

NOTEN BIJ EXCURSIES

1 Er wordt gebruik gemaakt van de *Werkausgabe in zwölf Bänden*, uitgegeven bij Suhrkamp. De Romeinse nummers verwijzen naar de afzonderlijke delen. Daarachter is de pagina vermeld. Verder worden met A en B de oorspronkelijke vindplaatsen in de eerste en tweede druk aangegeven.

2 Wohlfart reconstrueert deze overeenstemming vanuit de door Kant in zijn voorkritische geschriften geformuleerde kritiek op Baumgartens gebruik van het begrip 'esthetiek'. (Wohlfart 1982: 47) Hij onderbouwt zijn bewering, dat er tussen de voorkritische en kritische geschriften op dit punt geen breuk bestaat, met een analyse van de notie 'doelmatigheid' (Wohlfahrt 1982: 51). Bij Kant draait het eerder om het tijds- dan het ruimtebegrip. Het primaat van de eerste vinden we in het schematisme-hoofdstuk (III.190; A142/B182). Met de metafoor van de lijn zouden alle aspecten van de tijd gegeven zijn, maar eigenlijk wordt slechts de opeenvolging, geenszins de simultaneïteit benadrukt. Verdere opmerkingen over het laatste aspect zijn zeer ambigue. (III.92; B67, III.125; A176/B218, III.221; A183/B226; zie verder Vaihinger 1924: 394) De accentuering van de opeenvolging hangt samen met de verstandscategorie van de causaliteit: "Das Zugleichsein ist das Reflexionschema der Wechselseitigkeit von Mittel und Zweck, die die innere Zweckmässigkeit des Schönen ausmacht." (Wohlfart 1982: 60) Deze doelmatigheid keert terug in de derde categorie van de relatie: de wisselwerking, die begrepen wordt als een op elkaar betrokken zijn van substantialiteit en causaliteit. Opeenvolging is dan de mogelijksvoorwaarde van de logische bepaling van de reële oorzakelijkheid, terwijl de 'Zeitreflexion' van de gelijktijdigheid een reflectieschema van de innerlijke causaliteit of finaliteit juist de mogelijksvoorwaarde van de esthetische reflectie is. Is de eerste een schema van het verstand, de tweede resideert in de rede. Vervolgens bestaan esthetische reflectie en logische bepaling niet naast elkaar, maar is de eerste de niet bewuste vooronderstelling van de tweede. "d.h. dass die Reflexion auf das Zugleichsein die Voraussetzung der Bestimmung der Zeitfolge ist" (Wohlfart 1982: 64). Hier brengt Wohlfart een notie te berde, die later van groot belang zal blijken te zijn in zowel het werk van Hegel als dat van Nietzsche: der Augenblick. Opeenvolging en gelijktijdigheid vallen samen of beter: veronderstellen elkaar. Het veelvoudige wordt direct in een betekenisgeheel begrepen als het veelvoudige. Zintuiglijkheid en het 'Übersinnliche' schuiven ineen in een ervaring. Wohlfart besluit zijn hoofdstuk als volgt: "Darf man sagen: Sie ist die Erfahrung des sich ständig wiederholenden Ursprungs der Sprache?" (Wohlfart 1982: 64).

3 Er wordt naar de verschillende delen van de Suhrkamp-uitgave *Werke in zwanzig Bänden* verwezen. Teneinde verwarring met de citering van Nietzsche-fragmenten te vermijden, is er voor gekozen aan de Hegel-citaten een H te laten voorafgaan.

4 Of deze zou voort moeten komen uit Hegels poging de specifieke aard van de copula in de verschillende oordeelsvormen van de syllogismen uit te werken. Zie: Düsing 1976: 266-288.

5 Voor Hegel is de Duitse taal de meest adequate taal voor een filosofische gedachte. Onder de vooronderstelling dat "die Denkformen zunächst in der *Sprache* des Menschen herausgesetzt und niedergelegt (sind)" komt hij tot de stelling, dat qua structuur "die deutsche Sprache dann viele Vorzüge vor den anderen modernen Sprachen (hat). Sogar sind manche ihrer Wörter von der weiteren Eigenheit, verschiedene Bedeutungen nicht nur, sondern entgegengesetzte zu haben, so daß darin selbst ein spekulativer Geist der Sprache nicht zu verkennen ist" (H5.20). Toen Hegel in Leiden naar een professoraat solliciteerde, wilde hij op deze gronden bedingen dat hij in het Duits zou mogen doceren. Door haar mediale functie is de taal zowel voor Kant als voor Hegel een transparant medium dat haar eigen verdwijning nastreeft: "Wer dagegen einer Sprache mächtig ist und zugleich andere Sprachen in Vergleichung mit ihr kennt (...) kann durch die Grammatik hindurch den Ausdruck des Geistes überhaupt, die Logik, erkennen" (H5.53) Rüdiger Bubner wijst er in zijn *Dialektik als Topik* (1990) op dat "Hegel freilich erst ganz spät ein Bekenntnis zum Geist der Sprache abgelegt (hat)" (103), waarna hij de *Logik* typeert "wie den Versuch, umfassend zu klären, was wir auf der Basis unserer Sprache überhaupt denken können" (105).

6 Karlfried Graf Dürckheim, *Überweltliches Leben in der Welt. Der Sinn der Mündigkeit*. Otto Wilhelm Barth Verlag, Weilheim/Obb. 1968.

7 Deze stelling wordt verdedigd door Willem J.F. van der Kuylen in zijn artikel "Een metafysica van strijd. Logische en reële repugnantie in het vroegere werk van Kant". De Kant-bespreking in deze excursie steunt deels op Van der Kuylen's analyse. Ik meen dat dit gerechtvaardigd is, omdat het hier om een excursie gaat waarin slechts een facet van Nietzsches visie op de werkelijkheid wordt toegelicht, waaraan uiteindelijk voor de verdere verloop van mijn betoog geen beslissende consequenties worden verbonden.

8 Toch moet, zolang het om het kennen gaat, een 'tweewereldentheorie' worden afgewezen: het fenomenale en het noumenale zijn twee systematische aspecten van een en dezelfde wereld. Maar hoe die wereld in de antinomie wordt betrokken, is vooralsnog onduidelijk. Dit hangt samen met de problematische status van het Ding-an-sich. Dit zal later door Hegel worden aangegrepen om Kants dualisme te overwinnen.

9 Newton weigert voorbij zijn mathematisch formalisme waarin de berekenbaarheid centraal staat, te speculeren over dieperliggende mechanismen. Hij beperkt zich tot een *hypothesis non fingo*. Het krachtbegrip blijft bij hem dan ook een diffuse term. Dit neemt overigens niet weg dat hij deze lacune in zijn officiële weergave door allerlei onderzoeken op het gebied van de alchemie probeert op te vullen. Zijn correspondentie in geheimtaal met alchemistische genootschappen zijn daar een bewijs voor. Leibniz heeft geprobeerd de aantrekkingskracht filosofisch te funderen. Dit leidde merkwaardig genoeg door een regressus ad infinitum in de redenering van de deeltjes die elkaar beïnvloeden tot zijn these dat kracht in het geheel niet bestaat en dat alle deeltjes - de monaden - afzonderlijk een kosmos in zich zijn die door een gepre-estabiliseerde harmonie slechts de schijn van wederzijdse inwerking wekken.

10 Zie verder: Karl J. Fink, "Actio in distans, repulsion, attraction. The Origin of an Eighteenth Century Fiction" in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXV (1981), pp. 69-87. Fink verbindt het fictiebegrip expliciet aan dit verschijnsel: "The use of *actio in distans* in scientific discourse operated as a fiction, for such concepts never fully capture the reality of events which are directly observed, much less describe hypothetical mediums and non-material forces. It is the goal of this study to trace a scheme of abstractions through the eighteenth century which were often predicated on the truth of a particular concept whose tangible existence has never been and perhaps never will be verified." (Fink 1981: 71)

11 Het ligt voor de hand dat Kant het in 1758 door de servo-kroaat Roger Boscovich gepubliceerde *Philosophia Naturalis* heeft verwerkt, waarin Newtons gravitatiekracht zo wordt doordacht dat er een tweede kracht, namelijk afstoting vereist is. Boscovich is de ontwerper van de veldtheorie waarin niet meer zoals bij Newton vanuit massa's of massapunten wordt geredeneerd, maar de aantrekkingskracht als een veld met 'Punkta' wordt opgevat. De actio in distans is de werking die dergelijke punten op elkaar kunnen uitoefenen.

12 Al naar gelang de aard van de antinomie kan het contrariteit of sub-contrariteit ([a&b]&[-a&-b]) inhouden, respectievelijk als er teveel of te weinig wordt beweerd, kortom, van overbepaling of onderbepaling sprake is. Voor de mathematische antinomieën geldt het eerste, voor de dynamische het tweede. Deze termen slaan overigens op het betekenisgehalte van de predikaten.

13 In zijn proefschrift *The Antinomy of Thought. Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects* probeert Jan Bransen naar aanleiding van het werk van Salomon Maimon aan te tonen dat de verhouding tussen dingen en begrippen principieel aporetisch is. Deze aporie kleeft niet deze verhouding als zodanig, evenmin zoals Kant beweert, de werking van onze rede aan, maar de wijze waarop wij ons rekenschap geven van deze relatie: "because every intuition and every concept can be considered a representation, but the former one only has real objects, that are not possible, and the latter one only has possible objects, that are not real. For us, finite beings, never the twain will meet. Hence, an account of thinking will turn out to be a defense of the *Antinomy of Thought*" (Bransen 1989: 93).

14 In *Nietzsche's Philosophy of Art* (1992) werpt Julian Young de volgende hypothese op: "I want to propose the hypothesis that somewhere between 1872 and 1878 Nietzsche reevaluated his assessment of

Noten bij excursies

science as unable to conceive of the world in the terms appropriate to its Heraclitean reality. What adds support to this hypothesis is that we know that though, through F.A. Lange's *History of Materialism*, Nietzsche had some acquaintance with the history and contemporary state of natural science as early as the 1860s, it was not until 1872 that he began his serious study of Roger Boscovich's *Philosophia Naturalis*, the work that convinced him (...) that *from a strictly scientific and not merely philosophical viewpoint* there are no 'things'"(Young 1992: 62/3).

15 Longinus, *Over het Verhevene* (1980).

16 Zie: Aristoteles, *Poetica* (1988).

17 Deze observatie dient echter niet te psychologisch begrepen te worden, ook al gebruikt Kant termen als 'subjectief'. Kants analyse beweegt zich op een zogenaamd 'transcendentiaal niveau' hetgeen zoveel betekent als de doordenking van de mogelijkheidsvoorwaarden waaronder de rationele mens zich over het esthetische toch universeel geldende oordelen kan vormen. Daarom zijn de paragrafen over het verhevene in deze tekst zo merkwaardig. Op de een of andere manier weet Kant zich geen raad met het gevoel voor het verhevene. Hij kan het niet systematisch in zijn analyse inpassen en toch meent hij, dat het zo'n fundamenteel verschijnsel is dat hij het moet behandelen. Zie: *Kritik der Urteilskraft* B 74/A 73 t/m B 130-1/A 129; X.164-207.

18 De enting van beide grafische beelden levert een cirkel op (0) die doorkruist wordt door een opgaande lijn (/). De suggestie van een lege verzameling levert een geheel nieuw denkexperiment op. We kunnen echter de kromming van de lijn ook als een asymptoot opvatten wat weer iets zegt over de oneindigheid die daarmee wordt uitgedrukt. Hoewel dit vanzelfsprekend slechts speelse connotaties zijn, is het toch de moeite waard om termen als 'tautologie' of 'cirkelredenering' of een uitdrukking als 'regressus ad infinitum' als de enige alternatieven voor de doordenking van de coherentie van een systeem tegen het licht van Kants opmerking te doordenken.

19 Dat Hegel het accent op de dichtkunst als "die Poëzie der Vorstellung, die durch das Wort sich äußert"(13.480) legt, heeft te maken met zijn inzicht dat het meest abstracte, transparante medium de taal is. De overgang naar de filosofie via de voorstellingswijzen van de religie, wordt daardoor aannemelijker. Dit getuigt eens te meer van het feit dat voor Hegel de taal nog een onproblematisch karakter heeft. Of zoals Taylor het formuleert: "Poetry is the highest form, where art is ready to go over into representation. The medium of poetry is language. Now when language ultimately attains to descriptive clarity, its properties as a physical medium cease to be important. (...) The sensuous properties of our medium are no longer relevant, and we have transcended the domain of art."(Taylor 1975/1989: 479)

20 Het gaat in deze passage om twee vormen van 'Entzweien'. De eerste staat voor een bepaalde negatie, de tweede voor de negativiteit als de negatie van de door de eerste negatie ontstane tegenspraak, die als zodanig genegeerd wordt. Tezamen vormen ze dat wat Hegel als het 'Unendliche' aanduidt.

21 We moeten hier echter wel voorzichtig zijn. Hegel gebruikt de term 'Genuß' vaak in de zin van consumeren van produkten van de arbeid. Zie bijvoorbeeld: H3.175.

22 Als er in het vervolg sprake is van negatie, dient hierbij niet te worden gedacht aan de moderne logische negatie-operator, maar aan de complementariteits-operatie in de Boole-algebra, resp. het Venn-diagram.

23 Bij Spinoza, waar de voor Kant belangrijke relatie tussen privatie en 'Gedankending' wordt uiteengezet, heet het: "Beroving [privatio] is niet de daad van het beroven, maar slechts een simpel niet-hebben zonder meer, hetgeen op zichzelf niets is, want het is slechts een manier van denken, een gedachtending dat wij vormen, wanneer wij dingen met elkaar vergelijken."(Brief 21 in: Spinoza, *Briefwisseling* (1977/1992), p. 188) Spinoza vergelijkt het ontbreken van zicht bij een blinde met het ontbreken van zicht bij een steen en concludeert: "Het niet zien van een steen is een ontkenning [negatio] zonder meer. (...) Welnu, dan is beroving [privatio] dus niets anders dan het ontkennen van iets dat naar ons oordeel tot de natuur van een zaak behoort, en ontkenning [negatio] is niets anders dan het ontkennen van iets, omdat het niet tot de natuur van een zaak behoort".(188/9) 'Beraubung' is de vertaling van het aristotelische 'steresis'.

- 24 Zie: Dieter Henrich, "Formen der Negation in Hegels Logik" in: *Hegel-Jahrbuch 1974*. Wilhelm R. Beyer (Hrsg.), Pahl-Rugenstein Verlag, Keulen 1975, pp. 245-256. Bij Henrich vindt een taal-filosofische poging tot verheldering van Hegels *Wissenschaft der Logik* plaats die verwantschap vertoont met de wijze waarop dit bij Bubner gebeurt. Zie verder: excursie 2.3 noot 5.
- 25 Deze terminologie wordt op een drietal manieren gebruikt: het Andere, de Ander en de Andere. Ik prefereer de laatste vorm. Hegel struikelt zelf regelmatig over beide termen. Soms leidt dat tot verwarring, zoals in de passage: "Ebenso muß jedes auf den Tod des Anderen gehen, wie es sein Leben daransetzt; denn das Andere gilt ihm nicht mehr als es selbst"(H3.149), waarover Van Dooren in zijn vertaling van een groot aantal delen van de *Phänomenologie* in een noot opmerkt: "Al schrijft Hegel 'het' andere, hij zal toch wel 'de' ander bedoelen". Hegel, *Fenomenologie van de geest* (1981/1992), p. 190.
- 26 Hoewel het nu volgende niet direkt bij Nietzsche te vinden is, kan het wel degelijk een nieuw licht op zijn overdenkingen van de zinloosheid werpen. Het Franse 'sens', het duitse 'Sinn' en het daarvan afgeleide 'zin' betekent naast de bekende betekenis van 'betekenis' ook 'richting'. Hieruit kan worden afgeleid dat zingeving een spatio-temporele implicatie heeft: door de zingeving wordt tevens de richting aangegeven, waarin men zich dient te bewegen. De Franse etymologie geeft deze betekenis expliciet aan. Rond 1080 komen de volgende uitdrukkingen voor, die geworteld zijn in het Latijn 'sensus': "fait de sentir, organe des sens, sensation, manière de sentir, de voir, de penser, etc.". In de betekenis van 'direction' verschijnt in de 12e eeuw in uitdrukkingen als "mal sens, en tuz sens" en betekent het letterlijk: "direction dans laquelle on marche". Het is ontleend aan het oorspronkelijke Duitse woord SEN 'chemin, direction'. Het Duitse woord komt waarschijnlijk ook van het latijnse SENSUS. Zie: O.Bloch en W. von Wartburg, *Dictionnaire etymologique de la langue française* (1932/1975(6)), p. 40/284. Zingeving impliceert dus tevens een ruimtelijke en tijdsoriëntatie. In afgeleide zin produceert 'zin' doeldan wel planmatigheid. Zin richt het handelen, het geeft richting aan een willekeurige beweging, centreert een veelheid van handelingen die aanvankelijk doelloos en stuurloos werden 'uitgevoerd'. Maar door wie? Pas in een zingevingsproces ontstaat door de zin een centrum van waaruit bewegingen als doelgerichte handelingen kunnen worden begrepen. Of dit tijdens het proces zelf gebeurt, is de vraag. Misschien is er veeleer sprake van een achteraf bewust worden van de richting en het doel.
- 27 Maurice Blanchot, *L'entretien infini* (1969).
- 28 Zie: Simon 1981: 203-224. Ook redigeerde hij samen met Mihailo Djuric een bundel in de reeks "Nietzsche in der Diskussion": *Zur Aktualität Nietzsches* (1984).
- 29 Josef Simon, "'Zeit in Gedanken erfaßt". Ik hanteer hier de voorlopige nummering van de pagina's van de tekst van deze in 1994 gehouden lezing: pp. 1-11. Deze zal waarschijnlijk eind 1996 in het *Hegel-Jahrbuch* verschijnen.
- 30 Ik verwijs hier naar de *Oeuvres Complètes* die tussen 1970 en 1988 in twaalf delen bij Gallimard in Parijs zijn uitgegeven.
- 31 De eerder gedane suggestie als zou het hier om ervaring gaan die in bijvoorbeeld het zenboeddhisme centraal staat, dringt zich weer op, niet in het minst omdat Bataille zelf regelmatig naar al deze oosterse praktijken verwijst. Zie: Oosterling 1989: 174 (hfdst.8, noot 13). Zie ook: X.194.
- 32 Roland Barthes wijst hier eveneens op in zijn *L'empire des signes* als hij, sprekend over Zen-koan opmerkt, dat het er niet om gaat "de le resoudre, comme s'il avait un sens, non même de percevoir son absurdité (qui est encore un sens), mais de le remarquer 'jusqu'à ce que la dente tombe'"(Barthes 1970: 97) Wellicht is het dit 'herkauwen' geweest waarop Nietzsche de lezer aan het begin van zijn *Zur Genealogie der Moral* heeft willen wijzen.
- 33 Zie verder: Laurens ten Kate, *De lege plaats. Revoltes tegen het instrumentele leven in Bataille's atheologie* (1994), pp. 508-510.
- 34 De tekst 'La Souveraineté' is niet in de verzamelde werken verschenen, maar wel vertaald in het Duits. Vandaar dat ik hem (voorlopig) vanuit deze tekst in eigen vertaling uit een Duitse vertaling overneem.
- 35 Ook elders in *Les larmes d'Éros* (1961) komen dergelijke zinsneden voor. Zo opent de paragraaf,

Noten bij excursies

waarin Bataille de breuk tussen de premoderne en moderne wereld tematiseert met de zin: "Nous le savons, nous n'avons d'autre issue que la conscience. Ce livre-ci, pour l'auteur, n'a qu'un sens: *il ouvre à la conscience de soi!*" (X.620). Voor iemand die de ervaring als sluitstuk van het denken inzet, is deze moderne grondregel, die bij Kant in zijn kritieken en bij Hegel in zijn *Wissenschaft der Logik* wordt gerealiseerd, wel zeer misplaatst. Toch is het 'ontsluiten' van het zelfbewustzijn ook op een andere manier op te vatten: als een deblokken, een openen naar de extase, die niet zozeer buiten als wel in de opperste voltrekking van de zelfreflexiviteit plaatsvindt. Deze vreemde verdubbeling komen we in methodisch opzicht door heel het werk tegen.

36 Zie verder: Ten Kate 1994: 40-46/ 500-506.

37 In hoofdstuk 9 zal ik uitgebreid ingaan op Habermas' kritiek op Derrida juist ten aanzien van deze verholene mystiek.

38 Dat Derrida diepgaand door Bataille is beïnvloed, blijkt nog uit de titel van de lezing die hij in 1992 zelf onder het motto "Le Passage des frontières: Autour du travail de Jacques Derrida" voordraagt op het aan zijn gehele oeuvre gewijde colloquium in Cerisy-la-Salle nog steeds bataillaanse elementen in zich bergt: *Apories. Mourir - s'attendre aux "limites de la vérité"*.

39 Habermas heeft in *Nachmetaphysisches Denken* (1988) een kort overzicht van de thematiek van het ene en het vele, annex het oneindige en het eindige. Daarin merkt hij over de problematiek van de materie op: "Muß nicht daß, worin sich die Ideen einbilden und woran sie zu bloßen Phänomenen erblassen sollen, als ein zum Intelligibelen *gegenläufiges* Prinzip gedacht werden - nicht nur als Privation, als Rückstand, der nach Abzug alles bestimmten Seins und alles Guten übrigbleibt, sondern als eine aktive Kraft der Negation, die die Welt des Scheins und des Bösen erst erzeugt?" (Habermas 1988: 161) Hij meent dat in de kritiek op het idealisme de materie op allerlei manieren wordt aangegrepen, maar wijst, ondanks zijn 'vertrouwdheid' met Batailles werk alleen op het pessimistisch materialisme van Horkheimer en het optimistisch materialisme van Bloch.

40 Ik heb dit reeds opgemerkt in hoofdstuk 4. Daar werd God of de oneindigheid als een functie van zijn bemiddelingen gepresenteerd.

41 Zie: Frits Staal, "De zinloosheid van het ritueel" in: *Over zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap* (1986).

42 Hier worden slechts summier de sociaal-politieke implicaties besproken. Deze zijn uitgebreid behandeld in een bespreking van Batailles filosofie in: Oosterling 1989.

43 De economie van het universum staat in dit stadium van Batailles begrippenvorming nog gelijk aan de latere beperkte economie. Zij dient niet verward te worden met de algemene economie die door de verspilling wordt geconstitueerd.

44 Zie verder: Denis Hollier, *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille* (1974), met name hoofdstuk 3, de paragraaf 'La tache aveugle', pp. 180-185.

45 Zie voor een verdere uitwerking: Oosterling 1987.

46 In Derrida's eigen denken zal deze verdubbeling van het verschil (of beter: het versgil) tenslotte weer in een term geïnvesteerd worden: 'différance', waarvan de zelfopheffing het constitutieve kenmerk is. Dat het hier niet om een begrip, zelfs niet om een woord, maar voor alles om een geschreven teken gaat, maakt hij duidelijk in de toevoeging: "La différence dont parle Saussure n'est donc elle-même ni un concept ni un mot parmi d'autres. On peut dire cela a fortiori de la différence" (Derrida 1972a: 11/12). Het is hoogstens een inschrijving in de taal, een grafisme.

47 In *De opstand van het lichaam* heb ik geprobeerd deze verdubbeling door middel van een visuele analogie duidelijk te maken: het schilderij 'L'Español' van Dali (Oosterling 1989: 118). De paranoia-kritische methode, die Dali hanteert en die hij grotendeels vanuit het freudiaanse gedachtegoed heeft ontwikkeld, is ook in Batailles proza aanwezig. Nietzsche's genealogie kent ook een dergelijk procédé, dat hij in de opmerking dat je jezelf voortdurend onder verdenking moet stellen verwoordt. Zo schrijft hij onder andere een artikel over het schilderij 'Le jeu lugubre' van Dali. Een titel die als kenschets van zijn eigen denken niet zou misstaan.

48 Ook in zijn 'kunsthistorische' werken, zoals *Lascaux ou la naissance de l'art* (1955) wordt dit

verdubbelingsmechanisme gebruikt. De titel zinspeelt daar al indirect op: de term 'geboorte' heeft allerlei connotaties die zij deelt met het nietzscheaanse begrip 'herkomst'. Steven Ungar wijst daar in zijn recente artikel "Phantom Lascaux: Origin of the Work of Art" eveneens op. Naast de door Hegel in zijn *Wissenschaft der Logik* aangesneden thematiek van de Anfang speelt hier Nietzsche's Herkomst een rol. (Zie daartoe: Foucault 1994: II.137) Ungars bewoordingen getuigen onmiskenbaar van de verdubbeling: "Where (when? how?) does the beginning begin? Batailles *Lascaux or the Birth of Art* begins by transposing the question of art's origin to a second degree in order to consider the origin of origin" (Stoekl 1990: 249).

49 Jacques Lacan, "Petit discours à l'O.R.T.F.", in: *Recherches* 3/4 (1966), p. 7.

50 Zie: J. Lacan, "L'instance de lettre dans l'inconscient" in: *Écrits I* (1966), p. 269.

51 Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture* (1953).

52 Regelmatig wordt in deze tekst expliciet op het werk van bataille ingegaan.

53 Elders werpt hij, tot verbazing van Habermas (Couzens Hoy 1986: 104) zelfs de gedachte op of hier wellicht een inzet is te vinden - in de lijn van Hegel, Nietzsche en Weber tot Horkheimer en Adorno (Raulet 1983: 205) - die meer verwant is aan zijn denken dan het postmoderne denken waarover Raulet hem vragen stelt. Met het oog op het fenomeen 'problematisering' is Foucaults antwoord op Raulet's vraag, of zijn denken 'postmodern' is, instructief: "Je me sens embarrassé, parce que je ne vois pas très bien ce que cela veut dire ni même (...) quel est le type de problèmes qui est visé à travers ce mot ou qui serait commun aux gens que l'on appelle les postmodernes" (Foucault 1994: IV.447).

54 Reeds in zijn *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) had Habermas aangegeven, dat en hoe in Adorno's filosofie een aporetische structuur aanwezig is. Zie: Habermas 1981: 514/ 516/529.

55 Dat het Adorno er veel aan gelegen is de antinomieën bij andere denkers aan te wijzen zou een indicatie kunnen zijn voor de overweging, dat hij zijn eigen denken van dergelijke antinomieën wil vrijwaren. Zie bijv.: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (1990): "Der Geist ist aber vom Gegebenen so wenig abzuspalten wie dieses von ihm. Beide sind kein Erstes. Daß beide wesentlich durcheinander vermittelt sind, macht beide zu Urprinzipien gleich untauglich; wollte indessen einer in solchem Vermitteltsein selber das Urprinzip entdecken, so verwechselte er einen Relations- mit einem Substanzbegriff und reklamierte als Ursprung den flatus vocis. (...) Derlei Aporien zu meistern ist die perennierende Anstrengung der Erkenntnistheorien, und keiner will es gelingen. (...) Metakritik der Erkenntnistheorie erheischt die konstruierende Reflexion ihres Zusammenhangs als eines von Schuld und Strafe, von notwendigem Fehler und vergeblicher Korrektur" (Adorno 1990: 32).

56 Het probleem van de circulariteit en het asymptotische karakter kan ook in termen van een taalanalytisch vertoog worden geformuleerd. Zo wijst Inwood erop, dat het systeem als een axiomatisch systeem zichzelf moet bevatten: "Hegel's ambitions, however, are wider in scope and it seemed to have troubled him that, if one is to give a complete account of the universe, one must give an account of one's account and of how it came to be given. For one's own account of the universe is itself a feature of the universe which needs to be described and explained" (Inwood 1983: 148).

57 Zie: excursie 6.

58 Zie: excursie 4.2.

59 Bubner eindigt zijn *Dialektik als Topik* waarin hij de dialectiek opvat als het begrippelijk uiteenzetten van een 'lebensweltlich begründete Rationalität' (Bubner 1990: 8) met de aporetische overwegingen, die we bij Socrates reeds kunnen vinden over de mogelijkheid te leren kennen wat men niet kent.

60 Wellmer meent zelfs dat deze uiteenzettingen van Adorno "Analysen Foucaults vorweg(nehmen)" (Wellmer 1985: 147).

61 Dit perspectief lijkt geschraagd te worden door biopsychologische onderzoeken, waarin de opheffing van organische spanningen - de zogenaamde 'habituatie' - als motor van het handelen wordt gezien. Zie bijv.: Vroon 1989: 152/3.

62 Op deze problematiek van de 'saying/showing distinction' gaat A.W. Moore in *The Infinite* (1991) in. Met Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* (1922) voor ogen en getoonzet in diens taal-

Noten bij excursies

analytisch jargon onderscheidt Moore twee soorten 'enlightenment': een die in woorden en een die daar absoluut niet in uitgedrukt kan worden. In het eerste geval "we must exercise suitable sensitivity to what lies outside us"(190). Het tweede betreft een 'introspective reflection'(190) op deze gevoeligheid: "States of enlightenment which consist merely in being self-consciously receptive are not susceptible to being put into words. They indicate the *limits* of what can be put into words"(191, cursief,ho) In dat geval is er nog slechts sprake van 'showing', omdat "they are not themselves anything in the world (...); that they are a limit of the world; that the world is theirs." Precies zo definieert Wittgenstein het subject in zijn *Tractatus*: "Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht"(5.631) en "Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt"(5.632). Ook Wittgenstein moet een standaardmetafoor aanroepen om dit asymptotische aspect te verduidelijken: "Wo *in* der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts *am Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird."(5.633) In zijn metafoor klinkt Nietzsches opvatting door van het "Ich", 'Subjekt' als Horizontlinie"(Nietzsche 1969/1977: 817).

63 Hier dienen zich allerlei parallellen aan met Batailles inzichten in de relatie tussen filosofie en kunst. Zie verder: Ten Kate 1994: 143/4.

64 Op de kritiek dat deze 'waarheid' van een geheel andere aard is dan de waarheid van de kennis ga ik in deze excursie verder niet in. Albrecht Wellmer maakt in *Zur Dialektik von Moderne und - Postmoderne* (1985) een onderscheid tussen waarheid¹ als 'ästhetische Stimmigkeit' en waarheid² als 'gegenständliche Wahrheit'(16). Zie verder: Wellmer 1985: 30 ev.

65 G. Schwab, *Entgrenzungen und Entgrenzungsmythen. Zur Anthropologie der Subjektivität im modernen angloamerikanischen Roman*. Konstanzer Habilitationsschrift 1982.

66 Hier wordt aangesloten op wat ik in *De opstand van het lichaam* heb beargumenteerd ten aanzien van Foucaults levenskunst en Batailles ritualisering. Zie: Oosterling 1989: hfdst. 11.

67 Zie: excursie 5.

68 Zie: excursie 8.2, 9.3.

69 Bataille hanteert hier een metafoor die door Nietzsche gebruikt is om de krachtenmetafoor van zijn mechanistische connotaties te ontdoen en door een van zijn andere inspiratoren, Freud, verder is uitgewerkt om de structuur van het 'innerlijk' van de mens te toonzetten.

70 Voor een gedetailleerde uitwerking van de Nietzsche-receptie in Frankrijk verwijs ik met name naar teksten van Ger Groot. Met betrekking tot Deleuze wordt in concreto verwezen naar de door hem in 1988 als werkboek vervaardigde tekst *Buiten de kaart. Rond Deleuze en Nietzsche* (1988).

71 Daarentegen stelt Putnam in *Renewing Philosophie* dat Derrida wel degelijk argumenteert: "although Derrida does not disdain argument, some of his followers seem to scorn it" (Zie: Putnam 1992: 109).

72 Zie: "Nietzsche and the Inhuman. Interview with Jean-François Lyotard by Richard Beardsworth" in: *Journal of Nietzsche Studies*, 7, (1994).

73 Zie: "Jean-François Lyotard" in: *Kunstforum*, bd. 108, (1990), p. 80.

74 Om deze fenomenologische rest te begrijpen is het instructief terug te gaan naar zijn eerste tekst *La phénoménologie*. In dit overzichtswerkje uit 1954 gaat hij reeds een discussie met zowel de dialectiek als de fenomenologie aan. In deze tekst vergelijkt hij Hegels werk met dat van Husserl. Daarin wordt duidelijk dat Lyotard het fenomenologische moment meer waarde toekent dan de omvattende begripelijkheid van de dialectiek. Zie: Lyotard 1954: 43.

75 Zie zijn brief aan Kuniichi Uno in: *Karten zu Tausend Plateaus*. Clemens-Carl Härle (Hrsg.) (1993), p. 9.

76 Zie: hoofdstuk 10, noot 11, 16, 22, 28.

77 Artikelen van Foucault en Deleuze zijn vertaald. Derrida draagt zijn lezing in Cerisy-la-Salle op aan zijn overleden Japanse vriend Koitchi Toyosaki. Kazuo Morimoto schrijft in 1982 een boek met de titel *De Derrida à Dôgen*. Zie: *Philosophie, Philosophie*, nr. 6, (1995), pp. 171-181.

78 Globaal gesproken uit de interesse voor oosterse praktijken zich in drie golven. In de vijftiger jaren is het vooral het aspect van de levensstijl, dat de aandacht trekt. Ik wijs op het werk van de Amerikaan

Alan Watts (o.a. *The way of Zen* (1957)) en verschillende boeken van Kerouac (o.a. *The Dharma Bums*), van de Duitser Karlfried Graf Dürckheim, maar vooral op het werk van Daisetz T. Suzuki die Zen voor het westen toegankelijk heeft gemaakt. In Nederland is het voornamelijk Bert Schierbeek die Zen belicht in o.a. *De tuinen van Zen* (1959). Met de seksuele revolutie van de zestiger jaren verschuift de blik naar de meer erotische praktijken in het aziatische werelddeel, waarna in de zeventiger jaren de belangstelling voor de 'zelftechnieken' als yoga en Zazen gepaard gaat met een meer werelds gerichte aandacht voor het lichaam. Enerzijds leidt dit tot de explosieve opkomst van allerlei spectaculaire martiale kunsten. Naast de even voor en direct na WO II geïntroduceerde 'koele' vormen - jujitsu en judo - krijgt men nu aandacht voor karatedo en allerlei miraculeuze mengvormen, terwijl in de schaduw van deze meer spectaculaire vormen het japanse zwaardvechten (kendo), boogschieten (kyudo) en het aikido steeds meer beoefenaren krijgt. Anderzijds ontwikkelt zich door een nieuw ecologisch bewustzijn een macrobiotische eetcultuur, die eveneens haar basisprincipes aan de oosterse filosofie ontleent. Aan het eind van de zeventiger jaren ten slotte wordt deze sportieve en culinaire aandacht enigszins aan het oog onttrokken door de verwondering over en fascinatie met het economisch succes van Japan. De verbinding tussen het zakendoen en de Zen wordt door menigeen gelegd.

79 Zie: Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit Berücksichtigung der Religionen* (1915) (3e druk). Dit uit twee delen van ieder drie banden bestaande werk bestaat in de drie banden van deel I uitsluitend aandacht aan de oosterse filosofie: van de hymnen en de brahmanentijd, via de Upanishads - onderverdeeld in theologie, kosmologie, psychologie en eschatologie - naar de navedische tijd, waarin de filosofie van het boeddhisme, de Chinezen en ten slotte - op slechts 5 pagina's - die van de Japanners wordt besproken. Pas daarna, in deel II, komt de westerse filosofie aan bod. De behandeling van de westerse filosofie eindigt bij Schopenhauer - "VIII. Die Vollendung der kritischen Philosophie durch Schopenhauer" - waarbij de laatste paragrafen het lijden en het principe van de ontkenning behandelen. Nietzsche komt niet aan bod, maar het lijkt alsof Deussen in zijn slotopmerking tegen de stroom in Nietzsches verpletterende inzichten toonzet: "Höher hebt uns kein Flügel - hier endet der Pfad, in Nebel sich verlierend, doch nicht hoffnungslos. Und so möge es uns genügen, dass wir hier, von der höchsten Spitze des Endlichen aus, nach oben blicken, durch den dünner werdenden Wolkenflor die ewigen Sterne gewahren, deutlich genug, um unsern Weg durch die Nacht des Daseins zu erhellen"(Deussen 1915: 586).

80 De overeenkomsten tussen Zarathustra en Boeddha liggen voor de hand. Nietzsche maakt er dan ook regelmatig melding van.(Janz 1978: II.193). Dit geeft mensen in zijn omgeving - a:

Malwida von Meysenburg, Heinrich Köselitz/Peter Gast - aanleiding hun levensstijl direct in verband met het boeddhisme te brengen.(Janz 1981: II.222/I.682) Janz is het echter niet met deze uitlatingen eens en wijst op het feit, dat Nietzsche bewust een *perzische* profeet ten tonele heeft gevoerd, "der einen Dualismus predigt"(Janz 1978: II.223). De titels van de hoofdstukken ('Von den...') verwijst bovendien eerder naar voorsocratische geschriften ('peri tou') dan naar indische. Zelfs de hoofdtitel ('Also sprach...') zou volgens Janz eerder een verwijzing naar voorsocratische geschriften zijn ('tade.../ode legei...'). De Zarathustra-figuur zou veel meer gelijkenis vertonen met de rondzwervende arts, prediker en filosoof Empedokles dan met Boeddha. Wel meent hij nog steeds een Schopenhauriaans moment in Zarathustra's belevenissen te ontdekken.(Janz 1981: II.231).

81 Berndt Mattheus, *Georges Bataille. Eine Thanatographie II* (1988).

82 Zie: Yukio Mishima, "Essai sur Georges Bataille", in: *La Nouvelle Revue Française*, nr. 256 (1974), pp. 77-82. Reeds in 1960 schrijft Mishima over Bataille, die hij "de Nietzsche van de erotiek" noemt. In 1970 wijdt hij een artikel aan *Ma mère* en *Madame Edwarda*. De vertaler van Mishima's essay, Tadao Takemoto, wijdt in het zelfde nummer van NRF een beschouwend artikel aan Mishima's bespreking: "Mishima pour ou contre Bataille?"(Takemoto 1974: 66-76). Hij merkt op dat "Le zen, par sa voie directe de l'illumination, attirait Mishima aux environs de 1956, au temps de *Pavillon d'or*. Trois ans auparavant, Bataille avait parlé lui aussi de l'illumination qui me paraît très proche de celle du zen en ce sens qu'elle avait été pour lui une découverte du néant que suivait un rire fou (*L'expérience intérieure*)."(Takemoto 1974: 72). Vermeldenswaardig in deze context is een ander artikel van

Noten bij excursies

Takemoto over de lach: "Le Rire libérateur, de Han-shan à Georges Bataille" in: *Le Monde* (1971).

83 Maurice Pinguet, *La Mort volontaire au Japon* (1984).

84 "Michel Foucault et le Zen", in: *Shunjuu*, nr. 197 (1978). Zie: Foucault 1994: III.618-624. Foucaults biograaf Didier Eribon bevestigt dat "Foucault s'intéresse beaucoup au Japon, c'est certain: pour quelqu'un qui s'interroge sur la rationalité occidentale et ses limites, explique-t-il, comment éviter le détour par cette civilisation, qui constitue à cet égard une sorte 'd'énigme, très difficile à déchiffrer'(Eribon 1989: 331).

85 De problematiek van de schijn in intercultureel opzicht heb ik elders uitgewerkt. Zie: Henk Oosterling, "Scheinheiligkeit oder die Heiligkeit des Scheins. Subjektkritische Beschäftigungen mit Japan" in: H. Kimmerle (Hrsg.), *Das Multiversum der Kulturen (in druk)*.

86 In *Buddhist Logik* (1962) van Stcherbatsky wordt een vergelijking gemaakt tussen de logica van bepaalde boeddhistische sekten en de dialectische methode. De term 'dialectiek' wordt bewust gehanteerd om deze parallellie aan te geven. Zie: Stcherbatsky 1962: 482. Dat deze logica een 'pathetische' pendant kent, laat Mall in een verwijzing naar yoga-sutra's zien: "The *Yoga*-school divides *karmas* in four classes: white (*shukla*) *karmas* which excel in the ethical and the moral qualities and produce happiness; black (*krishna*) *karmas* which produce pain and suffering; white-black (*shukla-krishna*) *karmas* which give birth both to happiness and sadness and neither white nor black (*ashukla-krishna*) *karmas* which produce neither pleasure nor pain"(Tiemersma/Oosterling 1996; in druk)

87 Zie verder: Henk Oosterling, "Bewust zijn van de dood in Japan. Positiviteit van de leegte" in: *Crisis van de Rede? Perspectieven op cultuur*. Erik Heijerman & Paul Wouters (red.) (1992) pp. 407-413.