

“Europa is ingesloten tussen zuivere logica
en gitaar”.

De historische avant-gardebewegingen
en het Europese moderniteitssyndroom

door

Bart KEUNEN

Summary

This contribution uses the concept of “Europe” as a synecdoche for “modernity.” The point of departure is Antonio Negri and Michael Hardt's postulate that one can distinguish two Europes and two modernities. Modernity is, on the one hand, the historical tendency towards totalization and exclusion, and on the other hand, the opposite penchant for fragmentation and anarchic liberative thinking. On the basis of this duality, one can talk of a syndrome of modernity, a cultural condition that is determined by the coincidence of two views on sovereignty (self-determination and self-coercion). The article relates the theorem of “two Europes” to Gilles Deleuze's concept of difference (which inspired Negri and Hardt's work) and to Mikhail Bakhtin's theses on carnivalesque folk culture. In addition, it considers historical Avant-garde movements a radical affirmation of modernity's anarchic and fragmentising nature.

De genealogie die ik in het volgende wil presenteren, is een historische reconstructie van een syndroom dat ik de “Europese moderniteit” zal noemen. Het zal blijken dat de Europese cultuur niet op een eenduidige manier met het concept moderniteit is verbonden, maar dat het gaat om een complexe geschiedenis waarin onophefbare spanningsverhoudingen een hoofdrol spelen. De historische reconstructie gaat uit van een neonietzscheaans cultuurfilosofisch perspectief dat ik ontleen aan het magnum opus van Gilles Deleuze en Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie* (Deleuze 1972 en 1980). De genealogische hypothesen van Deleuze en Guattari dienen zich aan als een ironisch en strategisch verhaal dat – in tegenstelling tot de traditionele cultuurhistorische metaverhalen, die in het teken staan van de continuïteit

tussen verschillende, als homogene fenomenen voorgestelde, stromingen en periodes – gericht is op het ontdekken van discontinuïteiten en breukmomenten in de cultuurgeschiedenis: “l’histoire universelle est celle des contingences, et non de la nécessité; des coupures et des limites, et non de la continuité” (Deleuze 1972: 163). De genealogische reconstructie fungeert in zekere zin als een vorm van anamnese, van herinneringsarbeid, een retrospectie die uitgaat van een actueel probleem dat, meer dan andere, zwanger is van betekenis. Met een actuele problematiek in het achterhoofd zoekt de genealoog naar spanningsverhoudingen uit het verleden die toelaten de actualiteit op een verhelderende manier te belichten.

Het probleem dat in mijn reconstructie centraal staat is dat van de dualiteit tussen zelfbeschikking en zelfdwang. Aanleiding voor die probleemstelling was een uitspraak van de Nederlandse dadaïst Theo Van Doesburg die Europa in zijn “Antikunstenzuivere redemanifest” (1921) omschreef als een culturele toestand die ingesloten is tussen “zuivere logica en gitaar” (Bonset 1966: 125). De “dualiteit van logica en gitaar” is een poëtisch beeld dat perfect gestalte geeft aan de idee van moderniteitssyndroom. Dit syndroom heeft immer alles te maken met een verscheurende tegenstrijdigheid die we danken aan twee verschillende moderniteiten die sinds de late Middeleeuwen en de Renaissance de Europese cultuur bepalen. De moderniteit is enerzijds de historische tendens tot totalisering en controle, en anderzijds de tegengestelde neiging tot zelfbeschikking en an-archisch bevrijdingsdenken. Met andere woorden: het begrip moderniteit heeft betrekking op twee aspecten van het concept ‘soevereiniteit’. Enerzijds kenmerkt het door God en de goddelijke orde verlaten universum van de moderniteit zich door een grote behoefte aan nieuwe macrosociale vormen van soevereiniteit. Anderzijds kan men het moderne opvatten als een tijdperk van bevrijding, als een culturele conditie die de ongeremde ontplooiing van de individuele wilsbeschikking mogelijk maakt. Het gaat echter niet alleen om ideeën en filosofische principes: de dualiteit zit vervat in de individuele psyche van de moderne mens zelf. Enerzijds vertoont hij een tendens tot disciplineren en zelfcontrole die nauw verbonden is met wat Norbert Elias het beschavingsproces noemt. Anderzijds spreidt hij een neiging tot zelfontplooiing tentoon waarbij sociale normen en rationele controlemechanismen veeleer als hindernissen worden ervaren – een neiging die men met Bataille “transgressie” kan noemen. Beschavingsproces en transgressie (zuivere logica en

gitaar) vormen de twee kanten van het moderniteitssyndroom op het vlak van de moderne *condition humaine*.

Ik zal achtereenvolgens de twee elementen van het Europese moderniteitssyndroom vanuit een genealogisch perspectief behandelen, om in mijn slotargumentatie in te gaan op het verband tussen beide en vooral op de strategieën die de Europese avant-gardebewegingen aanreiken om het syndroom productief te maken.

MODERNITEIT ALS ANARCHISCH DENKEN EN HANDELEN

Voor de analyse van de eerste component van het moderniteitsyndroom wil ik uitgaan van een observatie uit *Empire*, het recente antiglobalistische manifest van Tonio Negri en Michael Hardt. Hierin wordt beschreven hoe in de vroege moderniteit het inzicht werd geboren dat de schepper niet zozeer een goddelijke orde in zijn maaksel had nagelaten, maar dat hij de principes van orde en schepping in een van zijn creaturen had neergelegd (Hardt 2000: 71). In het denken van de humanist Pico della Mirandola (uit de late vijftiende eeuw) vindt men heel wat illustraties terug die de these van Negri en Hardt bevestigen. Voor de humanistische intellectueel is het nieuwe, frisse uitgangspunt de visie dat God de mens vrijheid schonk; in de mens, zo begint men aarzelend te vermoeden, werd door God het zaad en de kiem neergelegd van alle mogelijkheden tot ontwikkeling. Hoezeer we ook gewoon geraakt zijn aan dergelijke argumenten, het gaat hier wel degelijk om een revolutie in het denken. Voordien was het ondenkbaar de mens te zien als een onbeschreven blad; de hoogmiddeleeuwse visie op de mens is immers dat hij van bij de geboorte een positie en een functie in de goddelijke orde krijgt toebedeeld; een aristocraat bijvoorbeeld wordt geen edelman in de loop van zijn opvoeding, hij gaat ervan uit dat hij bij zijn geboorte een superieure ziel meekreeg. De basis van het Europese moderniteitsyndroom dat in de Renaissance gestalte krijgt, ligt nu in het feit dat de Europese mens in toenemende mate zijn leven en zijn wereld wil en moet conceptualiseren en ook bestieren zonder de hulp van een metafysische instantie. Het nominalisme en later de humanisten zorgen ervoor dat de geschoolde moderne mens in staat is de wereld te denken als een immanent veld van mogelijkheden zonder dat daarbij een beroep moet worden gedaan op transcendente principes. Kennis, zo stelt de moderne intellectueel, wordt

in en door ervaring verworven – is niet aangeboren en hoeft niet via socratische vroedvrouwarbeid herontdekt te worden. Bovendien ontstaat er een nieuwe manier van denken op het vlak van de sociale theorie: de basis van het sociale denken is niet langer een voorgegeven heilsbeschikking, maar een visie op het sociale lichaam als een conglomeraat van vele individuen die tot een geheel worden omgesmeed in en door het sociale handelen. Sinds de Franse Revolutie kiezen burgers vanuit (relatief) autonoom en redelijk inzicht hun machthebbers, die hun beslissingen met een beroep op een humanistisch ideaal legitimeren.

Op het vlak van de literatuur ten slotte ontstaat er in de prille moderniteit een nieuw mensbeeld waarvan groei en zelfontplooiing en geloof in de soevereiniteit van het individuele handelen de belangrijkste kenmerken zijn. Michael Bachtin heeft in verschillende van zijn teksten, en vooral in zijn studie over Rabelais, de genealogische herkomst van dit mensbeeld beschreven. Rabelais, zo stelt hij vast, heeft met zijn parodie op middeleeuwse gebruiken komaf gemaakt met het religieuze middeleeuwse wereldbeeld om zijn eigen "humane" visie op het bestaan vorm te geven. Hij onderwerpt feodale gebruiken en vooral de aristocratische literaire procédés van de ridderroman aan een bulderlach. Daarnaast confronteert hij die geparodieerde middeleeuwse habitus met gedetailleerde beschrijvingen van met taboes beladen onderdelen van het alledaagse, banale leven: uitwerpselen, werking van de menselijke organen, eten, drinken, seksualiteit, geboorte en dood. Rabelais ervaarde in zekere zin het middeleeuwse wereldbeeld als "tegennatuurlijk" en koos resoluut voor een wereld waarin de materiële band tussen de mens en de wereld opnieuw als humaan en natuurlijk wordt voorgesteld. Om die band te conceptualiseren, kan Rabelais teruggrijpen naar culturele tradities die reeds lange tijd in de ongeschreven, materiële cultuur een sluimerend bestaan leidden. Bachtin, in een geniale genealogische denkbeweging, relateert de nieuwe renaissancethematiek aan twee belangrijke fenomenen uit de volkscultuur. Ten eerste is dat de tijdservaring. De tijdsconceptie in plattelandssamenlevingen werd uiteraard bepaald door het (collectief beleefde) werk op de akkers, d.w.z. door het ritme van de opeenvolgende periodes van zaaien, groeien, oogsten en rusten. Dit collectief tijdsbegrip zag men ook weerspiegeld in de gang van het menselijke leven (nl. geboorte-bloei-dood in zijn meest elementaire vorm). De nadruk kwam te liggen op groeiprocessen en op de ontwikkeling van het individu:

Insofar as individuality is not isolated, such things as old age, decay and death can be nothing more than aspects subordinated to growth and increase, the necessary ingredients of generative growth (Bachtin 1981: 207).

Een tweede (en met de eerste verwante) voedingsbodem voor het nieuwe mensbeeld zijn de sociale praktijken die parallel lopen met de vitalistische visie op de menselijke existentie. Meer bepaald de publieke cultuur in dorpen en steden die Bachtin onder de noemer "carnaval" samenvat, toont dat de voorkeur voor het immanente een eminent moderniteitsgegeven is. Het carnaval biedt de laatmiddeleeuwse en renaissance-mens de kans om een gedrag te ontwikkelen dat afwijkt van het alledaagse genormeerde leven; het is een maatschappelijke vrijplaats, een "place for working out, in a concretely sensuous, half-real and half-play-acted form, a new mode of interrelationship between individuals, counterposed to the all-powerful socio-hierarchical relationships of noncarnival life" (Bachtin 1984: 123). In zijn nadruk op het vitale lichaam, de groteske lach en de cyclische relatie tussen leven en dood biedt de carnavalspraktijk een kader voor de ontwikkeling van het moderne mensbeeld. De belangrijkste les die we uit Bachtin moeten trekken is dat de carnavalscultuur de idee van soevereiniteit op de ideeënhistorische agenda plaatst. Bachtins visie op Rabelais toont duidelijk aan dat in de Renaissance een culturele traditie vorm krijgt waarin immanentie, persoonlijke ontwikkeling en historisch relativisme aan bod komen. Via Bachtin kan men echter ook aantonen dat de oprisping van het bevrijdingsdenken in de late Middeleeuwen en de Renaissance slechts een anomalie kan worden genoemd. De geschiedenis van het carnaval is immers een vervalsverhaal. Wil men de geschiedenis van het moderniteitssyndroom beschrijven, en dan meer bepaald de anarchische component, dan moet men spreken in termen van een sluimerend voortbestaan. Vooral in artistieke milieus leeft het concept van immanentie en soevereine ervaring voort. Ten eerste in de realistische roman – het fenomeen waaraan Bachtin zijn studiewerk wijdde, maar ten tweede ook in de levensstijlen van sommige artistieke individuen uit de negentiende en twintigste eeuw. Een toonbeeld van carnavalesk gedrag is namelijk de bohémien die vanaf de jaren dertig uit de negentiende eeuw de Europese hoofdsteden bevolkt. De bohémienkringen cultiveerden een gedrag dat in menig opzicht vergelijkbaar is met wat Bachtin beschrijft. De cultuurhistorische betekenis van de Bohème is vooral dat ze de carnavaleske traditie levendig gehouden hebben -

zij het, naar de mening van Bachtin in een gesubjectieerde, inauthenticke vorm:

Something of the carnival atmosphere is retained, under certain conditions, in the so-called bohemians, but here in most cases we are dealing with the degradation and trivialization of the carnival sense of the world (there is, for example, not a grain of that carnival spirit of communal performance) (Bachtin 1984b: 131).

Het is op die vorm van carnavalesk gedrag dat ik in mijn evaluatie van het avant-gardefenomeen dieper zal ingaan.

MODERNITEIT ALS TOTALISEREND DENKEN EN HANDELEN

De eerste component van wat ik het moderniteitssyndroom noem, heeft betrekking op een ideeënhistorische stroming die wij vaak humanisme noemen. Het gaat om een mens- en wereldbeeld dat wordt getekend door het tanende geloof in transcendente funderingen en door een reeks van alternatieve volkse tradities. De tweede component van het Europese moderniteitssyndroom kan men zien als het tegendeel van dit alles: het bestaat uit een wil tot controle, tot beheersing van het leven en de samenleving; een wil die zich uit in ongebreidelde staatsmacht, kolonialistische hoogmoed en een gedragspatroon dat in het teken staat van zelfdiscipline.

De visie die Negri en Hardt ontwikkelen met betrekking tot de tweede gedaante van de moderniteit komt in het kort hierop neer: in de loop van de vijftiende en zestiende eeuw duiken er, gelijktijdig met euforische bevrijdingsbewegingen, nieuwe vormen van transcendente machtsuitoefening op (Hardt 2000: 74-76). Wellicht is het zo dat de nieuwe autoritaire ideologieën in dialoog staan met die bevrijdingstendensen. Zijn de reformatiebeweging en de stedelijke autonomiebewegingen niet zelf verantwoordelijk voor het repressieve klimaat dat Europa in de zestiende en zeventiende eeuw teisterde? Zijn de angsten die burgeroorlogen en godsdienstoorlogen achterlaten in de hoofden van de pas bevrijde individuen niet de ideale voedingsbodem voor een verlangen naar een vrede-koste-wat-het-kost? Geen prijs, zelfs die van het despotisme niet, leek te hoog om een einde te maken aan de woelige strijd om bevrijding en zelfbeschikking. Om die reden kan men spreken van een moderniteitssyndroom: hoewel de mens in principe soeverein wordt in zijn microsociale wereld, is hij tegelijk op

macrosociaal vlak een onderdrukt individu dat zich met plezier onderwerpt aan nieuwe vormen van autoriteit. “Waarom,” zo kan men zich afvragen met een beroemde stelling uit Spinozas *Tractatus theologico-politicus*, “strijden mensen om hun slavernij als was het hun vrijheid”?

Ook externe conflicten lagen aan de basis van de “tweede moderniteit”: de confrontatie met andere culturen die de ontdekkingsreizen en de economische expansie met zich brachten, bracht Europa tot het bouwen van kolonialistische imperiale machtsmachines. Europa werd vanaf de zestiende eeuw zowat synoniem met wereldheerschappij en subordinatie van alles wat anders was. In de confrontatie met de cultureel “andere” werden bovendien de eigen identiteit en de eigen normaliteit geradicaliseerd.

Modern sovereignty is a European concept in the sense that it developed primarily in Europe in coordination with the evolution of modernity itself. The concept functioned as the cornerstone of the construction of Eurocentrism. Although modern sovereignty emanated from Europe, however, it was born and developed in large part through Europe's relationship with its outside, and particularly through its colonial project and the resistance of the colonized (Hardt 2000: 70).

Europa werd, door de voortdurende interne en externe conflicten en vrijwel onmiddellijk na het einde van de middeleeuwse cultuur, een neo-feodale wereld. In de zeventiende eeuw – denk aan het door God gegeven gezag van *le roi soleil* – is de moderniteit verworven tot een reusachtige disciplineringsmachinerie. Tegelijk doet zich een ander fenomeen voor dat eveneens typisch is voor de tweede moderniteit: de filosofische fundering van het Westerse subjectiviteitsconcept. Het rationalisme, zo toont het werk van Descartes en later dat van de Verlichtingsdenkers en van Kant, richt zich volledig op het ontwikkelen van een nieuw subjectiviteitsconcept dat het oude denken over soevereiniteit (Rabelais) tot de orde roept. Niet de zelfontplooiing, maar de zelfregulering wordt de nieuwe uitdaging.

Om de draagwijdte van dit tweede soevereiniteitsconcept te begripen, is het goed even het genealogische perspectief van Deleuze en Guattari in herinnering te brengen. Soevereiniteit, zo stellen zij op basis van inzichten uit de culturele antropologie, heeft op macro-sociaal vlak drie gedaanten: een barbaarse, een despotische en een beschaafde gedaante (cf. het derde hoofdstuk van *L'Anti-Oedipe*, “Barbares, despotes et civilisés”; Deleuze 1972: 163-324). Op drie manieren verbeelden samenlevingen zich het sociale lichaam, de socius. De soevereiniteit of “socius” neemt aan-

vankelijk de vorm aan van een barbaarse socius, die via traditionele codes orde brengt (bijv. initiatierites waarbij de codes gekerfd worden in de lichamen van de individuen). De tweede vorm van macrosociale soevereiniteit noemen Deleuze en Guattari de despotische socius, die via centralistische wetten de tradities van de gemeenschap op een hoger plan brengt (bijv. de eed van trouw aan een vorst en aan de codes van de ridderstand). De feodale soevereiniteitssystemen die vóór de moderniteit hegemonisch waren en ook de systemen die we vanaf de zestiende eeuw in het vorstelijk absolutisme terugvinden, zijn voorbeelden van die despotische socius. Het gaat om totaliserende tendensen op macrosociaal vlak die de individuele zelfontplooiing controleren en reglementeren. Het civilisatieproces dat zo doordringend werd beschreven door Norbert Elias, kan men beschouwen als een concrete uitwerking van die algemene stelling. In de geesten van de Europese volkeren rijpt de idee van beschaafd gedrag; zelfdwang en morele controle worden gezien als natuurlijke processen die de mensheid als geheel ten goede komen.

Opvallend nu is dat dit beschavingsproces van gedaante verandert bij de overgang van een despotische naar een geciviliseerde maatschappelijke structuur. De geciviliseerde socius, die men kan associëren met de opkomst van de moderne kapitalistische samenleving (dus met de moderne en nieuwste tijden uit de geschiedenis), staat in het teken van de decodering van oude samenlevingsverbanden. Niets is heilig in een kapitalistische logica. In naam van individuele vrijheden worden tradities afgeschafte en worden gemeenschapsvormen omgevormd tot functionele samenlevingsstructuren. In het kapitalisme heerst de schijnbaar absolute equivalentie van koopwaren; alle transacties worden herberkend volgens de logica van schizoïde financiële stromen. Individuen krijgen daardoor een aura van subjectieve vrijheid. Maar ondanks die toegenomen vrijheid laat de geciviliseerde socius geen anomie toe. Teruggrijpend naar Elias' beschrijving van het civilisatieproces kan men stellen dat de decodering die in de moderne maatschappijvorm de overhand krijgt, gepaard gaat met een hercodering van het individuele gedrag. Het wegvallen van externe dwang gaat hand in hand met een toegenomen zelfdwang. In de loop van het moderniseringsproces fungeert cultuur steeds meer als een strategie om de cultuurparticipanten te bewerken – te *beschaven* – en om hen te onderwerpen aan de eis tot 'impulscntrole'; de morele codes worden geïnterioriseerd en nemen nu de vorm aan van individuele gedragscodes. De genealogie van De-

leuze en Guattari komt tot dezelfde conclusies. Zij stellen immers vast dat in het rijk van "the brave and the free" de "oedipalisering" van het gedrag het belangrijkste sociale coderingsmechanisme wordt (Deleuze 1972: 318). Anticiperend op de uitspraken over biopolitiek in Michel Foucaults *Histoire de la sexualité* en Negris *Empire* stellen zij dat het individuele vrijheidsideaal, paradoxaal genoeg, in kapitalistische samenlevingen fungeert als een vorm van psychologische zelfdwang. Kapitalistische samenlevingen, suggereren Deleuze en Guattari, oefenen misschien wel de krachtigste terreur uit: psychische terreur. Kapitalistische individuen leven weliswaar niet langer onder het regime van despotische instituties, maar krijgen niettemin af te rekenen met een inwendige despoot – door de auteurs van *L'Anti-Oedipe* niet toevallig voorzien van het label "Oedipus" – die hen opzadelt met schuldgevoelens en onvervulbare verlangens.

DE AVANT-GARDE EN HET EUROPESE MODERNITEITSSYNDROOM: TWE VORMEN VAN HET SOEVEREINITEITSCONCEPT

Er zijn dus twee vormen van soevereiniteit die in de Europese moderniteit gelijktijdig worden ontwikkeld: enerzijds de anarchistische affirmatie van het zelfbeschikkingsprincipe en anderzijds de disciplinerende heerschappijstructuren. Of, om het probleem concreter voor te stellen, de moderne soevereiniteit kan voor het individu twee dingen betekenen: zelfontplooiing en zelfdwang. In het discours van de historische avant-gardebewegingen merkt men dat beide soevereiniteitsprincipes tegelijk worden gethematiséerd. In die zin kan men stellen dat de avant-garde het Europese moderniteitssyndroom bespreekbaar maakt. Avant-gardekunstenaars zijn daarover zeer duidelijk; in programmatische teksten merkt men dat de spanningsverhouding tussen zelfbeschikking en zelfdwang het avant-gardediscours domineert. Zo opent het eerste surrealistische manifest met een cynische beschrijving van de levensstijl van de moderne burger. Hoewel de burger volgens Breton gelooft in het leven, en zich allerhande illusies maakt over zijn vrijheid en levensgeluk, komt hij na verloop van tijd onvermijdelijk tot de vaststelling dat hij al zijn kansen heeft verspeeld: "C'est qu'il appartient désormais corps et âme à une impérieuse nécessité pratique."¹

1. "Tant va la croyance à la vie, à ce que la vie a de plus précaire, la vie réelle s'entend, qu'à la fin cette croyance se perd. L'homme, ce rêveur définitif, de jour en jour plus mécontent de

Het thema van de "burgerlijke zelfdwang" kan men beschouwen als een van de belangrijkste discursieve knooppunten van het surrealisme, maar het is in feite voor alle Europese avant-gardebewegingen een essentieel gegeven. Ik denk hier in eerste instantie aan de expressionistische en dadaïstische plastische kunst en hun satirische voorstelling van de Spießbürger, maar ook aan de apocalyptische stadsbeelden die de ondergang van de burgerlijke metropool bezingen (Keunen 2000: 50-55). Ik denk ook aan uitspraken van Van Ostaijen over "het bourgeoise impressionisme" (Hadermann 1970: 45) of aan bewegingen als het activisme van Kurt Hiller (Habereeder 1981). Men heeft dit antiburgerlijke protest vaak voorgesteld als een politiek project, maar in feite gaat het om iets anders. Het is de expressie van een cultuuranalyse die veel verder gaat; het is een diagnose van het moderniteitssyndroom. Avant-gardekunstenaars voelen, op basis van hun marginale positie als bohémien, zeer goed aan dat de Europese cultuur gefundeerd is op een intern conflict. Dat het kapitalisme, meer dan ooit, speelruimte laat voor schier onbepaalde zelfontplooiing en zelfbeschikking, maar dat tegelijk de culturele dwang nog nooit zo groot is geweest.

Mijn hypothese dat men de historische avant-gardebewegingen kan contextualiseren via de spanningsverhouding tussen zelfontplooiing en zelfdwang, wordt bevestigd door kunst-en cultuurhistorische observaties van uiteenlopende figuren als Georges Bataille, Daniel Bell en Jürgen Habermas. Laatstgenoemde merkt op dat in de twintigste-eeuwse kapitalistische samenleving een ideologie van de zelfontplooiing ontstaat die zich het radicaalst toont in sociale fenomenen als de artistieke bohème en meer bepaald marginale kunstenaarsgroeperingen van de historische avant-gardebewegingen (Habermas 1990a: 48; 1990b: 84). Tegelijk koppelt hij die ontwikkeling aan het fenomeen zelfdwang. In het kapitalisme, dat – zoals Max Weber aantoonde – haar succes dankt aan protestantse ethiek en zelfdiscipline, verbreiden zich ook "die in der Boheme vorexerzierten Lebensstile mit ihren hedonistischen, schrankenlos subjektiven Wertorientierungen" (Habermas 1990b: 84). Tot die conclusie komt ook de (door Haber-

son sort, fait avec peine le tour des objets dont il a été amené à faire usage, et que lui a livrés sa nonchalance, ou son effort, son effort presque toujours, car il a consenti à travailler, tout au moins il n'a pas répugné à jouer sa chance (ce qu'il appelle sa chance!).(...) Qu'il essaie plus tard, de-ci de-là, de se reprendre, ayant senti lui manquer peu à peu toutes raisons de vivre, incapable qu'il est devenu de se trouver à la hauteur d'une situation exceptionnelle telle que l'amour, il n'y parviendra guère. C'est qu'il appartient désormais corps et âme à une impérieuse nécessité pratique, qui ne souffre pas qu'on la perde de vue" (Breton 1924: 13-14).

mas aangehaalde) neo-conservatieve cultuurtheoreticus Daniel Bell (cf. Bell 1979). In diens werk over *The cultural contradictions of capitalism* (1976) schetst hij het probleem als een geval van ondermijning van de kapitalistische samenlevingsvorm. De avant-gardementaliteit infecteert volgens hem de levenswereld en is een grote verleider die verantwoordelijk is voor bandeloze zelfverwerkelijking, hedonisme en overdreven hang naar authentieke zelfervaring. De (vaak Nietzscheaans geïnspireerde en volgens Bachtin op oude carnavalstradities gestoelde) soevereine levensstijl van de avant-gardebohème staat volgens Bell haaks op de individualistische moraal en het kapitalistische arbeidsethos die de moderniteit ondersteunen. Hij stelt terecht vast dat er in de twintigste eeuw handelings- en voorstellingspatronen worden ontwikkeld die in principe onverzoenbaar zijn met de grondslagen van de moderniteit zoals die bijvoorbeeld in de Verlichting werden vastgelegd. De veralgemeende Bohème-levensstijl is dan ook een gevaar voor “de discipline van het beroepsleven” en de doelmiddel rationaliteit van onze complexe samenleving.² In feite komt de diagnose van Bell erop neer dat hij betreurt dat de soevereiniteit van de hedonistische levensstijl het rationaliteits- en soevereiniteitsprincipe achter de burgerlijke zelfdwang ondermijnt.

In dit licht moet men m.i. het theorema van de “verzoening tussen leven en kunst” interpreteren. Men kan op basis van Richard Sheppards en Günther Martens’ analyses (cf. Martens 1971 en 1978, Sheppard 1976: 277, Sheppard 2000: 31-70) stellen dat de cultuurfilosofische vooronderstellingen van de avant-gardekunstenaars moeten begrepen vanuit hun kritiek op de “habitus” van de niet-bohémienkunstenaar. Niet alleen de filister wordt daarin geveiseerd, maar ook de estheticistische kunstenaar of de intellectualistische cultuurburger. Niet de Westerse beschaving of de existentiële conditie van de mens in die culturele situatie is het object van kritiek, maar wel een specifieke levensstijl. Wil men genezen van het moderniteitssyndroom, wil men slagen in een Nietzscheaanse herwaardering van de cultuur, dan moet de zelfdwang worden aangepakt en wel met de meest radicale medicijnen, de medicijnen van de kunst. Kunst leent zich volgens George

2. “Die avantgardistische Kunst dringt in die Wertorientierungen des Alltagslebens ein und infiziert die Lebenswelt mit der Gesinnung des Modernismus. Dieser ist der große Verführer, der das Prinzip der schrankenlosen Selbstverwirklichung, die Forderung nach authentischer Selbsterfahrung, den Subjektivismus einer überreizten Sensibilität zur Herrschaft bringt und damit die hedonistischen Motive freisetzt, die mit der Disziplin des Berufslebens, überhaupt mit den moralischen Grundlagen einer zweckrationalen Lebensführung unvereinbar sind” (Habermas 1990a: 37).

Bataille goed tot het bestrijden van identiteitsdwang en burgerlijke discipline.

De kunst verandert de arbeid weer in spel. De dronkenschap, de roes en het feest vormen haar decor. (...) Er vindt tegelijkertijd een radicalisering van het soeverein geweld en een afrekening met de geïnstitutionaliseerde soevereiniteit plaats. (...) De soevereine kunst is de weigering van macht: dit houdt in dat zij van de politieke macht afstand doet, terwijl zij de verantwoording voor de leiding over de dingen aan henzelf overlaat (Bataille 1956: 83; Oosterling 1989).

Soevereiniteit als grenzeloze zelfbeschikking vindt men overal terug in de avant-gardeprogramma's. Wanneer Marinetti spreekt over de schoonheid van de oorlog, verwijst hij niet naar iets dat mooi is *an sich*, maar naar de schoonheid van de moderne held: "[la guerre] fonde la souveraineté de l'homme sur la machine subjuguée." In het futuristische manifest wordt die heroïek tot principe verheven. In de zevende these kan men het volgende lezen:

La poésie doit être un assaut violent contre les forces inconnues, pour les sommer de se coucher devant l'homme (Lista 1973).

Wat die "onbekende krachten" waartegen de poëzie strijdt, mogen zijn, laat Marinetti in het midden. Maar men kan, op basis van teksten van zijn geestesverwanten, die onbekende krachten verbinden met het moderniteitssyndroom. In het Berlijnse dadaïstische manifest is men daarover zelfs zeer duidelijk:

Der Dadaismus steht zum erstenmal dem Leben nicht mehr ästhetisch gegenüber, indem er alle Schlagworte von Ethik, Kultur und Innerlichkeit, die nur Mäntel für schwache Muskeln sind, in seine Bestandteile zerfetzt (Huelsenbeck 1964: 28).

Het Nietzscheaanse pathos van deze uitspraak toont duidelijk dat de vijand wordt gezocht bij de burgermaatschappij en meer bepaald bij de zelfdwang die door maatschappelijke soevereiniteitsinstanties wordt opgedrongen. De bevrijding komt volgens de dadaïsten van de soevereine houding van de levenskunstenaar:

Das Wort Dada symbolisiert das primitivste Verhältnis zur umgebenden Wirklichkeit, mit dem Dadaismus tritt eine neue Realität in ihre Rechte. Das Leben erscheint als ein simultanes Gewirr von Geräuschen, Farben und geistigen Rhythmen, das in die dadaistische Kunst unbeirrt mit allen sensationellen Schreien und Fiebern seiner verwegenen Alltagspsyche und in seiner gesamten brutalen Realität übernommen wird (Huelsenbeck 1964: 28).

GECITEERDE WERKEN

- Bakhtin, Mikhail M. 1981 (ca. 1938). Forms of Time and of the Chronotope in the Novel: Notes toward a Historical Poetics. *The Dialogic Imagination*. Ed. by Michael Holquist. Austin: University of Texas Press. 84-254.
- Bakhtin, Mikhail M. 1984 (1965). *Rabelais and His World*. Transl. by Helene Iswolsky. Bloomington: Indiana UP.
- Bakhtin, Mikhail M. 1984b (1929). *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Ed. and transl. by Caryl Emerson. Manchester: Manchester University Press.
- Bataille, George. 1978 (1956). Die Souveränität. *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*. Hrsg. von Elisabeth Lenk. München: Matthes & Seitz. 45-72.
- Bell, Daniel. 1983 (1979). Modernism and Capitalism. *Writers and Politics: A Partisan Review Reader*. Ed. by Edith Kurzweil and William Phillips. Boston: Routledge and Kegan. 116-132.
- Bonset, I.K. (Theo Van Doesburg). 1966 (1921). "Antikunstenzuivereredemanifest." *Cahiers de l'association internationale pour l'étude de DADA et du surréalisme* 1. 125-127.
- Breton, André. 1985 (1924). Manifeste du surréalisme. *Manifestes du surréalisme*. Paris: Gallimard. 9-60.
- Deleuze, Gilles en Félix Guattari. 1972. *Capitalisme et Schizophrénie 1. L'Anti-Oedipe*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles en Félix Guattari. 1980. *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- Elias, Norbert. 1982 (1939). *Het civilisatieproces*. Utrecht: Het Spectrum.
- Habereder, J. 1981. *Kurt Hiller und der literarische Aktivismus. Zur Geistesgeschichte der politischen Dichters im frühen 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main / Bern: Peter Lang.
- Habermas, Jürgen. 1990a (1981). Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze. 1977-1990*. Leipzig: Reclam. 32-54.
- Habermas, Jürgen. 1990b (1983). Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der BRD. *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze. 1977-1990*. Leipzig: Reclam. 75-104.
- Hadermann, Paul. 1970. *Het vuur in de verte. Paul van Ostaïjens kunstopvattingen in het licht van de Europese avant-garde*. Antwerpen: Ontwikkeling.
- Huelsenbeck, Haussmann, Janco, Tzara, e.a. 1964 (1918). Dadaïstisches Manifest. *Dada. Eine literarische Dokumentation*. Hrsg. von Richard Huelsenbeck. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 27-29.
- Keunen, Bart. 2000. *De verbeelding van de grootstad: stads- en wereldbeelden in het proza van de moderniteit*. Brussel: VUB Press.
- Lista, Giovanni (ed.). 1973. *Futurisme. Manifestes, proclamations, documents*. Lausanne: L'Age d'homme.
- Martens, Günther. 1971. *Expressionismus und Vitalismus*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Martens, Günther. 1978. Nietzsches Wirkung im Expressionismus. *Nietzsche und die deutsche Literatur*. Hrsg. von Bruno Hillebrand. Tübingen: Niemeyer. 35-81.
- Oosterling, Henk. 1989. *De opstand van het lichaam. Over verzet en zelfervaring bij Foucault en Bataille*. Amsterdam: SUA.
- Sheppard, Richard. 1976. German Expressionism. *Modernism*. Ed. by Malcolm Bradbury and John McFarlane. Harmondsworth: Penguin. 274-291.
- Sheppard, Richard. 2000. *Modernism - Dada - Postmodernism*. Evanston (Ill.): Northwestern University Press.