

De moderne kunst en het heilige

De religie - je hoort het dezer dagen met zekere regelmaat - maakt sinds enige tijd een opleving door. Niet dat de kerken, die zijn afgebroken of getransformeerd tot kantoorgebouwen, vergaderzalen en wooneenheden, weer worden opgebouwd of in hun oude glorie hersteld. Andere tekenen wijzen op een hernieuwde vitaliteit van de religie, zoals de opmerkelijke ledenaanwas van de EO, het succes van de religieus getinte New Age-beweging met haar waaier van alternatieve therapieën, meditatiecursussen en oosterse wegen tot hoger weten, de prominente plaats van een boek als *De celestijnse belofte* in de bestsellerlijsten, het Bekende Nederlanderschap van Majoor Bosschart van het Leger des Heils, enzovoort. Een Leidse hoogleraar filosofie ziet zelfs weer aanleiding de godsdienst te bestrijden in een - recent verschenen - *Atheïstisch Manifest*, en zoals u weet bestaat er geen betrouwbaarder bewijs van eigen leven dan de aanwezigheid van een actieve vijand.

Ook het feit dat in deze lezingenreeks een plaatsje voor het heilige is ingeruimd, hoort waarschijnlijk in dit rijtje thuis. De Hogeschool voor de Kunsten Arnhem is trouwens niet de enige in het lezingen-circuit met belangstelling voor het onderwerp. Kort geleden viel bij mij een persbericht op de deurmat van de Nijmeegse Thomas Morus-academie inzake een studiedag over de 'reli-revival' in de hedendaagse kunst. In dat persbericht was zelfs sprake van 'Gregoriaanse House' - dus wie zou durven beweren dat er voor de religie geen belangstelling meer bestaat?

Meestal wordt deze religieuze opleving in het teken geplaatst van een zoeken naar zin en betekenis. Men wil antwoord op fundamentele vragen als: Waarom bestaan we eigenlijk? Wat is de zin van het leven? Hoe moeten we leven? De antwoorden werden van oudsher verschaft door de religie. In de praktijk waren zulke vragen al bij voorbaat beantwoord, zodat het in veel gevallen niet eens nodig was om ze te stellen. In een christelijke samenleving bijvoorbeeld blijkt de zin waar nu naar gevraagd moet worden, vanzelf, omdat alles er - direct of indirect - naar een almachtige God verwijst: de onbetwistbare bron en belichaming van alle zin en betekenis. Geloof was voldoende, en in de samenleving was die God zo alomtegenwoordig dat het heel wat moeilijker moet zijn geweest om niet dan wel in Hem te geloven. De kerk stond, vaak zelfs letterlijk, in het midden van het leven, vorsten regeerden bij goddelijk recht, publieke ceremonies en rituelen hadden altijd en niet zelden in de eerste plaats een religieuze betekenis, mensen werden geboren, trouwden en stierven met priesterlijke zegen, en de kunsten werden gecultiveerd 'ad majorem Dei gloriam' - tot meerdere eer en glorie van God. Religie en maatschappij waren kortom niet of nauwelijks van elkaar te onderscheiden.

Zo is het tegenwoordig al lang niet meer; het 'beziel verband' (zoals de dichter Marsman het ooit noemde) is verdwenen. Opvallend aan de huidige religieuze ijver is dan ook dat zij grotendeels op zichzelf staat; zij valt *niet* samen met de maatschappij als geheel. Dat zou ook niet goed kunnen, gelet op het wel zeer diverse karakter van de genoemde religieuze uitingen. De nieuwe religieuze pluriformiteit is daarom geen serieuze vervanger van het christendom, dat van oudsher de Nederlandse samenleving heeft bepaald maar dat sinds enige decennia kampt met een chronische

ontkerkelijk. Een betrouwbare graadmeter van dat laatste is de politiek. De christelijke traditie speelt daarin amper nog een rol van belang. De bede is al enige tijd geleden uit de Troonrede verdwenen, het CDA zit in de oppositie en worstelt wanhopig met zijn identiteit - van een serieuze 'reli-revival' is in Den Haag vooralsnog niet veel te merken.

Alleen op de zijkant van onze munten prijkt nog altijd de spreuk: 'God zij met ons'. Laten we het hopen. Toch lijkt het me niet helemaal zonder betekenis dat we kennelijk alleen nog via het geld uitdrukking geven aan het *algemene* verlangen naar God, ook al zullen de meesten van ons die guldens, rijksdaalders en vijfjes uitgeven zich nauwelijks bewust zijn van de heilige boodschap die zij verspreiden. Tussen religie en economie bestaat dus niet in elk opzicht een tegenstelling. Dat blijkt ook uit sommige uitingen van religieus herstel die ik zojuist heb genoemd - je kunt er een aardige boterham mee verdienen. Voor de bevrediging van hun hogere verlangens zijn mensen bereid diep in de beurs te tasten, en dat wordt dan ook niet zelden van hen verlangd. Met name in de wereld van de New Age (maar geldt niet hetzelfde voor de moderne televisie-dominees?) is religie een 'bedrijf' geworden, een spirituele industrie, die zowel in het groot als in het klein, bij producenten en bij consumenten, rendement moet opleveren. Om het een beetje oneerbiedig te zeggen: op de moderne reli-markt is de zin van het leven simpelweg te koop.

Wie daarmee tevreden is moet zijn geld vooral niet in de portemonnee laten zitten. Desnoods zwerf je van de ene religie naar de andere: nu eens boeddhist, dan weer taoïst, de ene week stort je je in de transcendentale meditatie, de volgende week stel je je tevreden met reïncarnatie. Of je sluit je aan bij een van de vele mogelijkheden die het christendom de naar zin en betekenis hunkerende gelovige nog altijd te bieden heeft. Of je wordt moslim, wat dank zij de multiculturele samenleving een stuk eenvoudiger is geworden dan voorheen. Ik zal niemand zijn of haar keuze uit het hoofd proberen te praten.

Waar het mij om gaat is iets anders: de mogelijkheid van een keuze voor de religie, welke dan ook, doet niets af aan de secularisatie van de moderne maatschappij. Zodra de religie een individuele keuze is geworden, dat wil zeggen een privézaak, heeft zij haar algemene vanzelfsprekendheid verloren. Om deze breuk met de traditionele religieuze samenleving, een breuk die typerend is voor de moderne tijd, is het mij te doen. En het is precies deze breuk die de reflectie over het heilige in de kunst - want daar wil het vanmiddag met u over hebben - zo buitengewoon lastig en ingewikkeld heeft gemaakt. Aan 'Gregoriaanse House' of aanverwante curiosa hebben we in dit verband niets. We zullen de secularisatie serieus moeten nemen, om pas daarna te bezien of er voor het heilige in de kunst nog ruimte is overgebleven.

Die secularisatie is het gevolg van een zeer geleidelijk proces dat minstens twee à drie eeuwen in beslag heeft genomen, maar door de negentiende-eeuwse filosoof Friedrich Nietzsche is het handzaam samengevat in één kernachtige formule: de 'dood van God'. Voor Nietzsche zelf was dat nog iets ongelofelijks; in *Die fröhliche Wissenschaft* laat hij het nieuws dan ook rondbazuinen door een 'tolle Mensch', een dwaas. Alsof hij wil zeggen: je moet wel gek zijn om God te laten sterven (we hebben God volgens de 'dwaas' zelfs eigenhandig vermoord), want dat betekent dat de

verantwoordelijkheid voor de wereld voortaan uitsluitend op je eigen schouders zal rusten - en het is zeer de vraag of ze die last kunnen dragen. Ongetwijfeld heeft de huidige 'reli-revival' veel zo niet alles te maken met het feit dat we inmiddels de zwaarte van de last steeds hinderlijker zijn gaan voelen.

Maar er speelt ook nog iets anders mee: een verminderd geloof in de Vooruitgang. Wat heeft de Vooruitgang met de dood van God te maken, zult u zich afvragen. Om het antwoord te vinden moeten we ons eerst afvragen wat die dood van God heeft voortgebracht. We hebben God natuurlijk niet echt vermoord. Dat zou onmogelijk kunnen, want met de formule 'de dood van God' bedoelen we eigenlijk dat we niet meer in Zijn bestaan geloven. En iets dat niet bestaat, kun je niet vermoorden. Het proces van secularisatie valt samen met het toegenomen ongeloof in het goddelijke en bovennatuurlijke, dat typerend is voor de moderne westerse beschaving.

Voor het geloof van weleer is echter niet een leegte in de plaats gekomen. God is aan de kant gezet, omdat men meende het voortaan op eigen kracht te kunnen. Dat wil zeggen: met behulp van de rede, het eigen logische verstand. Dit vertrouwen in de rede ligt aan de wortel van de moderne wetenschap en techniek, die sinds de zeventiende eeuw onze wereld zo drastisch hebben veranderd. Het ideaal van de moderne wetenschap werd destijds het meest pregnant verwoord door de Franse filosoof René Descartes: de mens zou dank zij zijn rationele vermogens uiteindelijk 'heer en meester van de natuur' worden. Anders gezegd: hij zou zelf God worden.

Descartes droomde van een 'mathesis universalis', een universele rekenkunde, die op den duur alle geheimen uit het universum zou elimineren, met als gevolg een volledige kennis en een totale transparantie. Dat dit ideaal nog niet meteen kon worden gerealiseerd, was geen bezwaar. De realisatie ervan werd immers naar de toekomst verschoven. Wat nu nog onbekend was, zou later bekend worden. De mogelijkheden van de menselijke kennis waren zagezegd grenzeloos. Ziedaar het geloof in de Vooruitgang door middel van wetenschap en techniek, dat in de negentiende eeuw als een 'seculiere religie' de plaats is gaan innemen van het traditionele godsgeloof. In het vooruitgangsidealisme spreekt het zelfvertrouwen van de moderne mens.

Wat we vandaag de dag kunnen constateren is een vermindering van dit zelfvertrouwen. De grootse beloften van wetenschap en techniek zijn maar ten dele uitgekomen, en een aantal van de menselijke vindingen lijkt zich zelfs tegen de mens te keren, getuige de huidige bedreiging van het natuurlijke milieu en de nog altijd aanwezige mogelijkheid van een nucleaire apocalyps. Hetzelfde geldt voor de veel besproken 'vervreemding', die vaak een gevolg wordt geacht van de greep van wetenschap en techniek op ons moderne bestaan. Die greep lijkt te beantwoorden aan een autonome beweging, waarover we de macht zijn kwijtgeraakt en die nu ons in haar macht lijkt te hebben.

Overigens moet u zich die macht beslist niet alleen voorstellen als een anonieme verschrikking. Eerder manifesteert zij zich als comfort en gemak, denk maar aan de centrale verwarming, de auto, de telefoon, de computer, het vliegtuig, de moderne geneeskunde, etc. - allemaal zaken die we niet graag zouden missen, ondanks de schaduwzijden ervan. Vandaar dat protesten tegen de toenemende invloed van

wetenschap en techniek zo weinig effect sorteren: het protest richt zich tegen iets waar we niet of nauwelijks meer buiten kunnen.

Intussen wordt deze invloed alleen maar krachtiger. We leven in een technische wereld, met het succes als motor. Een symptoom daarvan is het bedrijfsmatige karakter dat steeds meer domeinen van het bestaan zijn gaan aannemen. De politiek is een bedrijf geworden, de economie en de industrie waren het altijd al; de school, de sport, de journalistiek, het leger - stuk voor stuk zijn het bedrijven geworden met managers aan de top. In al die bedrijven regeert de pragmatische wet van het rendement. Efficiency en doelmatigheid zijn er de sleutelwoorden: iets is goed omdat het resultaat oplevert. Problemen zijn er om opgelost te worden en de pragmaticus gaat er bij voorbaat van uit dat dit ook mogelijk is, anders begint hij er niet aan.

Maar hier raken we aan de achilleshiel van het pragmatisme: niet alles waarmee we ons geconfronteerd zien, om te beginnen de technische wereld zelf, laat zich begrijpen als een probleem dat kan worden opgelost. Vandaar het verminderde zelfvertrouwen en het afgenomen geloof in de Vooruitgang. Opeens hebben we het gevoel met lege handen te staan en wenkt opnieuw de belofte van de verguisde religie. Wat blijkt alleen? Ook de religie is al lang deel gaan uitmaken van de technische wereld, is in verregaande mate een 'bedrijf' geworden, een producent van zin. De religie, in haar huidige pluriforme gedaante, verschaft de oplossing voor het probleem van het moderne zinverlies.

Wat nu? Is hier nog een uitweg mogelijk? Misschien. Maar dan wel op voorwaarde, dat we niet meer denken in termen van probleem en oplossing en dat we dus ook de oplossing van de religie even links laten liggen. We houden dan in elk geval één ding over: het gevoel dat ik zojuist heb genoemd, het gevoel met lege handen te staan. Misschien is dat nog niet zo'n gek uitgangspunt als we het over de kunst willen hebben.

Vaak wordt gezegd dat de kunst in onze moderne gesecculariseerde samenleving de plaats van de religie heeft overgenomen. En men wijst dan op de volle concertzalen, de drukbezochte tentoonstellingen, de overvloed aan literatuur op de bestsellerlijsten, om aan te tonen dat 'de geur van hoger honing' (Nijhoff) nog altijd in staat is ons uit onze comfortabele woningen te lokken. De cijfers laten zich niet ontkennen. Maar dat neemt niet weg dat, net als de religie, ook de kunst en de literatuur tegenwoordig de trekken van een bedrijf hebben gekregen, waarin de pragmatische wet van het rendement geldt. Men hoeft maar even te kijken naar de andere kant, die van de productie (waarmee U straks te maken zult krijgen), om dat in te zien. Wie zijn schilderijen, beelden of installaties probeert te slijten, of wie zijn roman of dichtbundel gepubliceerd wil krijgen, krijgt onherroepelijk met dat bedrijf te maken, dat in de praktijk de gedaante aanneemt van galerieën en musea, van uitgeverijen en boekhandels, van Kunstuitleen en Fonds van de Letteren - om mij nu even te

beperken tot de beeldende kunst en de literatuur.

In die bedrijfsmatigheid zit dus een overeenkomst met de religie. Minder duidelijk is de overeenkomst als het gaat om de bevrediging van de vraag naar zin en betekenis. De religie, ook in haar meest pluriforme gedaante, laat ons hier niet in de steek. Maar geldt dat ook voor de kunst? Kan de kunst even gemakkelijk worden opgevat als een oplossing voor het probleem van het moderne zinverlies? Ik geloof het niet. Van de kunst, de moderne kunst althans, wordt doorgaans verwacht dat zij ons met iets nieuws confronteert, dat zij ingeroeste manieren van kijken en ervaren ontregelt, dat zij verwachtingspatronen doorbreekt, zekerheden ondermijnt en op losse schroeven zet. Enzovoort.

Wie het gevoel heeft met lege handen te staan en dat gevoel niet meteen wil inruilen voor de zekerheden die de religie belooft, lijkt bij de moderne kunst en literatuur dus aan het goede adres te zijn. Maar blijft er daarbij ook nog een plaatsje over voor het heilige, toch van oudsher iets dat vooral met de religie wordt geassocieerd?

Allereerst zullen we ons nu moeten afvragen wat we bedoelen, als we over het heilige spreken. Wat is dat eigenlijk, het heilige? Om met een zeer eenvoudig en provisorisch antwoord te beginnen: het heilige is het tegendeel van het profane. Het lijkt een verschuiving van het probleem, want de volgende vraag moet nu uiteraard luiden: wat verstaan we dan onder het profane? Op deze vraag heb ik echter in het voorafgaande al min of meer een antwoord gegeven. Het profane bestrijkt dat deel van de wereld, dat van onze eigen inspanningen afhankelijk is. Het deel dat we zelf hebben gemaakt, en dat in de moderne tijd dus goeddeels samenvalt met de wereld van wetenschap en techniek (ook al lijkt die ons nu te ontglippen).

Als gevolg van de voortschrijdende secularisatie is die profane wereld steeds omvangrijker geworden. Anders gezegd: de grens die het heilige van het profane scheidt, is steeds verder opgeschoven naar de periferie, naar de marge. Deze verschuiving beantwoordt aan het ideaal van Descartes, namelijk dat de mens dank zij zijn rationeel vermogen 'heer en meester van de natuur' zal zijn. Is dat proces voltooid, dan zal de mens in de wereld nergens meer iets anders tegenkomen dan zichzelf. Want de natuur waarover hij 'heer en meester' zal zijn, is er een die hij zelf heeft gevormd, aangepast aan zijn rationele kenvermogen. Wat zich niet leent tot een rationele disciplineren valt buiten de wetenschap en wordt gedeponneerd in het domein van het irrationele, waarvan alleen kan worden gezegd dat het 'anders' is dan het rationele.

Misschien zijn we nu ongemerkt wat dichterbij gekomen van een definitie van het heilige: het heilige behoort tot dat irrationele 'andere' van de ratio, dat waarop we met ons verstand geen greep kunnen hebben. Zo is in het verleden ook God wel gedefinieerd: als de Ander (met hoofdletter) of het Volkomen Andere. Het is dit Volkomen Andere dat de profane wereld, door voortdurend haar grenzen te verleggen, probeert te kwijt te raken. Naarmate wetenschap en techniek zich uitbreiden, verdwijnt het Volkomen Andere - en daarmee ook het heilige of God. Typerend is de opmerking van een Russische kosmonaut, die na zijn terugkomst op

aarde meldde dat hij tijdens zijn tocht door de ruimte God nergens was tegengekomen, hoe goed hij ook om zich heen had gekeken.

Je zou ook kunnen zeggen: die Russische kosmonaut heeft de grens tussen het heilige en het profane niet gezien. Maar de vraag is natuurlijk of hij wel op de goede plek heeft gekeken. Zijn - letterlijk en figuurlijk - ruimtelijke interpretatie van de grens is misschien een beetje primitief geweest. Alsof die grens ergens met een krijstreep tussen de sterren gemarkeerd zou zijn. Ongetwijfeld heeft hij ook naar God uitgekeken als naar een toornige oude man met een baard. Zo dacht men er nog over in de middeleeuwen, toen de kosmos werd beschouwd als een eindige bol aan de buitenkant waarvan de hemel begon.

Waar loopt die grens dan wel? In een nog niet gesecculariseerde wereld laat zij zich inderdaad ruimtelijk aanwijzen. Niet alleen aan de buitenkant van de kosmos, maar ook op aarde, bijvoorbeeld rondom een tempel of kerk of rondom een heilige eik. Voor elke gelovige hield daar de profane wereld op en begon de heilige wereld. Daarom werd een kerk of tempel ook een 'heiligdom' genoemd, een woonplaats van de goden of van God. Maar diezelfde kerken, tempels en heilige eiken zijn tegenwoordig veranderd in toeristische attracties of hebben een andere - profane - bestemming gekregen. Dat wil zeggen: ze zijn 'ontheilgd'. Wie in een gesecculariseerde wereld het heilige zoekt, heeft dus niet veel kans het daar te vinden.

Nogmaals: waar loopt die grens dan wel? Laat ik eens iets gekks zeggen: ik geloof dat de grens tussen het heilige en het profane dwars door onszelf loopt. Ondanks alle Vooruitgang zijn wij mensen begrensde wezens gebleven, zoals blijkt uit onze eindigheid ofte wel onze sterfelijkheid. De dood is voor ons nog altijd de uiterste limiet. Maar onze begrensdeheid of eindigheid ervaren we ook al voortdurend *in* het leven, bijvoorbeeld in het verschil tussen verlangen en vermogen, intentie en gedrag, in de drift die zich van ons meester kan maken, in het besef van vervreemding en verwondering dat ons soms overvalt, in het gevoel dat we niet met onszelf en met de wereld samenvallen.

We zeggen dan vaak: ik sta voor een grens en ik kan er niet overheen. Ook zeggen we wel: ik kan er met m'n verstand niet bij. De grens waar we op stuiten stelt kennelijk een limiet aan ons rationele vermogen. De rede schiet op de een of andere manier tekort. Sinds Freud weten we natuurlijk dat we niet die rationele wezens zijn, waarin Descartes nog al zijn vertrouwen kon stellen. Onze rede is in werkelijkheid niet meer dan een schuitje, drijvend op een diepzee waarin de onbewuste driften woelen die ons schijnbaar zo rationele gedrag bepalen. Freud meende in de psychoanalyse een methode te hebben gevonden om die diepzee in kaart te brengen. Daardoor zouden we beter in staat zijn dat redelijke schuitje drijvende te houden als het water aan alle kanten dreigt binnen te stromen. Dezelfde functie werd in het verleden, aldus Freud, door de religie vervuld. Maar de psychoanalyse was in de praktijk heel wat effectiever (en bovendien wetenschappelijk), dus meende hij dat voor de 'illusie' van de godsdienst in de toekomst niet veel empooi meer zou zijn.

Het gevaar dat de mens vanuit de irrationele diepzee bedreigt, kon zo worden bezworen, meende Freud. De psychoanalyse is een middel om van ons normale, goed functionerende mensen te maken, als ons dat om wat voor reden dan ook op eigen

kracht even niet wil lukken. In zoverre past de psychoanalyse volledig in de profane wereld; het is een mooi voorbeeld van een wetenschappelijke grensverlegging, ditmaal niet in de ruimte, maar in de onoverzichtelijkheid van onze psychische binnenwereld.

Als zodanig concurreert de psychoanalyse met de kunst en de literatuur. Freud beperkt de mogelijkheden van de kunst, heeft - als ik mij niet vergis - Harry Mulisch eens gezegd. En zo is het. Want die innerlijke grens, die Freud liefst zo ver mogelijk zou verleggen, vormt ook het doelwit van veel moderne kunst en literatuur, zij 't met een geheel ander oogmerk. Kunstenaars, dichters en schrijvers zijn er niet zozeer op uit om deze grens te verleggen, als wel om haar te ervaren; in hun werk gaan zij, zou je kunnen zeggen, de confrontatie aan met de 'ander' in onszelf.

'Je est un autre', luidt de waarschijnlijk meest geciteerde uitspraak van de Franse dichter Arthur Rimbaud. Ik is een ander - de grens laat zich hier zelfs in de syntaxis aanwijzen, in de discrepantie tussen het 'ik' (eerste persoon enkelvoud) en het 'is' (derde persoon enkelvoud). We zijn niet die we denken te zijn; in ons ik gaat altijd ook nog een ander schuil. Freud (die overigens toegaf dat de dichters hem de weg hadden gewezen) zou hierin wellicht een vorm van schizofrenie hebben gezien. Met de juiste therapie zou die weer kunnen worden genezen. Maar dat zou meteen ook het einde van Rimbauds dichterschap hebben betekend, een dichterschap dat nu juist aan het verschil tussen het ik en de ander al zijn zin en betekenis ontleent. Wat er voor de een uitziet als een manco, blijkt voor de ander een ongekende bron van creativiteit te zijn.

Rimbauds ervaring is die van veel meer schrijvers, dichters en kunstenaars. Een schilderij, gedicht, verhaal of roman is pas echt geslaagd, als je achteraf het gevoel hebt dat je het ondanks alle bewuste inspanning toch niet helemaal zelf hebt gemaakt. Het verhaal of gedicht schrijft zichzelf, hoor je wel eens, of: het schilderij is onder mijn handen ontstaan - alsof je het niet alleen zelf bent geweest die het gemaakt heeft. Inspiratie! wordt dan meestal geroepen. Maar waar komt die inspiratie vandaan? Het traditionele antwoord luidt: van de Muzen. De Muzen, negen in getal, zijn de dochters van Zeus en Mnemosyne - godinnen dus. Aan de kunst ligt een goddelijke influistering ten grondslag. Plato bijvoorbeeld spreekt met betrekking tot de poëzie van een 'goddelijke waanzin', wat overigens uit zijn mond niet als een compliment was bedoeld. Net als de religie houdt de kunst zich op aan de grens tussen het heilige en het profane. Kunstenaars ontvangen hun inspiratie als het ware van de andere kant van deze grens. In elk geslaagd kunstwerk zit een element dat de redelijke orde van het profane te buiten gaat, dat zich onttrekt aan de beperkingen van het verstand. En als we ervan uitgaan dat het heilige begint waar het profane ophoudt, dan betekent dit dat in alle kunst een verborgen connectie bestaat met het heilige.

Iemand die over deze materie uitvoerig en met vrucht heeft nagedacht is de Franse filosoof en schrijver Georges Bataille (1887-1962). Volgens hem is het heilige niets

meer of minder dan de 'graal' waar de moderne kunst naar zoekt. Zoals u weet is de graal de kelk waarvan Christus zich bediende bij het Laatste Avondmaal en waarin nadien het bloed dat uit zijn zijde stroomde werd opgevangen door Josef van Arimathea; in de middeleeuwse Koning Arthur-sage trekken de ridders van de Ronde Tafel erop uit om deze kelk (waaraan allerlei magische krachten worden toegeschreven) te pakken te krijgen. Bataille heeft iets heel anders op het oog. Van christendom en magie is bij hem geen sprake. Het heilige is niet meer afkomstig van God, evenmin is het bij voorbaat gegeven, maar het ontstaat pas in en dank zij de kunst. Ietwat cryptisch omschrijft hij het ergens als 'een geprivilegieerd moment van communiale eenheid, een moment van krampachtige communicatie van wat gewoonlijk wordt onderdrukt'.

Om te begrijpen wat hier wordt bedoeld, moeten we weer even terugdenken aan het onderscheid tussen het heilige en het profane, waarvan ik had gezegd dat de grenslijn dwars door onszelf loopt. Zo denkt ook Bataille erover. De mens is voor hem een verscheurd wezen, ten prooi aan tegenstrijdige aandriften, die hij aanduidt als resp. een drang tot zelfbehoud en een drang tot verspilling. Het eerste behoort tot het profane, het tweede tot het heilige. In de profane wereld is alles gericht op dat zelfbehoud; het is de wereld waarin we werken, aan wetenschap doen, naar ons verstand luisteren, waarin we bestaan als afzonderlijke individuen die zichzelf als zodanig trachten te handhaven. In de heilige wereld regeert de verspilling; het is de wereld waarin we onszelf juist willen verliezen en ons overgeven aan roes en extase, waarin we afstand nemen van onze individualiteit en onszelf kwijtraken in wat ons te buiten gaat.

Wat ons te buiten gaat, zouden we de elementaire kracht van de natuur kunnen noemen. Of we zouden in navolging van Nietzsche (die op Bataille een grote invloed heeft uitgeoefend) kunnen spreken van het 'dionysische' geweld. Voor die kracht en voor dat geweld is de wereld een ongedeelde eenheid, waarin zelfs het onderscheid tussen leven en dood zijn betekenis verliest. Dat onderscheid is alleen voor ons mensen van levensbelang, niet voor de natuur als geheel. Daar bestaat tussen dood en leven eerder een fundamentele medeplichtigheid: het een is de voorwaarde van het ander. Zonder dood geen leven, en omgekeerd. Dat betekent dat wij, die als natuurlijke wezens deel uitmaken van de natuur, onze vitaliteit ontlenen aan iets dat zich van ons individuele, unieke bestaan niets aantrekt. Iets dat zoveel groter en sterker is dan wij, en dat ons als geheel volstrekt te buiten gaat. Maar wij staan er niet los van, in tegendeel, we leven ervan.

Vandaar dat we het contact met die elementaire kracht of dat 'dionysische' geweld niet mogen kwijtraken. Tegelijkertijd schuilt in dit contact (dat via onze drang tot verspilling tot stand komt) een levensgroot gevaar. Als we er te zeer aan toegeven, gaat dat ten koste van de profane orde en blijft er van ons zelfbehoud niet veel meer over. Daarom heeft de mens allerlei regels en verboden in het leven geroepen ter bescherming van de profane orde. De beschaafde samenleving bestaat bij de gratie van deze regels en verboden. Maar, zegt Bataille nogal paradoxaal: de verboden zijn er om overtreden te worden. Verboden, regels en wetten hebben dus twee kanten: enerzijds beschermen ze de profane wereld van het zelfbehoud, anderzijds maken ze

hun eigen overtreding mogelijk (zonder verboden valt er immers niets te overtreden) en openen zo de toegang tot het heilige.

Om het gevaar van destructie te bezweren hebben vrijwel alle beschavingen de drang tot verspilling op de een of andere manier een plaats gegeven in hun profane orde. In de profane wereld zijn plekken en momenten ingeruimd, waar het geoorloofd is alles wat die profane wereld in stand houdt te doorbreken. De gebruikelijk verboden, regels en wetten gelden er - tijdelijk en plaatselijk - niet. Als voorbeelden noemt Bataille de oorlog, waarin de moordlust van een misdaad in een deugd verandert, maar ook noemt hij het feest, waarbij in een collectieve roes de gebruikelijke hiërarchie op haar kop wordt gezet, en hij noemt het huwelijk, waarin de seksuele lusten (in de zuivere erotiek gericht op zelfverlies en versmelting met de ander) gekanaliseerd worden.

In dit rijtje hoort uiteraard ook de religie thuis. Daarbij legt Bataille de nadruk niet zozeer op het christelijke geloof in een persoonlijke en almachtige God, als wel op de heidense praktijk van het offer. In het offerritueel, waarin een mens of dier als slachtoffer door de gemeenschap ter dood wordt gebracht, is eveneens sprake van een doorbreking, een overtreding van het verbod. Even moet de drang tot zelfbehoud wijken voor de drang tot verspilling. Moedwillig wordt iets vernietigd, dat men in gewone doen juist tracht te behouden of (voor zover het dieren betreft) alleen vernietigt om het eigen - menselijke - zelfbehoud te bevorderen. Maar omdat de vernietiging in het offerritueel aan strenge restricties is gebonden (het verbod mag alleen binnen die begrenzing worden overtreden), gaat er voor de profane wereld, de geordende samenleving, geen gevaar van uit. Sterker nog, die orde wordt door het offer juist bevestigd. Omdat de samenleving een vaste, geregelde uitlaatklep biedt aan de drang tot verspilling, kan zij zichzelf handhaven.

Bataille baseert zijn analyse vooral op de praktijken van premoderne, religieuze beschavingen, waarin de profane orde op alle mogelijke manieren, via offers, gebeden, rituelen, religie en mythologie, het contact met het heilige vasthield. Het heilige had dus binnen de profane orde een duidelijk omschreven plaats en functie, zowel in de heidense als in de christelijke samenleving.

Zo is het niet meer in onze moderne geseclariseerde maatschappij. Het heilige speelt daarin geen rol van betekenis. Onder de druk van de oprukkende secularisatie heeft het zich teruggetrokken. Alleen in de kunst en in de literatuur bestaat er nog ruimte voor, meende Bataille. Want kunst en literatuur, in het verre verleden nog nauw verbonden met de religie, zijn niet in de eerste plaats uit op zelfbehoud. Schoonheid, versiering, tooi en andere vormen van esthetische luister dienen niet een nuttig doel, maar vestigen de aandacht allereerst op zichzelf; ze zijn - zoals Bataille dat noemt - 'soeverein' en verwijzen als zodanig naar de 'sovereiniteit' van het elementaire geweld. Op deze manier is ook de kunst een vorm van verspilling, zij belichaamt een 'nutteloosheid' en een 'on-zin', die contrasteren met de rationele doelmatigheid van de moderne profane orde.

Misschien is nu een beetje duidelijker geworden wat Bataille bedoelt, als hij het heilige dat in de moderne kunst wordt nagejaagd omschrijft als 'een geprivilegieerd moment van communiale eenheid, een moment van krampachtige communicatie van

wat gewoonlijk wordt onderdrukt'. Het gaat om een ervaring van het zelfverlies en de verspilling, die doorgaans ter wille van het zelfbehoud worden ontkend. Een opgaan in de elementaire kracht van de natuur of het 'dionysische' geweld, waarmee de kunstenaar in contact treedt of communiceert via de verdeeldheid die hij in zijn eigen innerlijk heeft ontdekt: 'Je est un autre'. Zo heeft het heilige volgens Bataille ook nu een plaats weten te vinden: in de moderne kunst en literatuur.

De vraag is alleen: heeft het zin om nog altijd over 'het heilige' te blijven spreken? In de premoderne samenlevingen, waarop Bataille zijn analyse voor zo'n belangrijk deel baseert, bestond het heilige dank zij de alles doordringende aanwezigheid van religie en mythologie. Een moderne gesecculariseerde maatschappij kenmerkt zich daarentegen door de afwezigheid van een vergelijkbare religie en mythologie. Houden we onszelf niet op een vreselijke manier voor de gek door met de grenservaringen die de kunst ons kan verschaffen de naam van het heilige te verbinden? Is Bataille, die het heilige de 'graal' van de moderne kunst noemde, niet een reactionaire nostalgicus? Iemand die tegen beter weten in vasthoudt aan iets dat er al lang niet meer is. En geldt hetzelfde niet voor wat ik zojuist over de inspiratie en over de Muzen heb gezegd? Niemand gelooft toch nog dat die Muzen werkelijk bestaan. Ze zijn een beeld geworden, een metafoor voor iets dat we kennelijk op een andere manier niet kunnen benoemen.

Weg met het heilige dus? Nee, zo simpel ligt het nu ook weer niet. Want de ervaring waar het om gaat, die is wel degelijk reëel, ook in een gesecculariseerde maatschappij. Het gaat om een ervaring van het Volkomen Andere, die ons deelachtig kan worden op 'geprivilegieerde' momenten van roes, extase, angst, verwondering. Momenten, zou kun je het ook zeggen, waarop we volledig doordrongen raken van het gevoel met lege handen te staan. Momenten waarop we al dan niet met een schok beseffen dat de profane wereld van het nut, van de ratio, van de arbeid, van de wetenschap en de techniek, niet *alles* omvat.

Het maakt, geloof ik, niet zoveel uit welke naam je geeft aan de ervaring die ons op zulke momenten deelachtig wordt. Je kunt die ervaring 'heilig' noemen, maar wat mij betreft ook 'subliem' - een woord dat sinds de achttiende eeuw in de esthetica zijn opmars is begonnen, dat in Romantiek een belangrijke rol heeft gespeeld en dat tegenwoordig bij sommige kunstenaars en filosofen opnieuw in de gunst is geraakt. Wat daarentegen wèl van belang blijft, is dat er een scherp onderscheid wordt gemaakt tussen deze zo moeilijk te benoemen ervaring en de godsdienst. Ik zeg dat uiteraard met het oog op de huidige 'reli-revival'. Ik sluit allerminst uit dat aan een hernieuwde keuze voor de godsdienst, welke dan ook, een soortgelijke ervaring ten grondslag heeft gelegen. Wie wederom gelovig wordt, heeft ongetwijfeld ook ooit met lege handen gestaan en de overweldigende aanwezigheid ervaren van het Volkomen Andere dat hem en de profane orde te buiten gaat.

Maar hier ligt nu juist het verschil: de gelovige heeft door dat Volkomen Andere God te noemen die ervaring zelf prijsgegeven. Hij staat niet meer met lege handen,

maar koestert zich voortaan in de zekerheid dat God hem in Zijn hand heeft. De Nederlandse auteur Frans Kellendonk heeft ooit geschreven: 'Ik heb in het hart van de schepping een leemte ontdekt waar God, als hij bestaat, mooi in zou passen'. De gelovige, die ervan uitgaat dat God bestaat (anders zou hij geen gelovige zijn) heeft die leemte opgevuld. Terwijl het er in de kunst nu juist om gaat aan die leemte vast te houden en aan de in wezen ongrijpbare grenservaring die zich daar kan voltrekken.

Dat laatste klinkt natuurlijk enorm paradoxaal. Hoe kun je aan een ervaring vasthouden die ongrijpbaar blijkt te zijn? Dat kan niet. Maar iets anders kan wèl, en dat is wat Bataille bedoelde toen hij het heilige de 'graal' van de moderne kunst noemde. De kunstenaar kan een zodanig kunstwerk maken, dat daarin die ongrijpbare ervaring niet zozeer wordt gefixeerd, in vormen vastgelegd, als wel opgeroepen, gesuggereerd. Via het kunstwerk kan vervolgens de ervaring opnieuw ontstaan bij degene die het kunstwerk ondergaat, de kijker, de lezer, de luisteraar.

Bataille zelf heeft dit onder meer geprobeerd door in zijn literaire werk de erotiek een belangrijke plaats te geven. Hij is de schrijver van een aantal erotische - voor sommige lezers zelfs pornografische - romans en verhalen, waarin erotische ervaringen worden opgeroepen van een zeer heftig kaliber. In deze ervaringen wordt de grens van de profane wereld overschreden en raken de personages aan wat we bij gebrek aan een beter woord voorlopig toch nog maar het heilige zullen noemen. Het is Bataille er niet zozeer om te doen zijn lezers in een hoge staat van opwindung te brengen, hij wil hen ervan doordringen dat zij in de erotiek zichzelf op het spel zetten.

In zijn grote essay *L'érotisme* (1957) beschrijft legt hij bovendien een verband met het offer: 'De minnaar tast zijn beminde vrouw niet minder aan dan de bloedige offeraar de mens of het dier dat wordt geslacht. In de handen van degene die haar overvalt wordt de vrouw van haar wezen beroofd. Met haar schaamte verliest zij die krachtige barrière die haar, door haar te scheiden van de ander, ondoordringbaar maakte: ruw opent zij zich voor het geweld van het seksuele spel dat zich ontketent in de geslachtsorganen, zij opent zich voor het onpersoonlijke geweld dat haar van buitenaf overstroomt'.

Let op de woorden die hij gebruikt: de vrouw wordt overvallen, beroofd van haar wezen, zij opent zich, geweld overstroomt haar. Wat hier wordt beschreven is een verlies van individualiteit, de vrouw houdt op te bestaan als afzonderlijk wezen, zij wordt opgenomen in een kracht die veel sterker en omvangrijker is dan zij zelf. Maar dat is niet het geweld van de man, het gaat uitdrukkelijk om een *onpersoonlijk* geweld, dat zich hoogstens van de man bedient. Dus ook de man, de minnaar, is opgenomen in de kracht van dit elementaire geweld. Beiden treden tijdens hun omhelzing even buiten zichzelf, zou je ook kunnen zeggen. Misschien kun je zelfs zeggen, dat ze even sterven: de ultieme grensoverschrijding. Niet voor niets wordt het orgasme in het Frans 'la petite mort' genoemd, de kleine dood.

Een nadeel is wel dat Bataille's erotische romans en verhalen (en in nog sterker mate geldt dat voor zijn filosofische werk) vaak een nogal demonstratief karakter dragen. Dat maakt het twijfelachtig of ze er inderdaad in slagen de bewuste grenservaring bij de lezer op te roepen; eerder lijken ze die lezer slechts te wijzen op de mogelijkheid van zo'n ervaring. De belangrijkste barrière daarbij blijkt de taal te zijn. In

onze moderne gesecculariseerde wereld behoort de taal immers tot de profane orde en niet tot die van het heilige. De Duitse dichter Hölderlin schreef al aan het begin van de negentiende eeuw dat het ons ontbreekt aan 'heilige woorden'. Onze woorden zijn gebruiksvoorwerpen geworden, nuttig instrumentarium, waarmee we de wereld, onszelf en elkaar beter kunnen begrijpen. Maar dat is niet wat Bataille beoogt: de on-grijpbare ervaring die hij zou willen oproepen ligt juist voorbij ieder begrip.

Vandaar dat Bataille in zijn roman *L'abbé C* kan schrijven: 'De enige manier om de fout van het schrijven goed te maken is het geschrevene te vernietigen'. Een geslaagd boek moet voor hem op een 'ruïne' lijken. Neem het boek dat de tekenaar en schrijver Roland Topor ooit heeft gepubliceerd: een boek waarvan alle woorden zijn doorgestreept, zodat van de tekst niets meer kan worden gelezen. Een goede grap, maar in het licht van Bataille's opmerking valt er ook nog iets meer in zien. Met al die doorgestreepte woorden belichaamt Topors boek de paradox van een literatuur die recht wil doen aan dat wat de literatuur te buiten gaat.

Dit is natuurlijk wel een heel extreem voorbeeld, en eveneens niet veel meer dan een demonstratie. Maar het kan ook minder extreem, zoals in de poëzie, die Bataille ooit heeft getypeerd als een 'holocaust van de woorden'. In de moderne poëzie, sommige althans, wordt de taal als het ware binnenste buiten gekeerd, gedemonteerd, stuk gemaakt, en dus van zijn alledaagse bruikbaarheid ontdaan. De taal houdt op een instrumentarium te zijn, grammatica en syntaxis verliezen hun gezag, en daardoor kan ruimte ontstaan, in de woorden maar ook tussen de woorden, voor een suggestie en evocatie van iets dat aan de taal ontstijgt. Met de dichter Nijhoff kun je dan zeggen: 'lees maar, er staat niet wat er staat'. De poëtische taal, die overigens ook in het proza mogelijk is, geeft niet meer een bij voorbaat vaststaande betekenis weer, maar creëert deze ter plekke voor de ontvankelijke lezer die bereid is zich door de woorden van de woorden weg te laten leiden - bijvoorbeeld naar een grenservaring, die niet meer te begrijpen valt maar die alleen kan worden ondergaan.

In de beeldende kunst, waar de taal een veel minder dominante rol speelt, is het weer anders. Denk bijvoorbeeld aan de abstracte schilderijen van de Amerikaanse kunstenaar Barnett Newman, waarin op een uitdagende manier aandacht wordt gevraagd voor de meest elementaire zaken waaruit een schilderij bestaat: vorm en - vooral - kleur. Iedereen kent, naar ik aanneem, zijn - enkele jaren geleden door een vandaal beschadigde - schilderij *Who is afraid of red, yellow and blue*, dat in het Amsterdamse Stedelijk Museum hangt. Waarom zouden we voor die drie kleuren 'bang' kunnen zijn? Waar zit het gevaar? Ik zou zeggen: dat gevaar zit in hun loutere aanwezigheid, hun raadselachtige 'zijn'. Het is niet zo dat ons leven direct gevaar loopt als we naar dit schilderij kijken (niemand hoeft een bezoek aan het Stedelijk Museum met de dood te bekopen); gevaarlijk is alleen de afwezigheid van grijpbare betekenis, de confrontatie met het elementaire (hier de loutere kleur) dat aan elke betekenis vooraf gaat.

Daarvoor kunnen we bang zijn, omdat het ons wijst op het kunstmatige en dus in zekere zin arbitraire karakter van de betekenissen die we gebruiken om van de wereld waarin we ons bevinden een ordelijke, leefbare wereld te maken. Newmans schilderij herinnert ons eraan dat die wereld niet iets vanzelfsprekends is zoals de kleuren rood,

geel en blauw. Daar stuiten we op een grens en opnieuw een grens die dwars door onszelf loopt, want wij zijn het die dag-in dag-uit, zij het meestal zonder ons daarvan bewust te zijn, onze omgeving omtoveren tot een betekenisvolle, ordelijke, leefbare profane wereld. Door Newmans schilderij op ons te laten inwerken kunnen we ervaren dat aan die profane wereld ook nog iets vooraf gaat en dat zij dus niet alles omvat. Het alomvattende is eerder dat wat eraan voorafgaat en dat we alleen aan de grens in onszelf kunnen ervaren. In feite gaan we dus niet verder dan de ervaring van de grens waaraan het hele onderscheid tussen het profane en het heilige zijn bestaan te danken heeft.

Misschien is het voor een moderne kunst, die de secularisatie serieus neemt, ook niet mogelijk om verder te gaan. Sterker nog: misschien is de enige ervaring van het heilige, die voor de moderne kunst nog openstaat, er een van de *onmogelijkheid* van het heilige in de traditionele, religieuze zin van het woord. Uit onze eindigheid en verdeeldheid volgt immers dat de kunst wel in staat is om de grens tussen het profane en het heilige tot een ervaring te maken, maar niet om met een van beide zijden van de grens volledig samen te vallen. Wie zich volledig identificeert met het heilige, laat de grens los om zich vervolgens over te geven aan de illusoire zekerheden van de religie. Wie zich volledig identificeert met het profane, laat de grens los om zich vervolgens over te geven aan het pragmatisme van de technische wereld, waarin voor elk probleem een passende oplossing bestaat. Ook een illusie, net als de zekerheden van het geloof.

De grenservaring die ons dit doet inzien, kunnen we desondanks gerust - in navolging van Georges Bataille - 'heilig' blijven noemen, zolang we maar niet vergeten dat we daarmee eigenlijk nog niets hebben gezegd.

(lezing Hogeschool voor de Kunsten, Arnhem, 28-3-1996)