, door een messcherpe retoriek gedragen teksten nooit nalaten de aanval te zoeken en zijn superioriteit en vechtlust te etaleren. Wat dit betreft mogen we Nietzsche beschouwen (dat deed hij zelf trouwens ook) als een zeer trouwe leerling van de antieke cynische school. Het met een beroep op animale drijfveren ondermijnen en belachelijk maken van het normbesef en de waardigheid van je publiek - dáárin ziet Nietzsche, samen met de oude cynici, niets minder dan een deugd, en, minstens zo belangrijk, een onuitputtelijke bron van (intellectueel) vermaak. Zo Nietzsche dus érgens de 'ervaring van de grens' heeft gezocht, dan is het in zijn agressieve, telkens de confrontatie zoekende verbaal-literaire activiteit.

IV.2 Bataille en het irrationele

Het 'boshafte, muntere, koboldige' lachen dat Nietzsche van de oude cynici overneemt, is voor Bataille volstrekt uit den boze. Wanneer Bataille in het al eerder aangehaalde interview met Madeleine Chapsal verklaart dat voor hem de kern van alles in het lachen gelegen is, dan verbindt hij daaraan de uitdrukkelijke voorwaarde

dat het gaat om een lachen om zichzelf en in geen geval om het idee dat men zich van het ondraaglijke kan ontdoen door om een ander te lachen (50).

Het bereiken van een moment van soevereiniteit, het 'non plus ultra' in de beleavingswereld van Bataille, sluit a priori ieder machtsstreven en -denken uit. De extatische mens gehoorzaamt niet aan een 'Wille zur Macht', maar aan een 'volonté de chance', zoals Bataille's herinterpretatie van Nietzsche luidt (51). Alleen wie bereid is zich volledig en compromisloos over te geven aan de wetten van het toeval kan het ondenkbare (Bataille spreekt vaak over 'het onmogelijke') aan zich laten gebeuren.

Het is misschien dankzij dit vermogen tot overgave dat Bataille zich voor de waanzin heeft weten te behoeden. Anders dan Nietzsche is het Bataille gelukt een rationele houding te vinden tegenover het irrationele (52). Bataille begreep dat hij zich enkel van het 'ondraaglijke' kon 'ontdoen' juist door er zich aan over te geven. Een metafysisch noodplan, zoals Nietzsche dat met zijn Ueberschisch-ideaal formuleert, zullen we bij hem niet aantreffen. Wel

49 *Werke* II, p. 1148.

50 *Revisor*, 1985/2, p. 71.

51 Cf. Sasso, op. cit., p. 216.

52 Deze gedachte neem ik over van Ger Groot. Zie zijn artikel over de Nietzsche-receptie in Frankrijk, 'De vele waarheden van een filosofieleraar in een burgerlijke, militaire staat'. In: *De Groene Amsterdammer*, d.d. 24-06-1987.

roept hij de mensheid op de mogelijkheid van extase en exces onder ogen te blijven zien en voeling te houden met het irrationele, daar zij anders geconfronteerd zal worden met excessen die daadwerkelijke slachtoffers zullen eisen (53). (En geëist hebben - Bataille meende in het nationaal-socialisme inderdaad de uiterst kwalijke gevolgen te bespeuren van een maatschappij, die ál te lang de sfeer van de sacraliteit had genegeerd en onderdrukt.)

Nee, het geweld dat Bataille fascineert, behelst een destructieve drang die op het eigen subject gericht wordt. Hij zou zich voor iemand als Diogenes van Sinope (als grondlegger van het antieke cynisme zo ongeveer de Ome Willem van de oudheid), die om zijn eigen schaamte te overwinnen op het marktplein placht te masturberen, interesseren om het geweld dat deze man zichzelf heeft moeten aandoen. Niet, zoals Nietzsche, omdat Diogenes een model levert van een nieuw type mens, dat zijn eigen waarden creëert en niet te beroerd is om zijn medemens die aan den lijve te laten ondervinden.

53 Zie het interview met Chapsal, *Revisor* 1985/2, p. 73.