LAURENS TEN KATE

'…Vlug niets zonder weg terug…' De grens in Batailles denken, uitgelegd aan de hand van zijn theorie van de erotiek[1]

Wie ben ik
niet 'ik' nee nee
maar […]
woestijn onmetelijkheid domme nacht
vlug niets zonder weg terug
en zonder iets te hebben geweten …

Georges Bataille, 1943[2]

DE VRAAG NAAR DE GRENS ALS OPDRACHT VOOR HET DENKEN

In de laatste decennia heeft het veelzijdige en omvangrijke oeuvre van Georges Bataille (1897-1962) een steeds bredere receptie gevonden. In deze receptie – van literatuurwetenschappen, kunstgeschiedenis en politieke theorie tot filosofie en theologie – kan men een hardnekkige tendens ontwaren Batailles leven en werk te beschrijven als een van de uitnemende voorbeelden van het streven naar compromisloze vormen van transgressie en exces die de 20ste eeuw zou hebben voortgebracht. De beelden van soms gruwelijke martelingen die in zijn werk worden geanalyseerd, als ook het spel met de perverse, 'scatologische' kant van de erotiek dat in zijn romans wordt uitgelicht, lijken de steevaste aanleiding te zijn voor deze beschrijving, zeker wanneer het om de meer oppervlakkige, intuïtieve lectuur van Batailles teksten gaat. Een ieder echter die de moeite neemt deze teksten, in al hun tastende kwetsbaarheid, serieus te

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

lezen en naar het *probleem* te zoeken dat ze trachten te formuleren, ontdekt spoedig dat deze tendens op een groot misverstand berust.

Als er een etiket op deze moeilijke, raadselachtige denker geplakt kan worden, dan niet dat van de filosoof van het vrije exces, maar van de *grens*: dat wil zeggen, van de onmogelijkheid van vrije, grenzeloze transgressie.[3] Deze nadruk op de onmogelijkheid van een 'geslaagde' excessieve bevrijding van banden en grenzen, en aansluitend daarop, een kritiek van elk pleidooi voor vrijheid als zelfverwerkelijking door ontgrenzing, komt naar voren in heel Batailles denkgang vanaf de jaren twintig tot zijn dood in 1962. Transgressie van grenzen *om* deze achter zich te laten, ja teniet te doen, kwalificeert Bataille steevast als naïef. Dat ziet men in zijn complexe, maar doorgaans polemische verhouding tot het surrealisme en zijn idealen, in zijn kritische analyses van het fascisme, in zijn langdurige studies van de aporetische ervaring in zijn 'atheologische werken' in de jaren veertig, als ook in zijn na de Tweede Wereldoorlog ontwikkelde theorievorming: de politieke analyse van de soevereine machtsvormen in de moderne geschiedenis, die, naar Batailles inzicht, op het moment dat ze werkelijk soeverein zijn (dat wil zeggen de orde van het normale leven en de werkelijkheid van het 'volk' overstijgen) tegelijkertijd machteloos worden; zijn doordenking van de betekenis van verspilling en destructie binnen een op de vrije markt gebaseerde economische orde; of zijn beschouwingen over literatuur en kunst als expressies van een verlegenheid die ons voorbij goed en kwaad voert. Maar het meest expliciet vindt men het accent op het onmogelijke van het exces in zijn theorie van de *erotiek*,[4] die hij aan het einde van zijn leven formuleerde.[5]

Kort na Batailles overlijden, al in de jaren zestig, is de thematiek van de grens in zijn werk uitvoerig onderzocht en uitgewerkt door Michel Foucault, Jacques Derrida en Maurice Blanchot, in lange, geduldige artikelen die de kern van Batailles probleem trachten te benoemen. Zo

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

is de toon gezet voor een diepgravende wijsgerige verwerking.[6]

In deze bijdrage wil ik kort aandacht besteden aan Batailles denken over erotiek; vervolgens zal ik zijn denkbeelden vooral laten oplichten in dialoog met andere denkers om zo, in het onderzoek naar continuïteiten en breuken, een scherper zicht te krijgen op deze eigenzinnige auteur en zijn werk. Allereerst laat ik zien hoe de drie genoemde hedendaagse filosofen, Foucault, Derrida en Blanchot, op onderling diverse wijzen in Batailles voetsporen zijn getreden; daarna confronteer ik Bataille met de Oudheid, en breng ik zijn theorie van de erotiek in verband met Plato's *Symposium*; ik besluit met enkele notities over Batailles opmerkelijke doordenking van de christelijke erfenis in de moderne cultuur, die samenhangt met zijn 'filosofie van de grens'.

DE STRUCTUUR VAN OSCILLATIE TUSSEN GRENS EN TRANSGRESSIE

De kern van Batailles vraagstelling bestaat ten eerste in de vaststelling dat grens en transgressie, wet en overtreding, verbod en schending van het verbod, norm en normaliteit enerzijds en exces anderzijds, alleen kunnen worden begrepen in hun wederzijdse affirmatie. Ze vormen samen een voortdurende interactie met elkaar, als een wisselspel. Elke transgressieve act voedt zich aan de wet die hij schendt, daarbij deze wet in haar bestaan bevestigend, ja versterkend *als* iets dat moet worden overschreden; evenzo is elke transgressie niets anders dan de constante re-installatie van de wet. Het gaat Bataille daarbij om de articulatie van een ervaring van oscillatie[7] *tussen* wet en transgressie – het is deze articulatie waaraan het grootste deel van Batailles schriftuur, zijn theoretische en essayistische werk, de romans, de poëzie, is gewijd. Opvallend genoeg verbindt Bataille de studie van de erotiek als een structuur van oscil-

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

latie tussen het gewone en het vreemde, tussen wat mag en wat niet mag, tussen wat we weten en wat we niet weten, consequent met zijn visie op de betekenis van *religie*, of dat nu gaat om de eerste religieuze voorstellingen in de prehistorie, om de Oudheid, de Middeleeuwen of de moderne cultuur. Religie is voor Bataille altijd de pendant van de erotiek: ze vormt, ook en juist in een seculiere context, die typische configuratie van beelden, narratieven, leerstukken en rituelen die de mens in staat stelt om te gaan met de spanning tussen grens en transgressie. Ze vormt de culturele, maatschappelijke en politieke 'ruimte' waarin de oscillatie kan plaatsvinden zonder onleefbaar te worden. Zo is de religie sinds mensenheugenis de 'ruimte' waarin mensen trachten om te gaan met de dood: niet zozeer met de dood *na* het fysieke leven, maar met de dood *in* het leven, die als een voortdurend transgressieve kracht in een relatie van oscillatie staat met het geleefde leven.

> De overtreding […] *heft het verbod op zonder het teniet te doen*. Hierin schuilt de drijvende kracht van de erotiek, hier vindt men tegelijkertijd de drijvende kracht van de religies,

stelt Bataille in *De erotiek*.[8] Wie de grens overschrijdt, het verbod aan zijn laars lapt, ondergaat een ervaring die Bataille streng en eenduidig *innerlijke* ervaring noemt, omdat de verboden waarom het gaat niet van buiten opgelegd worden, maar *in* de mens actief zijn. Daar leiden ze tot een 'gevoeligheid' voor de onhoudbaarheid van verbod én overtreding, voor hun wederzijdse verstrengeling: een gevoeligheid die Bataille benoemt als een 'moment van besluiteloosheid, als het verbod nog net werkt en wij niettemin zwichten voor de impuls waartegen het verbod zich richt'.[9] Het moment van zwichten – van overgave aan de minnaar bijvoorbeeld, of aan de irrationaliteit van de opwinding – is het moment dat we een 'angst ervaren zonder welke het verbod niet zou bestaan'; en opnieuw bevestigt Bataille dan de intieme verwevenheid van erotiek en religie:

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

'dat is de ervaring van de zonde'.[10] De hier geschetste structuur van oscillatie tussen grens en transgressie, van opheffing zonder opheffing, wordt door Bataille allereerst geadresseerd als een '*religieuze* gevoeligheid, waarbij begeerte en ontzetting, intens genot en angst altijd nauw met elkaar verbonden zijn'.[11]

DE GRENS ALS STRUCTUUR VAN OSCILLATIE

Maar de kern van Batailles vraagstelling bestaat ten tweede in een vaststelling die al werd gesuggereerd in de wijze waarop we de eerste vaststelling hierboven verwoordden. De concentratie op de oscillerende, onzekere, instabiele structuur die de erotiek kenmerkt en waarvoor de religie een 'ruimte' schept, leidt Bataille onmiddellijk naar een meer fundamenteel wijsgerig concept van de grens: niet de grens als een verbod of wet die overtreden kunnen worden, maar de dynamische grens *tussen* wet en overtreding, waar men voor even verwijlt zonder te weten welke kant men moet kiezen. De grens is niet langer een van de polen van de oscillerende spanningsverhouding, maar ze *is* deze oscillatie zelf, ze is het 'tussen'. Dat lastige punt, waarop Bataille nog min of meer intuïtief uitkomt, wordt nu juist door Foucault, Derrida en Blanchot in die eerste grote studies over Bataille,[12] verder doordacht en geconceptualiseerd.

BATAILLE GELEZEN DOOR FOUCAULT

Foucault werkt beide vaststellingen van Bataille verder uit: (1) grens en transgressie hebben elkaar nodig, en (2) de grens in fundamentele zin is de dynamiek, de 'ruimte' *tussen* grens en transgressie. Hij speelt dus, in navolging van Bataille, met twee definities van de grens: de grens als wet en verbod ('Tot hier en niet verder…'), en de grens als onpeilbaar tussengebied in een logische (bijvoorbeeld juist

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

en onjuist), conceptuele (bijvoorbeeld het zelf en de ander), morele (bijvoorbeeld goed en kwaad), ontische (bijvoorbeeld God en mens) of existentiële oppositie (bijvoorbeeld leven en dood). Deze laatste grens ontregelt de oppositie waarbinnen ze functioneert: ze disfunctioneert in feite in de oppositie waarvan ze niettemin leeft. Een dergelijk liminaal tussengebied denken Bataille en Foucault telkens als een spel, dat als het ware speelruimte creëert in de bipolariteit van het oppositionele paar, en daarmee de oppositie zelf op het spel zet (*mise en jeu* of ook *mise en question*, ook wel *contestation* in Batailles vocabulaire).

De eerste vaststelling herformuleert Foucault als volgt:

> Grens en transgressie hebben aan elkaar de dichtheid van bestaan te danken: een grens zou niet kunnen bestaan als ze in het geheel niet overschreden zou kunnen worden; omgekeerd zou een transgressie zinloos zijn wanneer ze alleen maar een denkbeeldige of een schaduwgrens zou passeren.[13]

Zoals we zo dadelijk zullen zien, past Bataille deze vaststelling (en Foucault zal dit in zijn onderzoek naar de geschiedenis van de westerse seksualiteit nog radicaliseren) toe op de ingewikkelde plaats die de erotiek binnen de christelijke tradities inneemt.

Direct in zijn volgende zin schakelt Foucault echter over naar de complexere thematiek van Batailles tweede vaststelling:

> Maar bestaat er wel een echte grens buiten de handeling die haar triomfantelijk passeert en ontkent? Wat zou ze nadien zijn en wat zou ze daarvoor geweest zijn?[14]

Hier wordt de grens niet langer geduid als iets op zichzelf – een lijn, een punt dat men voorbij moet. Ze is de pure oscillatie zelf: dat 'merkwaardige snijpunt van zijnsvormen die niet bestaan buiten het punt waar ze alles wat ze zijn totaal uitwisselen…'[15]

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

Welke zijn nu de oppositionele paren en polen die de oscillerende structuur van de grens bepalen, en die er tegelijkertijd door worden ontregeld? Daarop gaat Blanchot dieper in.

In 1969 publiceert de laatste zijn hoofdwerk, *L'Entretien infini*, dat men kan zien als een lang, 'oneindig gesprek'[16] met onder meer Batailles denken. In een van de hoofdstukken gewijd aan zijn vriend en tijdgenoot, 'L'expérience-limite' (de grenservaring, of beter: de ervaring als grens), sluit hij geheel aan bij het grensdenken zoals dat door Bataille zelf en Foucault reeds was verkend.[17] Ook Blanchot benadrukt dat deze ervaring een oscillerende dynamiek kent, en *tussen* de opposities die het menselijk leven ordening geven heen en weer beweegt. Hij stelt met klem dat zij haar 'zin' alleen in zichzelf draagt, en nergens toe leidt, nergens goed voor is. Zij *is* in zekere zin haar eigen onmogelijkheid, en markeert slechts dat moment of 'punt' waarop de logica van het mogelijke (van het 'iets bereiken', van het nut, van de zinvolheid, enzovoort) tijdelijk stokt. Bataille, schrijft Blanchot,

> verbindt de weg van het menselijk leven [*mouvement humain*] met het spel van verbod en transgressie (de overschrijding van de onoverschrijdbare grens). *Het verbod markeert het punt waarop het mogelijke* [*le pouvoir*] *stokt.* De transgressie is niet een daad waartoe sommige mensen vanwege de een of andere kundigheid potentieel [*puissance*] in staat zouden zijn. Ze duidt echter juist datgene aan wat radicaal buiten bereik blijft: toegang tot het ontoegankelijke, voorbij datgene gaan waar men nooit voorbijkomt.[18]

Van de oppositie tussen verbod en transgressie, die volgens Bataille bepalend is voor de erotiek, gaat Blanchot over naar die tussen weten en niet-weten. Deze tegenstelling is cruciaal voor datgene in erotiek én religie dat met extase en

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

overgave te maken heeft. Ook hier accentueert hij het *aporetische* karakter van de beweging die de *expérience-limite* kenmerkt, die als het ware moet blijven hangen tussen beide. Ze verwerpt noch het weten (de wereld van de rationaliteit, van de beheersing door kennis en van de mens als centrum van de werkelijkheid), noch het niet-weten (de wereld van de irrationaliteit, van de overgave, van het tijdelijke zelfverlies), maar laat beide 'mogelijkheden' op elkaar botsen en in elkaar verstrikt raken. Ze laat, met andere woorden, hun onmogelijkheid oplichten zonder dat daarmee hun mogelijkheid volledig wordt genegeerd en teniet-gedaan.

> … het extatische 'verlies van het weten' is niets anders dan de contestatie [van zichzelf]. De grenservaring is zonder uitkomst [*issue*]. Ze bevredigt niet, ze is zonder waarde…[19]

In een eerder hoofdstuk uit *L'Entretien infini* benoemt Blanchot de oscillerende structuur van de grenservaring als een *neutrum* dat de relatie tussen twee polen (*relata*) vormgeeft zonder tot deze polen te kunnen worden herleid.[20] Deze relatie kent haar eigen dynamiek, en staat niet in functie van degenen die of datgene wat ze relateert. Het fundamentele oppositionele paar dat Blanchot hier analyseert, is dat van het 'zelf' en de ander. Hij omschrijft de grenservaring als een 'derde soort betrekking', die zich zou onderscheiden van de beide typen van betrekking die de westerse cultuur domineren. Dat is enerzijds de betrekking waarin het zelf via het contact met de ander zichzelf bevestigt (in deze relatie draait alles om het zelf, niet om de ander), anderzijds de betrekking waarin het 'zelf' tracht geheel op te gaan in de ander om ermee te versmelten (hier draait alles om de ander, niet om het zelf).

De ene betrekking, die van de gesloten cirkel van de zelfbevestiging, vergelijkt Blanchot met de *dialectiek* als grondfiguur van het westerse denken: het zelf is zichzelf niet genoeg, moet uit zichzelf weg op zoek naar de erkenning

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

van de ander, maar alleen opdat het op deze wijze tot zichzelf 'verrijkt' en 'gelouterd' kan terugkeren. Sporen van dit schema vindt men in de stoïsche levenskunst, in Augustinus' *Belijdenissen* (daar is de ander God zelf, aan wie de gelovige zichzelf weggeeft, om vervolgens door dezelfde God aan zichzelf teruggegeven te worden en zo zijn individualiteit en authenticiteit te ontdekken en bevestigen), tot in de moderne wijsbegeerte, in Hegels systeem.

De andere betrekking, die van het opgaan van het zelf in de ander, vergelijkt Blanchot met het *fusionalisme* dat zijn sporen heeft in de christelijke mystiek, of in de moderne romantische stromingen. Hier bevestigt het zelf zich eveneens, maar nu door in een groter (dikwijls als sacraal of goddelijk ervaren) geheel op te gaan en daarmee te vervloeien.

In beide variaties is de relatie op een doel buiten zichzelf gericht, heeft ze een *issue*. Ze staat in functie van iets dat bereikt moet worden. Ze volgt de logica van het mogelijke. De derde soort betrekking is precies de breuk met dit functionalisme en instrumentalisme van de relatie. Op de grens die Bataille onder meer als erotische grens denkt, ontmoeten het zelf en de ander elkaar zonder bedoeling, zonder zin of plan. Hun relatie staat niet meer in dienst van henzelf, maar voert hen een niemandsland binnen.

We zien dus, ter afsluiting, dat Blanchot de aanvankelijke oppositie tussen verbod en transgressie, die in Batailles *De erotiek* centraal staat, verbreedt tot meer existentiële bepalingen, waarbij de tegenstelling zelf-ander steeds de overkoepelende is. Al deze opposities lopen voor Bataille en Blanchot min of meer parallel aan elkaar. Ik noem er enkele:

* zelfbevestiging en zelfverwerkelijking versus zelfverlies en opgaan in de ander
* immanentie versus transcendentie
* mens en God
* leven en dood
* arbeid/orde/ratio/weten versus destructie/wanorde/irrationaliteit/niet-weten

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

* nut/doel/zin versus nutteloosheid/doelloosheid/ zinloosheid.

BATAILLE GELEZEN DOOR DERRIDA

Maar is de dialectiek wel zo duidelijk het schema waarin alles om de verwerkelijking van het zelf gaat, zoals Blanchot meent? De oscillerende structuur van de grens doet immers sterk denken aan hetgeen de dialectiek *ook* is, namelijk een dynamiek van *bemiddeling*. De grens van de eros, of de grens die in het religieuze ritueel performatief aanwezig wordt gesteld (zoals we zagen zoekt Bataille steeds naar de samenhang tussen erotiek en religie), bemiddelt tussen verbod en transgressie, of tussen het subject en zijn ander. Zij geeft vorm, als in een plastische handeling, aan dit kwetsbare moment of 'punt' waarop beide polen tijdelijk onzeker worden over wat of wie ze zijn – over hun identiteit – en genoegen moeten nemen met het simpele gegeven aan elkaar blootgesteld te zijn. De grens is in deze zin de plek van besluiteloosheid (een term die, zoals we zullen zien, Bataille gaarne gebruikte om de erotische emotie aan te duiden) en van rusteloosheid. Het wie en het wat wordt hier voor even 'in het midden gelaten', om plaats te bieden aan de grens zelf, als gebeurtenis, als interruptie. Ik gebruik hier bewust termen die in de zogenaamde differentiefilosofie, die na Bataille en deels in gesprek met zijn werk, eerst in Frankrijk en vervolgens wereldwijd opkwam, belangrijk geworden zijn: zoals plasticiteit bij Catherine Malabou, blootstelling (*exposition*) en rusteloosheid (*inquiétude*) bij Jean-Luc Nancy, gebeurtenis (*événement*) bij Jean-François Lyotard, interruptie bij Emmanuel Levinas. Al deze denkers stellen het denken van de grens niet tegenover de dialectiek, zoals Foucault en Blanchot nog geneigd zijn te doen, maar trachten haar oscillerende structuur ín de dialectische beweging te lezen en de laatste zo opnieuw, anders te denken.[21]

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

Degene die als eerste de ingewikkelde betekenis van de dialectiek bij Bataille, maar in feite in het 20ste-eeuwse denken als geheel, ter sprake bracht, is Derrida geweest, in een lange tekst over Bataille uit 1967.[22] Niet voor niets wordt hij tevens als grondlegger van de differentiefilosofie gezien. Zich toespitsend op Hegels dialectiek, laat Derrida in zijn tekst over Bataille zien hoe de laatste Hegels schematiek zo lang mogelijk tracht te volgen, en daarbij de bemiddelingsstructuur van de dialectiek herinterpreteert als een aanduiding van de grensstructuur die we hierboven uiteengezet hebben. Zo lang mogelijk: want Bataille, stelt Derrida, wenst de mediatie te begrijpen zoals Blanchot het neutrum denkt: zonder dat ze ergens toe leidt, zonder voltooiing in een 'einde', dat wil zeggen zonder *Aufhebung*. De oscillatie, waarvan het erotische spel voor Bataille een sleutelvoorbeeld is, vervreemdt de polen van zichzelf (negatie) en brengt ze weer bij zichzelf terug (affirmatie, bevestiging), maar deze schommelbeweging is oneindig; ze leidt nooit tot een vervulling op een hoger plan, zoals Hegel in zijn geschiedfilosofische fenomenologie meent: geen absoluut weten, geen einde van de geschiedenis. Maar het ligt toch nog complexer, en hier deconstrueert Derrida Hegel, maar tevens Bataille die Hegel leest. De *Aufhebung* als verheffing en vervulling, haar beweging als een proces dat ergens op is gericht, wordt door het denken van de grens geproblematiseerd; maar Derrida toont terecht hoe Bataille in *De erotiek* het begrip *Aufhebung* toch nog wil redden, namelijk door het gelijk te stellen aan het spel van verbod en transgressie. Daartoe beroept Bataille zich terecht op de volgens hem 'onvertaalbare' dubbele betekenis van het Duitse *aufheben*: overtreden door te handhaven (*dépasser en maintenant*).[23] In het Nederlands kennen we wel degelijk deze ambivalentie in het begrip 'opheffen', dat zowel 'laten verdwijnen' als 'omhoogbrengen', 'verheffen' kan aanduiden. Het is deze 'lege vorm' van de *Aufhebung*, zoals Derrida stelt, die Bataille in zijn haat-liefde-verhouding tot Hegel en tot de dialectiek in het algemeen onbewust op het spoor is. In

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

Batailles versie van de *Aufhebung* wordt de dialectische cirkel niet gesloten en komt de spiraalbeweging van zelfverheffing die deze cirkel kenmerkt, nooit ergens aan; de *Aufhebung* is niet meer dan 'de trangressieve relatie die de wereld van de zin [*le monde du sens*] betrekt op de wereld van de onzin [*le monde du non-sens*]'.[24] Deze transgressieve relatie, en de grensgebeurtenis die ze telkens opnieuw in gang zet, zal Derrida niet veel later preciseren in het concept 'differentie' [*différence*], of liever in de actieve of dynamische herschrijving of herspelling daarvan: 'differantie' [*différance*]. Daaraan ontleent de differentiefilosofie haar naam. Het zij intussen duidelijk hoezeer dit denken mede deelt in de erfenis van Batailles werk, en niet in de laatste plaats van zijn theorie van de erotiek.

EROS EN DIALECTIEK – VAN BATAILLE NAAR PLATO

De ambivalentie die Bataille in de dialectiek op het spoor is, stelt hem in staat de oscillerende structuur van de grens te conceptualiseren als sleutel tot de erotische ervaring; zoals we zagen, werken Foucault, Blanchot en Derrida verder aan dat onderzoek. Opmerkelijkerwijs voert deze ambivalentie ons tegelijkertijd terug in de tijd, naar Plato's *Symposium*. Want ondanks de evidente grote verschillen in historische context, raakt Batailles 20ste-eeuwse theorie van de erotiek op onverwachte wijze aan die van Plato uit de Griekse Oudheid van de vierde eeuw voor Christus.

Op het hoogtepunt van de dialoog, wanneer Plato Socrates de waarheid van de eros laat verwoorden, die de laatste bij monde van de priesteres Diotima heeft vernomen, ziet de lezer dat hier de erotiek alleen in religieuze termen kan worden begrepen, termen die door een religieuze vrouw zijn gemunt. Op zich is dat niet verwonderlijk, want het Athene van de vierde eeuw staat in cultureel opzicht nog in de overgangsperiode tussen een van de mythe leven-

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

de periode, waarin de goden in het menselijk leven centraal staan, en de opkomende vrije wetenschap en filosofie, waarin de religieuze narratieven van weleer langzamerhand in de marge belanden. Plato's definitie van de eros is echter niet pro forma religieus, maar ze is dat in nadrukkelijke zin: de eros is immers een demon die de grens tussen het menselijke en het goddelijke leven bewoont, en als zodanig bemiddelt tussen beide. Eros is een 'tussenwezen', het woordje 'tussen' (*metaxu*) treft men dan ook met regelmaat op die plaatsen in de tekst aan waar de eros wordt omschreven. Zo zijn we na Bataille met Plato opnieuw bij een zekere dialectische bepaling van de eros aangekomen.

In de betekenis van demon is de bemiddeling die de eros eigen is nog functioneel gedacht: de eros tolkt tussen goden en mensen, teneinde de kloof tussen beiden te overbruggen en de sterfelijke wereld in synthese te brengen met de goddelijke wereld. Als zodanig wordt de eros dan ook vervolgens vergeestelijkt: ín het lichamelijke verlangen naar de andere mens (en naar diens schoonheid en, meer nog, goedheid) is de eros 'eigenlijk' een verlangen naar het Goede dat de aardse wereld transcendeert. De dialectische bemiddeling is hier, in tegenstelling tot Batailles eigenzinnige herbepaling van de dialectiek, nog gevangen in het platoonse dualisme van de twee werelden: de schijnwereld van de stervelingen en de ware wereld van de ideeën (waaronder de centrale idee van het goede) die een abstractie is van de goddelijke wereld. De bemiddeling dient ergens toe, staat niet op zich. Op dezelfde wijze bemiddelt de eros tussen weten en niet-weten (*sophia* en *amathia*), maar deze oppositie die we reeds bij Bataille aantroffen, wordt door Plato in omgedraaide zin gebruikt: nu ligt het weten aan de kant der transcendentie, bij de 'ander' die de godenwereld is; het niet-weten hoort bij het zelf, bij de sterfelijke mens.[25]

Toch komt na de vergeestelijkende omschrijving van Diotima de fysieke eros met nadruk terug, wanneer Plato aan het einde van het gastmaal Alcibiades laat binnenkomen, die zijn vurige pleidooi voor de lichamelijke liefde

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

kracht bij zet door Socrates' eigen lichaam ter sprake te brengen, waarnaar hij verlangt. Het lichaam van Socrates is volgens Alcibiades het lichaam van de demon, van de eros zelf, dat bemiddelt tussen de verleiding van het lichaam en de verleiding van het filosofische woord dat wijsheid brengt. Maar: ook als bemiddelaar is Socrates, is de eros allereerst een lichaam!

Belangrijker nog: Plato laat in zijn vele omschrijvingen van de eros soms het functionalisme van de bemiddeling vallen. Dan is het *metaxu* van de eros de zuivere leegte, die weliswaar uitstaat naar (ver)vulling, maar haar wezen en 'waarheid' vindt in de tussenruimte. Daarmee raakt Plato vreemd genoeg aan de concentratie op de grensstructuur waaraan de 20ste-eeuwse filosofie zich vanaf Bataille wijdt. Rudi te Velde spreekt in dit verband over een 'oscillerende beweging' tussen twee uitersten:

> Het denken moet zijn neiging de werkelijkheid louter in termen van contradictoire tegendelen te denken opgeven. Iets van de aard van een 'tussen' is noch A noch niet-A, noch zijn noch niet-zijn. Het heeft zijn waarheid in de bemiddeling er tussen, in de oscillerende beweging tussen beide extremen. Plato wil het 'tussen' in zijn beweeglijkheid denken. Het 'tussen', zo zou men kunnen zeggen, brengt de tegenstelling in beweging.[26]

We constateren dus dat Plato in het *Symposium* meerdere betekenisaccenten in zijn bepaling van de eros naast elkaar werkzaam laat zijn. De geestelijke, morele enerzijds en de lichamelijke eros anderzijds klinken beide; zo ook de nuttige, zinvolle eros die ons naar het Goede zou leiden, als ook de nutteloze eros die zijn waarheid alleen vindt in de besluiteloosheid van de oscillatie tussen…. Onder invloed van Nietzsches beeld van de Oudheid – met het accent op de cultuur van de tragedies en van de door de mythe geïnformeerde kunsten – is voor Bataille vooral deze oscillerende structuur in de voor-christelijke eros interessant. In *De tra-*

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

nen van Eros wijdt hij uit over het onophoudelijke en in zekere zin doelloze spel tussen de sociaal-politieke orde en de dionysische ritualiteit, die zijns inziens elkaar in evenwicht houden en zo een vroege variant zijn van de latere christelijke én moderne spanning tussen verbod en transgressie: de maenade die op een afbeelding een vijfde-eeuwse amfora wordt belaagd door twee satyrs, waarbij ze de ene afweert, de ander wenkt.

DE EROS EN HET CHRISTENDOM: BATAILLES DECONSTRUCTIE

De ambivalentie van Plato's eros-begrip, die in het *Symposium* nog gemakkelijk overeind mag blijven staan, leeft nu in de christelijke periode op meerdere manieren voort. Deze christelijke receptie van de platoonse eros moet gezien worden tegen de achtergrond van de enorme invloed die de filosofie van Plato en van zijn opvolgers in het christendom deed gelden, en wel als de traditie van het neoplatonisme. Enerzijds wordt de ambivalente eros meer en meer onder verdenking geplaatst. Men tracht dan ofwel (1) de eros verder te vergeestelijken als het verlangen naar God, zoals in Augustinus' werk, en zijn lichamelijke aspecten te elimineren. Tegelijkertijd groeit het besef dat de naam 'eros' niet

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

langer meer geschikt is om de christelijke liefde aan te duiden, daar hij altijd weer mede verwijst naar de narcistische zelfliefde, tot uitdrukking komend in het verlangen bevredigd te worden door de ander en deze ander zo voor zichzelf te bezitten. Deze metamorele kant van de eros tracht het christendom (2) teniet te doen door de naam zelf van de eros te wijzigen. Dat is het moment dat de erotiek alleen nog als *agapè* mag verschijnen: als de onbaatzuchtige, altruïstische, schenkende liefde voor de ander, die niet langer vanuit het zelf wordt gedacht, maar vanuit de ander.

In beide gevallen is er sprake van vergeestelijking van de erotiek, als ook van het in functie stellen van een hoger doel: het godsverlangen, dan wel de morele generositeit jegens de andere mens (barmhartigheid, goede werken, *caritas*, enzovoort). Niettemin is het christendom in het geheel niet eenduidig geweest in deze bezwering van de eros; en dat is het punt waarop Bataille de christelijke geschiedenis, meer nog dan de Oudheid, tracht te herinterpreteren en op een geheel eigen wijze wil deconstrueren: het christendom is niet wat het graag wil zijn… Dat blijkt al uit de rijke tradities van extatische mystiek, waarin de ontmoeting met de godheid – met Christus – veelal in uiterst lichamelijk-erotische beelden wordt uitgedrukt. Batailles studie van leven en werk van mystieke vrouwen als Teresa van Avila of Angela van Foligno zoeken naar deze andere kant van de christelijke *agapè*, die allerminst afscheid neemt van de ambivalenties van de platoonse eros.

Maar op een fundamenteler vlak legt Bataille de christelijke moraliteit, en de wijze waarop ze vanaf de Middeleeuwen onze ervaring van erotiek en seksualiteit heeft bepaald, aan de basis van de moderne ervaring van de grens. Daarmee keren we tevens terug naar het begin van deze beschouwing: naar de complexe dialectiek – gedacht als oscillerende structuur – tussen verbod en transgressie, zoals Bataille deze in *De erotiek* wil ontvouwen.

De scheiding van erotische lust en seksuele voortplanting; de verdringing van een meer ambivalente ervaring

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

van de erotiek waarin deze verschijnt als de complexe verstrengeling van irrationele, excessieve en rationele, functionele praktijken (Bataille ziet deze verstrengeling in Grieks-Romeinse wereld, bijvoorbeeld in de dionysische cultus); de verbanning van de seksualiteit uit het dagelijks leven, die het gevolg is van deze verdringing; de verplaatsing van de seksualiteit naar een geïsoleerde *topos* in de cultuur, geassocieerd met het kwaad en gedomineerd door schaamte, schuld en taboe; dit alles komt tot een climax in de christelijke epoche. De 'natuurlijkheid' van de seksualiteit bestaat in haar onnatuurlijke karakter, in het gegeven dat ze op een unieke plaats wordt gezet: als de zuivere grens tussen wat mag en wat niet mag. De eros bestaat alleen nog *als* het verbodene, en wie de eros bedrijft reist daarmee onmiddellijk de nacht in van de tijdelijke transgressie. Dit blijft ook zijn onvervreemdbare stempel drukken op de seksuele ervaring in de laat-20ste-eeuwse, 'postmoderne' cultuur, waarin het christendom zijn centrale plaats verloren lijkt te hebben. De fascinaties die pornografie en prostitutie uitstralen, de vreemde verwevenheid van seksualiteit en geweld, en de ongrijpbaarheid van rolpatronen en verleidingsrituelen tussen en binnen de geslachten vormen er tot op de dag van vandaag de tekens van.

In de 20ste eeuw is de seksuele ervaring waarschijnlijk meer dan ooit afhankelijk geraakt van een *morele* ervaring, in die zin dat zij een eindeloos verfijnd spel is geworden met morele grenzen. De fascinatie voor wat niet mag, wat 'smerig' of 'dierlijk' is, maakt dat pornografie en perversiteit – half-getolereerd en half-openlijk als deze in onze decennia functioneren – geheel afhankelijk zijn van dit spel van overschrijding en bevestiging van een morele grens, en slechts binnen dit kader hun aantrekkingskracht uitoefenen. De moderne seksuele ervaring heeft het verbod meer dan ooit nodig. Het verbod werkt niet langer als een zuiver en eenduidig taboe – kern van de morele wet en inzet van repressie jegens degene die zich eraan vergrijpt. Maar het is evenmin opgeheven in een naoorlogse 'seksuele revolutie' die de

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

seksuele ervaring zou hebben bevrijd van de moraal en haar zou hebben teruggebracht tot haar natuurlijke oorsprong. Wie predikt dat alles mag, veronderstelt onmiddellijk datgene wat niet mag, en brengt de ongrijpbare grens tussen deze beide morele polen in het spel. Zo opgevat, is de hedendaagse seksuele vrijheid niets anders dan een seculiere radicalisering van de christelijke moralisering van de seksualiteit, en is de bezoeker van tippelzones evenals de bewonderende lezer van Sades *Justine* de erfgenaam van een cultuur die de seksualiteit wezenlijk beleeft in haar complexe en paradoxale verhouding tot een morele wet die deze seksualiteit bestrijdt en negeert, maar die tegelijkertijd door deze cultuur wordt gerespecteerd en bekrachtigd.

De hedendaagse erfgenaam van het middeleeuwse christendom kan zijn spel met de morele grens telkens heropvoeren, daar hem niet dadelijk de strop van het heilige, kerkelijke gezag wacht. Maar precies omdat wij onszelf langzamerhand hebben bevrijd van de guillotine en het strenge taboe hebben getransformeerd in een ambivalente kracht, het ondoordringbare verbod in een dynamische, oscillerende en mediërende grens (Bataille spreekt in dit verband dikwijls over een verglijding of *glissement*), leveren we ons onbedoeld uit aan een nieuwe, intense moralisering van de seksualiteit, op zoek naar de vernietiging van een moraal die men, *met* deze vernietiging, weer in ere herstelt. De studie van deze vreemde erfenis is aangevat door Bataille, en Foucault sluit hierbij aan in zijn eerder aangehaalde tekst over Bataille. Hier kritiseert Foucault de moderne claim dat wij de seksualiteit zouden hebben teruggebracht tot haar 'natuurlijke' en vrije expressie en benadrukt hij dat de westerse seksualiteit nooit 'natuurlijk' is geweest, noch in de Oudheid, noch in de christelijke periode. Integendeel, haar gebrek aan natuurlijkheid, zoals we eerder opmerkten, is haar enige 'natuur'. Het is volgens Foucault de 'natuur' van de gevallen lichamen in de voorstellingen van vagevuur en hel, de 'natuur' van de zonde,

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

schaamte en schuld, die de westerse lust heeft mogelijk gemaakt en nog immer mogelijk maakt.

> We zijn geneigd aan te nemen dat de seksualiteit in onze huidige belevingswereld haar ware aard heeft teruggekregen, nadat ze lang in het duister haar tijd verbeid heeft in allerlei vermommingen die wij nu, dank zij onze scherpe positieve blik, doorzien. […]
> Kenmerkend voor de moderne seksualiteit is [echter] niet dat ze, van Sade tot Freud, de taal van haar rede of van haar natuur heeft gevonden, maar dat ze door de gewelddadigheid van deze vertogen van haar 'natuurlijkheid' ontdaan is – in een lege ruimte is gestort waar ze alleen maar op een nauwelijks waarneembare grens stuit en waar ze alleen een vervolg, iets wat haar te buiten gaat, heeft in de razernij die haar teniet doet. We hebben de seksualiteit niet bevrijd, maar we hebben haar, om precies te zijn, een grens laten bereiken: […] de grens van de wet, omdat ze de enige volstrekt universele inhoud van het verbod lijkt te zijn […]; de grens van onze taal, omdat ze de schuimrand aangeeft tot waar het spreken nog net reikt op het zand van het zwijgen.[27]

In *De tranen van Eros* schrijft Bataille, dan al ernstig ziek, vermoeid en eigenlijk stervende, een korte geschiedenis van de erotiek, waarin hij, na de Oudheid behandeld te hebben, de moderne tijd opvallend genoeg bij het 'christelijke tijdvak' indeelt. Het is een geschiedschrijving in beelden, meer dan in tekst. Treffend is ook dat hij telkens in de kunstwerken die hij gebruikt en laat afbeelden, de erotische ervaring niet als opwinding, maar als besluiteloosheid en onverschilligheid voor het voetlicht brengt. Zoals in de koele blikken van de twee gezusters op een 16de-eeuws maniëristisch schilderij: de erotische aanraking van hun ontblote borsten wordt geschilderd als iets doodgewoons; maar waarom is hun staren naar ons, de toeschouwers, zo onaangenaam en provocerend? Of in Delvaux' *Maanstad*,

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

waarin de rust en uitdrukkingsloosheid van de vrouwen op hun wandelingen door een nachtelijke stad wordt vergezeld van hetgeen niet klopt in het beeld: hun naaktheid, en het symbool van de dood (een skelet) dat met hen meeloopt. De grens verbindt het onmogelijke en ongehoorde, en voor Bataille zijn met name besluiteloosheid, verlegenheid en onverschilligheid de picturale en plastische modaliteiten van het slingerspel tussen verbod en transgressie.

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

Het is het christendom dat de weg bereidt en de ruimte opent voor de ervaring van deze (post)moderne grens. Met zijn theorie van de erotiek bepleit Bataille niet een of ander transgressief denken, maar (zonder dat hij dit zo benoemt) een deconstructie van het christendom – van wat daarvan hardnekkig *rest* in de moderniteit: van de vreemde grenservaring waarvoor het ons gevoelig heeft gemaakt. Met name Jean-Luc Nancy werkt thans dit project van een deconstructie van de christelijke erfenis en haar actualiteit expliciet uit.

> Alleen dat christendom kan actueel zijn dat de huidige mogelijkheid van zijn negatie serieus neemt; […] en alleen dat atheïsme kan actueel zijn dat de werkelijkheid van zijn christelijke oorsprong serieus neemt.[28]

BESLUIT

Ten slotte wordt de grens waarop Batailles filosofische werk zich zo obsessief richt, en die het in een breed historisch-deconstructief onderzoek probeert te verhelderen, vooral in zijn poëzie het meest in haar naakte vorm, dicht bij de meest intense ervaringen van angst, wanhoop, opwinding en verlangen, in woorden gevat, hoe vreemd deze taal ook moge lijken. Op de grens is men niets en alles tegelijk. De grens *is* alles, een 'weg terug' is er niet, niets verwijst nog naar datgene wat door de grens begrensd en bemiddeld wordt: noch het gewone leven van het zelf, noch het abnormale leven in het exces is hier in beeld. Slechts de impasse, de aporie blijft, met de besluiteloosheid en verlegenheid, ja de schaamte die bij ze horen. Hier sterft men ('Dood'), en oogst men dit sterven als een intens moment van leven: de eros. Met deze poëzie sluit ik af, zoals ik met haar begon.

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

Wie ben ik
niet 'ik' nee nee
maar de woestijn de nacht de onmetelijkheid
die ik ben
wat is
woestijn onmetelijkheid domme nacht
vlug niets zonder weg terug
en zonder iets te hebben geweten
Dood
respons
spons druipend van droom
van zon
doorboor me
dat ik niets moge weten
dan deze tranen.[29]

NOTEN

1 Enige elementen van dit artikel verschenen eerder, in het Engels en in een geheel andere context, als 'Bataille's Philosophy of the Limit: On the Entanglement of Eros and Christianity in His Work', in: W. Du Gardijn (ed.), *Violence Can be Lovely* (HKU, Utrecht 2009), p. 18-20.

2 G. Bataille, *De innerlijke ervaring* (Gooi & Sticht, Hilversum 1989), p. 202. Oorspr. Frans 1943, in *Oeuvres complètes* V (Gallimard, Parijs 1973), p. 186.

3 Zie bijvoorbeeld Nick Land, *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism* (*An Essay in Atheistic Religion*) (Routledge, Londen/New York 1992), p. 63: '… it is only with extraordinary arbitrariness that he can be described as a "philosopher of transgression"'.

4 Het gaat om *De erotiek*, Arena, Amsterdam 1993 (oorspr. 1957) en *De tranen van Eros*, SUN, Nijmegen 1986 (oorspr. 1962). Deze werken zullen in de navolgende beschouwing centraal staan.

5 Zie over deze veelzijdige denkgang ook mijn *De lege plaats. Revoltes tegen het instrumentele leven in Batailles atheologie*,

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

Kok Agora, Kampen 1994, en Michel Surya's grondige biografie van leven en werk, *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, Gallimard, Parijs 1992 (oorspr. 1987).

6 Zie M. Foucault, 'Inleiding tot de transgressie', in: *De verbeelding van de bibliotheek. Essays over literatuur* (SUN Nijmegen 1986), p. 55-77 (oorspr. 1963); J. Derrida, 'De l'economie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve', in: *L'écriture et la différence* (Seuil, Parijs 1967), p. 369-407; M. Blanchot, 'L'expérience-limite', in: *L'Entretien infini* (Gallimard, Parijs 1969), p. 300-342.

7 Ik gebruik hier het begrip 'oscillatie' in de formeel natuurkundige betekenis: die van een fluctuatie of vibratie rond een middenwaarde of -positie, zoals de slingerbeweging in een mechanisch uurwerk.

8 Aldaar p. 44.

9 Bataille, *De erotiek*, p. 47.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, p. 48.

12 Zie boven, noot 6.

13 M. Foucault, 'Inleiding tot de transgressie', p. 60.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.* Zie ook p. 59, waar Foucault stelt dat wat voor de grens geldt (ze *is* oscillatie tussen…) uiteraard ook voor de transgressie geldt: 'De transgressie is een handeling die op de grens betrekking heeft; die smalle scheidslijn passeert ze in een flits, maar misschien is dat tevens haar hele verloop en zelfs haar oorsprong. De lijn die ze doorkruist zou wel eens alle ruimte kunnen zijn die haar ter beschikking staat.'

16 *Entretien infini* betekent oneindig gesprek.

17 Zie boven, noot 6.

18 M. Blanchot, 'L'expérience-limite', p. 308 (noot). Mijn vertaling.

19 *Ibid.*, p. 308. Mijn vertaling.

20 Zie M. Blanchot, 'De derde soort betrekking (een mens zonder horizon)', in: A. Schulte Nordholt, L. ten Kate, F. Vande Veire (red.), *Het wakende woord. Literatuur, ethiek en politiek bij Maurice Blanchot* (SUN, Nijmegen 1997),

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)

p. 149-160. Oorspr. *L'Entretien infini*, p. 94-105.

21 Malabou en Nancy zijn hierin het meest gedecideerd en expliciet, door zich en detail met Hegels denken in te laten. In het bestek van dit artikel kan ik daarop niet verder ingaan. Zie C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Parijs 1996; en J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquiétude nu négatif*, Hachette, Parijs 1997.

22 Zie boven, noot 6.

23 Bataille, *De erotiek*, p. 44 (noot). Derrida bespreekt deze noot in 'De l'économie générale', p. 404-406.

24 Derrida, 'De l'économie générale', p. 406. Mijn vertaling.

25 In *Symposium* 23 (202d-e, 203a-e) wordt deze demonische bemiddelingsrol van de eros behandeld.

26 Rudi te Velde, *Eros en de filosofie. Plato's Symposium: analyse en interpretatie* (Damon, Budel 2006), p. 97. Men kan de structuur die Te Velde hier schetst ook vergelijken met Plato's begrip van de *khôra* in de *Timaeus*: eveneens een 'tussenwezen' dat de tegenpolen in zich ontvangt als een 'receptaculum', als een gastvrouw, zonder voor een van beide te kiezen. Ook de *khôra* kent een onmiskenbaar erotische lading (het zich openen voor de energie van de ander), en moet als een demon worden begrepen. Zie hierover ook J. Derrida, *Khôra* (Galilée, Parijs 1993) en Ilse N. Bulhof, 'Being Open as a Form of Negative Theology: On Nominalism, Negative Theology, and Derrida's Performative Interpretation of 'Khôra', in: idem, L. ten Kate (eds.), *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology* (Fordham University Press, New York 2000), p. 194-221.

27 Foucault, 'Inleiding tot de transgressie', p. 55-56.

28 J.-L. Nancy, *La déclosion. Déconstruction du christianisme 1* (Galilée, Parijs 2005), p. 204-205. Mijn vertaling.

29 Zie noot 2.

Rudi te Velde (red.), 'In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur'
Valkhof Pers, Nijmegen 2010
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 98.3)