

Over het Goddelijke bij Georges Bataille

Emanuel Rutten

“Moge ik verkwikt worden, eer ik sterf en niet meer ben” (Psalm 39)

I

Van de Franse denker Georges Bataille (1897-1962) wordt vaak een karikatuur gemaakt. Hij zou een pervers schrijver zijn, een ziekelijke erofoob en een kwaadaardige filosoof. Zo zijn er veel critici geweest die hem de ‘Filosoof van het kwaad’ hebben genoemd. In dit artikel wil ik echter betogen dat schertsbeelden als ‘pathologische perverseling’ en ‘duivelsachtige filosoof’ geen recht doen aan de voor-theoretische existentiële inzet van Bataille, noch aan zijn daaropvolgende eigenlijke theoretische denken. Om door te dringen tot de ziel van zijn denken, tot datgene wat zijn denken ten diepste bewoog, moveerde, is het allereerst van belang om in te zien dat Bataille een diep religieus denker was. Het religieuze is datgene van waaruit Bataille dacht. Alles wordt bij hem teruggebracht tot het religieuze. Zo stelt hij bijvoorbeeld dat religie veelal ‘de grondslag is van de wetenschap’ (E46) en dat ‘de literatuur de erfgenaam is van de religie’ (E113). Bataille duidt ook erotische ervaringen, geweldservaringen, doodservaringen, extatische ervaringen en excessieve ervaringen allemaal als religieuze ervaringen. Neem bijvoorbeeld de erotiek. Bataille noemt iedere vorm van erotiek heilig ofwel religieus (E21). Erotiek is voor hem anders gezegd een aspect van het religieuze leven van de mens (E38). Er is volgens hem slechts ‘dan sprake van erotiek in het menselijk bewustzijn als het diepste zijn van de mens in het geding is’ (E36). Bataille beschouwt het erotische zelfs ‘als een zuiver religieuze aangelegenheid’. Haar ontwikkeling ligt volledig ‘binnen het terrein van de religie’ (E39). Het is daarom volgens hem onmogelijk een beeld van de erotiek te krijgen zonder uit te gaan van het religieuze (E90). Erotiek, ‘hét persoonlijke en universele probleem bij uitstek’ (E195), was al vanaf het eerste begin een religieus fenomeen, een religieuze ervaring (E148).

Meer in het algemeen grondvest Bataille überhaupt alle levensgebieden waarover hij in zijn werken heeft geschreven op het religieuze. Dit geldt niet alleen voor de al genoemde sferen van wetenschap, literatuur en erotiek, maar ook voor bijvoorbeeld de terreinen van economie, politiek, moraal en kunst. Religie ligt bij hem dan ook ten grondslag aan de eenheid van elke

samenleving. Religiositeit is volgens Bataille, zoals eerder ook de socioloog Émile Durkheim leerde, het samenbindende element van iedere gemeenschap. Bataille meent dan ook dat religie nooit uit een maatschappij kan verdwijnen. Het religieuze kan slechts van gedaante, van gestalte, veranderen. Zonder religie zou de sociale cohesie van een samenleving verloren gaan, de samenleving zou onherroepelijk ophouden een *ammenleving* te zijn. Nu gaat de betekenis van het woord religie inderdaad terug op het Latijnse *religare* hetgeen ‘verbinden’ betekent. Bij Bataille betreft dit ‘verbinden’ dus vooral de leden van de gemeenschap. In het religieuze vinden zij hun identiteit, hun eenheid.

II

Religie als zodanig is echter een veelomvattend begrip. In zijn algemeenheid gesteld vallen alle vormen van zingeving waarbij men zoekt naar betekenisvolle spirituele verbanden onder het begrip religiositeit. Iedere vorm van religie neemt naast een objectieve stoffelijke wereld, de wereld van het lichaam, ook een subjectieve geestelijke wereld, de wereld van de ziel, aan. We vinden dus een lichaam-geest dualisme in elke religieuze wereldbeschouwing. Inderdaad was ook Bataille een lichaam-geest dualist. Zo stelt hij: ‘Tussen ons, bewust levende mensen, en de nietige wezens [...] is de afstand aanzienlijk. Toch wil ik waarschuwen tegen de gewoonte om deze nietige wezens uitsluitend *vanbuiten* te beschouwen, als dingen die *vanbinnen* niet bestaan. U en ik bestaan *vanbinnen*. Maar hetzelfde geldt voor een hond, voor een insect of voor een nog kleiner wezen. Hoe eenvoudig een wezen ook is, het bestaat altijd *vanbinnen*. Dit bestaan *vanbinnen* heeft met de toenemende samengesteldheid niets te maken. Indien nietige wezens in eerste instantie, op hun manier, geen bestaan *vanbinnen* zouden kennen, dan zou geen enkele complexiteit dit nog te voorschijn kunnen roepen’ (E20). En eveneens: ‘[N]et als complexe dieren hebben de microscopische kleine diertjes een innerlijke ervaring: ik kan de overgang van het bestaan *op zich* naar het bestaan *voor zich* niet alleen maar aan de complexiteit of aan het mens-zijn koppelen. Zelfs aan het levenloze diertje, dat nog onder het microscopisch kleine diertje staat, ken ik dit bestaan *voor zich* toe, dat ik liever ervaring van het innerlijk, innerlijke ervaring noem, en waarvoor de termen om het precies aan te geven wel nooit echt bevredigend zullen zijn.’ (E130). In deze uiteenzetting herkennen we een klassieke argumentatie voor lichaam-geest dualisme. Nu wordt zoals gezegd lichaam-geest dualisme verondersteld bij alle vormen van religiositeit. Het zegt daarom niet zoveel dat we ook in het religieuze denken van Bataille een vorm van lichaam-geest dualisme aantreffen.

III

Het is daarom van belang erop te wijzen dat het denken van Bataille reeds vanaf het begin een dialoog was met de eeuwenlange traditie van het monotheïsme, of specifieker: met de traditie van het christendom. Ook nadat hij in 1922 met het katholicisme gebroken had is hij in zijn werken eigenlijk altijd in gesprek gebleven met de monotheïstische traditie. Zo schrijft Bataille in zijn hoofdwerk *De Erotiek* uit 1957 dat, hoewel hij zeker niet wil terugkeren naar het christelijke geloof van zijn jeugd, niets hem meer heeft geboeid ‘dan de mogelijkheid om in een algemeen perspectief het beeld terug te vinden waarvan [hij] in [zijn] jonge jaren bezeten was, namelijk het beeld van God’ (E11). Er zijn dan ook talloze monotheïstische sporen te vinden in zijn teksten. In *De erotiek* verwijst Bataille regelmatig naar het christendom en in *De innerlijke ervaring* uit 1943 spreekt hij ronduit over en tot God en bedient hij zich regelmatig van typisch monotheïstische noties zoals ‘gebed’, ‘smeekbede’, ‘openbaring’, ‘zonde’, ‘divinatie’, ‘negatieve-theologie’ en ‘mystiek’. Bataille legt er verder onomwonden de nadruk op dat in zijn studie naar de erotiek ‘de krachten van de christelijke godsdienst en die van het erotische leven naar voren komen als een eenheid’ (E11). En in *De innerlijke ervaring* stelt Bataille ondermeer dat hij alleen maar ‘met vinniger nauwgezetheid een methode volgde waarin de christenen uitblonken [...].’ (I27). Verder schreef hij in het door hem in 1929 samen met Carl Einstein opgerichte tijdschrift *Documents* over de gnostiek en in zijn romans spelen pastors en priesters vaak een erg opvallende rol. En ja, natuurlijk was zijn gesprek met het monotheïsme een intens gevecht. Bataille heeft gestreden, geworsteld, met God. Bataille richtte, zoals hij schrijft in *De innerlijke ervaring*, zijn ‘pijlen op hem’ (I205). Een gevecht met God is het monotheïsme echter totaal niet vreemd. Zo kreeg Jakob in Genesis van God de naam ‘Israël’, hetgeen betekent ‘Hij die met God gevochten heeft en toch in leven is gebleven’. Er is binnen het monotheïsme inderdaad sprake van een element van intense strijd in onze relatie met God. Bataille heeft in zijn worsteling, in zijn gevecht, met God daarom nooit het contact met de traditie van het monotheïsme verloren. Ondanks alles is zijn denken altijd een uitwisseling gebleven met deze traditie. Precies daarom kan de ziel van het denken van Bataille alleén echt begrepen worden vanuit een theologisch perspectief. Naturalisten, voor wie de werkelijkheid restloos samenvalt met het profane, kunnen dan ook onmogelijk naderen tot aan de kern van zijn denken. Ze begrijpen zijn worsteling, zijn marteling niet. Dat wat hem bewoog ontgaat hen. Bataille was bijvoorbeeld zeker geen atheïst. Zo schrijft hij: ‘Ik weet niet of God is of niet is’ (I142). Spitsvondig merkt hij in dit verband ook op dat God *zelf* ten diepste een atheist moet zijn: ‘Hij heeft slechts kennis van

Zijn niets, daarom is Hij ten diepste atheïst: Hij zou dadelijk ophouden God te zijn [...] indien hij zich als zodanig zou zien' (I137).

IV

In dit artikel wil ik de stelling verdedigen dat Bataille's conceptie van het goddelijke, door hem ook aangeduid als het heilige of het sacrale, veel dichter bij de traditie staat dan vaak wordt aangenomen. In feite, zo zal ik betogen, raakt zijn notie van het goddelijke aan die van het monotheïsme. Eigenlijk wijst Bataille hier zelf al op, bijvoorbeeld wanneer hij beweert dat het goddelijke van de monotheïstische traditie en dat wat hij het goddelijke noemt 'in wezen identiek [zijn], afgezien van de relatieve discontinuïteit van God als persoon.' (E30). Verder zal ik laten zien dat de traditie zelfs nog het nodige kan leren van Bataille's conceptie van God. Nu gaat aan ieder denken uiteindelijk een bepaalde existentiële inzet vooraf. Elk wijsgerig-theoretisch weten wordt in laatste instantie bezield door een bepaalde voor-theoretische, pre-paradigmatische gerichtheid. De weg die ik hier wil bewandelen om Bataille's conceptie van het goddelijke voor het voetlicht te brengen is daarom in eerste instantie biografisch van aard. Ik vertrek vanuit Bataille's levensvraag. Wat is nu eigenlijk het bestaansprobleem waarmee hij vanaf het begin geconfronteerd werd en dat hij vervolgens gedurende zijn hele verdere leven probeerde op te lossen? Wat is kort gezegd het existentiële probleem dat hem 's nachts bij wijze van spreken uit de slaap hield? Dit is het probleem van de herkomst van het kwaad dat hem al sinds zijn jeugd bezighield. Hij maakte als jongere de ellende van de eerste wereldoorlog van dichtbij mee. De verschrikkingen van deze totale oorlog maakten een onuitwisbare indruk op hem. Zo moest Bataille bij de evacuatie van Reims in 1914 zijn eigen vader, die inmiddels blind, verlamd en zwakzinnig was geworden door de syfilis, in diepe eenzaamheid achterlaten om te sterven. Zijn moeder, psychisch instabiel en suïcidaal, zou niet lang na de dood van zijn vader eveneens omkomen door zichzelf van haar leven te beroven. Bataille was als adolescent dan ook een gesessioneerde jongeman die een sterk negatieve houding ontwikkelde ten opzichte van andere mensen en weinig tot geen vertrouwen meer leek te hebben in het goede van de mens. Hij voelde een diepe afschuw, een walging, voor het kwaad dat mensen elkaar aandeden. Desalniettemin wilde hij dit kwaad toch in de ogen zien. Bataille wilde het kwaad in het gezicht kijken, het ondanks alles te boven komen, door de herkomst ervan te begrijpen en zo zijn huiver, zijn vrees ervoor, te overwinnen. Dit heeft hij zijn hele leven nagestreefd en alleen daarom kan hij 'de filosoof van het kwaad' genoemd worden, niet omdat hij dit kwaad op de een of andere

manier zou nastreven. Het ging Bataille er uitsluitend om het kwaad te duiden, het een plek te geven, en er zo enigszins mee te kunnen leven.

V

Aanvankelijk beschouwde Bataille het christendom, meer specifiek het katholicisme, als het laatste antwoord op de vraag naar het kwaad. Hij laat zich daarom in 1914, hoewel hij in een strikt atheïstisch milieu was grootgebracht, dopen en doorloopt vervolgens het seminarie om priester te worden. Hij leek zich dus voor wat betreft zijn worsteling met het raadsel van het kwaad in eerste instantie te kunnen vinden in de klassieke theodicees van de joods-christelijke traditie. Een bepalende gebeurtenis in 1922 veranderde echter zijn opvattingen over het kwaad volkomen. Hij was in dat jaar voor wetenschappelijk onderzoek in Madrid en is daar getuige van de dood van de in die tijd beroemde torero Manuel Granero. In de arena waar Bataille aanwezig is wordt het oog van de stierenvechter doorboord door de hoorn van de stier ‘Pocanpea’. Bataille voelde ook nu weer angst, afkeer en diepe weerzin bij de aanblik van het scandaleuze geweld en de daaropvolgende gruwelijke dood van Granero. Maar hij kon dit keer niet ontkennen dat het strijdtoneel en de gebeurtenissen die zich daar voltrokken hem eveneens fascineerden. Het geweld stootte hem niet alleen af, hij voelde zich er ondanks alles toch ook toe aangetrokken. De intense ervaring die Bataille daar onderging wekte afschuw en fascineerde tegelijk. Wat hij nu ontdekte was hoe nauw verwant de tegenstrijdige emoties van lust en walging, van genot en angst, in ons eigenlijk zijn. Het paradoxale is dat mensen zowel genieten van en vrees en huiver voelen voor het gewelddadige, voor het scandaleuze. Wij worden blijkbaar aangetrokken door dat wat wij verafschuwen. Dit cruciale, niet te loochenen, inzicht in de diepe contrastharmonie van aantrekking en afstotning werd nu beslissend voor het vervolg van Bataille’s denken. Hij begon voor het eerst oog te krijgen voor het gegeven dat het spanningsvolle samenspel van genot en angst zich niet alleen meldt in de ervaring van de dood, maar ook in ogenschijnlijk heel andere ervaringen, zoals ervaringen van extase binnen de sfeer van de erotiek, de kunst en de mystiek.

VI

Als christen had Bataille het kwaad volledig willen buitensluiten. De verboden op het geweld gelden binnen het christendom volgens hem immers absoluut en daarom kon hij als christen ten opzichte van het kwaad niet anders dan een restloos negatieve houding aannemen. Door de gebeurtenissen in Madrid begon hij zich echter te realiseren dat wij als mensen niet louter

een negatieve houding tegenover het kwaad kunnen aannemen. Wij kunnen het kwaad niet totaal buitensluiten. Wij kunnen onze rug niet naar het kwaad keren om er vervolgens vanaf te zijn. Door het instellen van allerlei verboden op het geweld is de mensheid weliswaar in staat geweest om het gewelddadige grotendeels op afstand te houden, maar dit is haar uiteindelijk slechts ten dele gelukt precies omdat de destructiviteit, het omverwerpende dat wij middels allerlei verboden voortdurend op afstand willen houden, uiteindelijk eveneens in onszelf huist. Het geweld zit dus deels in de mens zelf. Het gewelddadige, het ondermijnende, zal daarom onvermijdelijk met enige regelmaat vanuit de mens opkomen. Overtreding van verboden is dan ook uiteindelijk onvermijdelijk, wij kunnen als mensen niet anders. Bataille begreep ook dat de verboden door ons soms overtreden *moeten* worden juist ter behoud van het rationele, opdat het kwaad beheersbaar blijft. Hierbij ging het Bataille dan uitsluitend om beperkte, aan regels gebonden, overtredingen die zich wat hem betreft vooral in onze verbeeldingskracht, in ons voorstellingsvermogen, zouden moeten afspelen. In dit verband wees hij regelmatig op de rol van subversieve literatuur en schandaalkunst als adequate voertuigen van overtreding, als bemiddelaars van transgressie. Beperkte, aan regels gebonden, overschrijdingen van de door de verboden gestelde grenzen behoeden ons volgens Bataille namelijk voor catastrofale, onze leefwereld omverwerpende, geweldexplosies. Door beheerst grensverkeer met het kwaad kan het in ons aanwezige geweld afgevloeid worden en wordt voorkomen dat op een zeker moment onze rationele maatschappij door een allesverzengend, alles omverwerpend mateloos geweld ten onder zou gaan. Vanuit deze inzichten ontwikkelt Bataille vervolgens zijn notie van het goddelijke als de soevereiniteit, de ‘continuïteit van het zijn’ dat gelegen is aan gene zijde van de verboden, dat geldt als de ultieme oorsprong van de mens en haar leefwereld en dat bestaat uit zowel een rein en onrein, een zegenrijk en destructief, een heilbrengend en gewelddadig deel. Het is deze conceptie van het goddelijke die ik nu nader zal articuleren en waarvan ik zal laten zien dat zij zéér dicht in de buurt komt van de godsopvatting van het monotheïsme. Daarnaast zal ik, zoals gezegd, laten zien dat de traditie zelfs iets kan leren van Bataille’s Godsvisie.

VII

Bataille’s notie van het goddelijke vindt zoals gezegd haar oorsprong in zijn plotselinge inzicht dat er een hechte verwantschap bestaat tussen typen ervaringen die op het eerste gezicht niet of nauwelijks iets gemeenschappelijks lijken te hebben, namelijk de ervaringen van erotiek en seksualiteit, van dood en geweld en van mystieke eenwording. Naast de

hierboven genoemde paradoxale dubbelbeweging van afstoting en aantrekking ontdekte Bataille dat er nog meer overeenkomsten zijn tussen de ervaringssferen van erotiek, dood en mystiek. Dit doet hij door vanuit de eerste persoon een nauwkeurig fenomenologisch ervaringsonderzoek te verrichten naar de subjectieve innerlijke inhoud van deze ervaringscategorieën, waarbij hij steeds een concentratie inbouwt op het wezenlijke van genoemde ervaringen. Zo wordt duidelijk welke subjectieve ervaringsmomenten constitutief zijn voor deze ervaringen. De totstandkoming van Bataille's conceptie van het goddelijke kan nu gereconstrueerd worden als het resultaat van dit fenomenologisch onderzoek. Hieronder zal ik een reconstructie geven van wat zich volgens Bataille in de ervaringen van seks, offer en wereldvlucht fenomenologisch toont. Daarna zal ik laten zien hoe dit samenhangende beeld leidt tot zijn duiding van de aard van het goddelijke.

In de ervaring van het erotische, de confrontatie met de dood of het mystieke, hierna kortweg steeds aangeduid als innerlijke ervaring, ontsnappen wij aan het redelijk denken, het discours en de kennis. Dát wat wij gewaar worden is voor ons niet te bevatten, het is het ondenkbare, het onkenbare, het onbekende, ofwel het ons rationele leven overstijgende irrationele. Niet voor niets noemt Bataille de innerlijke ervaring steeds de ervaring van het onredelijke, het onvoorstelbare, het onbegrijpelijke of onbevattelijke. Wij ervaren in de innerlijke ervaring een niet-weten, een niet-kennen. Wat wij ervaren is gelegen voorbij de taal, de *logos* en het weten. De innerlijke ervaring is zo een blind en woordloos beleven. Een redeloze taalloze hartstocht. Bovendien betreft de innerlijke ervaring een grenservaring, het is een reis naar het einde van het menselijke mogelijke. In de innerlijke ervaring reiken wij tot het uiterst mogelijke, tot aan de grens van het menselijk mogelijke, ja, tot aan het onmogelijke. De innerlijke ervaring is dan ook een doodservaring zonder te sterven. In en door de innerlijke ervaring worden wij voor heel even in contact gebracht met de dood. Niet voor niets wordt het orgasme ook wel *la petite mort* genoemd, aldus Bataille. De innerlijke ervaring heeft dan ook alles te maken met doodsfascinatie, met een verlangen om sterven te ervaren zonder werkelijk de beslissende stap te zetten, met een bevrediging van onze doodsdrift. En daarom kan de innerlijke ervaring ook een crypto-doodservaring of proto-doodservaring worden genoemd. Het betreft een alsof-sterven, een pseudo-sterven. Daarnaast is de innerlijke ervaring eveneens een ervaring van versmelting, van samensmelting ofwel vereniging. Het is een oceanische ervaring waarin wij een verloren samenhang ervaren. De innerlijke ervaring is dus een ervaring van een totaliteit, een monisme, welke door geen enkele abstractie verdeeld wordt. In de innerlijke ervaring is er

dan ook geen sprake meer van discursiviteit. Elk onderscheid treedt terug. Zo vallen in de innerlijke ervaring bijvoorbeeld subject en object samen. Subject en object verenigen zich en verschillen niet meer van elkaar. Niets, absoluut niets scheidt ons nog van de omgeving. De innerlijke ervaring is dan ook een stroom, een golf verloren in de golven, een verdrinken, een vloedgolf. Het is een fusie, een samensmelting met de totaliteit, een opgaan in het geheel, een ‘heel-zijn’. ‘Het is’, om met Bataille de dichter Rimbaud te citeren, ‘de zee samen met de zon’ (E33). De innerlijke ervaring is daarom een vorm van zelfverlies, een buiten onszelf raken. Wij verliezen in de innerlijke ervaring ons bewustzijn, wij raken buiten ons afzonderlijke isolement. De innerlijke ervaring is dan ook een eeuwigheid, een oneindigheid waarin het ‘ik’ verdwaalt. Het ‘ik’ verliest zijn ‘ik’ door zichzelf te verliezen in deze totaliteit. Bataille noemt de innerlijke ervaring daarom een verlies van discontinuïteit. In de innerlijke ervaring verliest het subject zijn discontinue afzonderlijke status door voor even op te gaan in de continuïteit van het zijn. Kortstondig ervaren wij de totaliteit van het zijn, de volledigheid, de volheid van het zijn. De individuele discontinuïteit lost op en voor een moment hebben we deel aan de continuïteit, aan de diepte, aan het wezen van het zijn. De innerlijke ervaring is zo de ervaring van de essentie, van het geheim, van de eenheid van het zijn, van de totaliteit. Zij wordt door Bataille een enkele keer metaforisch aangeduid als ‘de blauwe hemel’ en ‘de zon’. Bataille kenschetst de innerlijke ervaring dus als de ervaring waarin wij ontsnappen aan de dagelijkse discontinuïteit van het zijn, als een ervaring van de continuïteit van het zijn. Deze duiding gaat terug op Heideggers ontologische differentie tussen enerzijds de afzonderlijke onderling van elkaar gescheiden ‘individuele zijnden’ en anderzijds ‘het Zijn’ zelf. De discontinuïteit van het zijn valt dan samen met wat Heidegger de zijnden noemt, en de continuïteit van het zijn betreft dat wat Heidegger in zijn werk het Zijn noemt. Ook is het voorstellbaar dat Bataille vooral denkt aan Hegels duiding van het Zijn, namelijk als ‘het onbepaald onmiddellijke’.

VIII

De innerlijke ervaring heeft ontegenzeggelijk eveneens een gewelddadig karakter. Het is de ervaring van iets zeer ontzettends, iets destructiefs. Zij is omverwerpend. In de innerlijke ervaring ervaren wij een onze dagelijkse redelijke bestaansorde ondermijnend geweld. Ook is de innerlijke ervaring onmiskenbaar verbonden met enorme spilzucht, met de verspilling van een gegeven overvloed. De innerlijke ervaring is een plethorische ervaring van vertering, van verschroeiing. Zo betreft het rituele offer hoe dan ook de verkwisting van een overmaat. Ook in het erotische gaat het niet in de eerste plaats om reproductie, om het netjes waarborgen van

productieve voortplanting, maar nu juist primair om de lust, om de seks omwille van de seks. Naast een element van gewelddadigheid en spilzucht is de innerlijke ervaring ook extatisch, een roes. Het is een dionysische toestand van verrukking ofwel een stormachtige vervoering. Bovendien is zij een excess. In de innerlijke ervaring ervaren wij het mateloze, het tomeloze, het ongetemde. We gaan van het begrensde naar het onbegrensde, van het eindige naar het oneindige. Verder benadrukt Bataille vooral in zijn werk *De innerlijke ervaring* dat het gaat om een ervaring van een leegte, van een open plek of open plaats. Het is de ervaring van ‘een wond’. Wij ervaren in deze ervaring het niets, een afwezigheid, of beter: dé afwezigheid. Ook kenschets hij de innerlijke ervaring als de ervaring van een scheur, een breuk, een gebrek. Het betreft een ervaring van wanhoop, van crisis, van gebrokenheid. We ervaren een verlorenheid, een ten onder gaan. De innerlijke ervaring is dus tevens de ervaring van een val, een afgrond. Bataille schetst haar veelvuldig met metaforen als ‘de nacht’, een woestijn, een vlakte. Maar dit betekent dat ook gevoelens van angst, lijden en gevaar behoren tot de innerlijke ervaring. Met de innerlijke ervaring is altijd een beleving van verwarring, verbijstering, onrust en schaamte gegeven. Tegelijkertijd is een gevoel van verlangen, begeerte en verleid worden constitutief voor deze ervaring, zoals we al zagen bij de karakterisering van de innerlijke ervaring als een contrastharmonie van angst en genot. Natuurlijk is de innerlijke ervaring eveneens een intense uitputtende ervaring, een ‘bliksem’ zoals Bataille haar soms noemt. En zij betreft tevens de ervaring van een chaos, van een vormloze wanorde. Verder kenmerkt Bataille de innerlijke ervaring als een tussenmoment, als een ogenblik. Zij is vlugtig en momentaan. De innerlijke ervaring is anders gezegd punctueel, het betreft een punt waarin de tijd voor even stilstaat, en precies daarom is zij ook de ervaring van een eeuwigheid. Ook duidt hij de innerlijke ervaring als de ervaring van iets ongrijpbarends, iets onbeheersbaars, iets dat we nooit duurzaam kunnen bezitten en stelt hij dat de innerlijke ervaring zich vaak meldt als de ervaring van het obscene, het scabreuze, het scandaleuze. Het betreft een subversieve, gezagsondermijnende, ervaring.

Om Bataille’s fenomenologie van de innerlijke ervaring te besluiten wil ik hier nog wijzen op het gegeven dat volgens Bataille de innerlijke ervaring altijd verloopt via een object. Dit kan de taal, of beter: de poëzie, zijn die bij ons de innerlijke ervaring opwekt. Maar in dit verband spreekt Bataille ook over ‘de ander’. De ander is het voertuig, een bemiddelaar om te komen tot een innerlijke ervaring. In de erotiek is dit bijvoorbeeld de geliefde, in het rituele offer is ‘de ander’, onze lot- en reisgenoot, het slachtoffer. Om te komen tot innerlijke ervaring reizen

we dus vanuit het bekende, vanuit een discontinue objectualiteit, ofwel de ander, naar het niet-objectuele onbekende continué. We komen dus tot het vreemde middels het vertrouwde. Zo schrijft Bataille: ‘Het poëtische is het vertrouwde dat zich ontbindt in het vreemde en wijzelf gaan mee’ (I29). De innerlijke ervaring is een ervaring die zich planmatig laat oproepen, die zich laat organiseren. Bataille stelt: ‘Desondanks, hoe men het wendt of keert, de innerlijke ervaring is planmatig. Zij is het omdat de mens in zijn geheel zo is vanwege de taal, die, behalve haar poëtische perversie, planmatig is. Maar het plan bestaat [...] uit de opheffing van de macht der woorden, dus van het plan’ (I48). Het ‘beginsel van de innerlijke ervaring’ luidt bij Bataille daarom: ‘door middel van een plan buiten het domein van het plan treden’ (I74). Op het beslissende moment, op het moment dat de ervaring intreedt, heeft het object, de ander, echter geen betekenis meer: ‘Maar de taal die de weg beschreef heeft geen betekenis meer op het beslissende moment [...] [waarop] er op de achtereenvolgende verschijningen een uiterst moment volgt: op dat moment van diepe stilte – in deze uren des doods – openbaart zich de eenheid van het zijn in de intensiteit van de ervaringen, een intensiteit die zo groot is dat de waarheid zich losmaakt van het leven en van haar objecten’ (E198). De ervaring zelf is derhalve een verstommen, een zwijgen, een ‘zwijgende bespiegeling’ (E198).

IX

Uitgaande van Bataille’s fenomenologie van de innerlijke ervaring wordt inderdaad de samenhang duidelijk tussen de ogenschijnlijk geheel verschillende ervaringen van erotiek, dood en mystiek. Er ontstaat zo een samenhangend totaalbeeld waarin deze afzonderlijke ervaringen als een eenheid verschijnen, waardoor we gerechtvaardigd zijn te spreken over dé innerlijke ervaring. Welnu, deze innerlijke ervaring, de ervaring van de continuïteit van het zijn, noemt Bataille in zijn werk ook de ervaring van het heterogene, van het soevereine, van het Andere. Preciezer gezegd gaat het hem hier om de ervaring van het heilige, het sacrale, het goddelijke: God. De innerlijke ervaring is dan ook ten diepste een religieuze ervaring. We bereiken deze ervaring door horizontale transcendentie, door grensoverschrijding, namelijk door overtreding van de aan onszelf opgelegde verboden. In en door transgressie, in en door overschrijding van de verboden, komen wij in contact met het goddelijke, met de continuïteit van het zijn. Als algemene categorieën van verboden noemt Bataille vooral het verbod op de seksualiteit en het verbod op de dood. Het verbod op de seksualiteit omvat ondermeer het verbod op de orgie, het overspel, menstruatiebloed en bloed bij de bevalling. Als voorbeelden van het verbod op de dood noemt Bataille ondermeer het ‘Gij zult niet doden’ en het verbod op het aanraken van

lijken. Beide typen verboden, het verbod op de seksualiteit en het verbod op de dood, vallen volgens hem onder het algemene verbod op het geweld. Wij overtreden het verbod op de dood bijvoorbeeld in de oorlog, het duel, de jacht en de bloedwraak. Het verbod op de seksualiteit wordt ondermeer overschreden tijdens de huwelijksnacht van het huwelijk en in ‘de heilige prostitutie’ (die Bataille scherp onderscheidt van ‘de lage prostitutie’). Daarnaast beschouwt Bataille ook schandaalkunst of subversieve avant-garde kunst als een vorm van transgressie. Maar ook door poëzie en andere vormen van ‘sterke communicatie’ zijn wij volgens hem in staat om via ons voorstellingsvermogen tot een overtreding van verboden te komen. Zo kan poëzie een dramatische context oproepen die ons in onze verbeelding brengt tot over de grens. Bataille dicht zelfs een zeer voorname rol toe aan vormen van transgressie die beperkt blijven tot onze imaginatio. Naast de al genoemde voorbeelden van oorlog, duel, jacht en bloedwraak zijn echter ook rituele offers overtredingen van het verbod op het geweld. Hierbij kan gedacht worden aan stierengevechten waarbij de matador uiteindelijk de stier doodt, het kaalknippen van de haren van de moffenmeiden aan het eind van de tweedewereldoorlog en natuurlijk het ultieme offer: het kruisoffer van Jezus Christus zoals dat in iedere zondagmis tegenwoordig wordt gesteld. Bataille ziet zoals gezegd ook het spilzuchtige verkwisten van een overvloed als constitutief moment van de innerlijke ervaring. Hij beschouwt inderdaad de verkwisting en vertering van een overvloed eveneens als een vorm van transgressie, van grensoverschrijding. Hierbij denkt Bataille ondermeer aan het beleven van extravagante feesten of aan het vieren van carnaval. Of aan bijvoorbeeld het fenomeen van de ‘mega-events’. Maar ook minder voor de hand liggende fenomenen, zoals de lach of het heldendom, worden door Bataille begrepen als verkwisting van een overdaad, en daarmee dus als een transgressie, als innerlijke ervaring. Bovendien, in de ervaring opwekkende ‘poëzie’ worden eveneens conventionele betekenissen verspild. Niet voor niets noemt Bataille poëzie ‘een holocaust van woorden’ (I174). Poëzie is volgens hem eveneens een offer waarbij niet alleen de schrijver en de lezer, maar uiteindelijke ook ‘de woorden zelf slachtoffer zijn’ (I172). Innerlijke ervaring, verspilling en transgressie staan bij Bataille dan ook voortdurend op één lijn. Iedere verkwisting is een offer, net zoals elk offer een verspilling, een verschroeiing is. En beide zijn transgressie, innerlijke ervaring.

X

De innerlijke ervaring, de ervaring van de continuïteit van het zijn, wordt door Bataille zoals we zagen geduid als religieuze ervaring, als een ervaring van het heilige ofwel goddelijke. We bereiken haar bovendien in de transgressie, in de overtreding van de verboden. Maar waarom

moet het verbod eigenlijk overtreden worden? Bataille geeft hiervoor in zijn oeuvre meerdere redenen die desalniettemin een hechte onderlinge samenhang vertonen. Zo stelt Bataille dat in de gezamenlijke transgressie, zoals deze bijvoorbeeld plaatsvindt in collectief geënsceneerde verspillingrituelen, alle aanwezigen worden samengesmeed tot een hechte gemeenschap. Dit soort collectieve extases, dit soort gemeenschappelijke offers, verstevigen dus de banden van de gemeenschap. Gezamenlijke grensoverschrijdingen bezegelen dan ook de samenhang van de samenleving. Offerrituelen bevestigen of herstellen de identiteit van de leefgemeenschap. In het collectief beleefde offer celebreert de gemeenschap immers zichzelf. Het overschrijden van de verboden ligt zo ten grondslag aan de eenheid en het behoud van de maatschappij. De overtreding is daarom het uiteindelijke fundament van iedere politieke orde. Transgressie is dat wat een maatschappij onderling bindt. Het gemeenschappelijk overschrijden van verboden is een vorm van eenheidsstichtend, van gemeenschapsstichtend, van structurerend geweld. En verder is gewelddadige verspilling volgens Bataille überhaupt van zeer groot belang voor de economie en daarmee dus een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van een gemeenschap. Door collectieve rituele verkwisting van overvloeden is immers iedere keer weer opnieuw een nieuwe productieve cyclus nodig van accumulatie, investeringen, spaarzaamheid en productie, en dat is nu precies hetgeen waarop de economie en daarmee de samenleving drijft.

In de derde plaats wordt, gelet op de reeds besproken in ons aanwezige contrastharmonie van aantrekking en afstoting, ieder mens onweerstaanbaar aangetrokken door wat hij verafschuwt. De verboden roepen begeerte op. Zij trekken ons aan, verleiden en fascineren ons. De taboes veroorzaken anders gezegd een verlangen ze te doorbreken. De taboes prikkelen de mens om ze te ervaren. Met het instellen van de verboden ontstaat direct een drang om ze te overtreden. Van Freud neemt Bataille namelijk de idee over dat de mens uiteindelijk wordt gedreven door twee paradoxaal tegengestelde drifts. Enerzijds de levensdrift ofwel onze sterke wil om als afzonderlijk persoon te overleven, en anderzijds de doodsdrift ofwel ons verlangen onszelf te verliezen in een ongedifferentieerde totaliteit. Wij willen dus niet slechts pijn vermijden, maar wij zoeken ook de pijn ter bevrediging van onze onvervreemdbare doodsdrift. De mens is dan ook een dubbelwezen. Zij moet recht doen aan haar beide naturen. Deze inherente spanning, deze contrastharmonie in de mens, kan op geen enkele manier opgeheven worden. Het is zelfs dát wat de mens tot mens maakt. Wij leven van de onophenbare spanning die aan ons kleeft. Verbod en transgressie zijn daarom onverbrekelijk met elkaar verbonden. Zij vormen een onlosmakelijk geheel vanwege de contrastharmonie van aantrekking en afstoting in de mens. In

de vierde plaats heeft de mens een zekere intrinsieke behoefte aan geweld, wij proberen door verboden het geweld in onszelf te onderdrukken en uit te bannen, maar dit zal ons als mensen nooit helemaal lukken. Het geweld leeft ondanks alles ook in ons. Wij kunnen het nooit totaal beteugelen en precies daarom zal het zich soms in grensoverschrijdingen, i.e. in overtredingen van verboden, openbaren. Bovendien, en dit is een vijfde aspect, hebben wij als mensen een onvervreemdbare behoefte om de grenzen van het alledaagse en het vanzelfsprekende te overschrijden. De mens heeft een onuitroeibaar verlangen om in taal en handelen naar de uiterste grens van zijn of haar mogelijkheden te reiken. De mens is anders gezegd een heroïsch wezen, een faustisch subject, dat zich niet totaal aan de profane redelijke wereld van de arbeid en het nut ondergeschikt kan maken. Zij kan zich niet totaal onderwerpen aan de slavenmoraal van de redelijkheid. We zien hier duidelijk een Nietzscheans motief in Bataille's denken. In het louter profane kan de mens zich nimmer ten volle realiseren. Wij kunnen ons als mensen niet ondergeschikt maken aan het primaat van de rede, van het calculerende denken, van de spaarzaamheid, van planning en productie. Het knielen voor het dictaat van de profane sfeer van de alledaagsheid, van de efficiënte planning en effectieve beheersing leidt onherroepelijk tot een verarming, tot een verschraling van het mens-zijn. Wij kunnen ons als 'bovenmensen' alleen verwerkelijken, ons leven verrijken, wanneer wij (weliswaar voor een beperkte duur en alleen op bepaalde momenten) verboden overtreden. De mens wil zich aan gevaar blootstellen, wil zijn angst overwinnen en zo tot zelfrealisatie komen. Zelfbepaling en zelfverlies zijn dan ook onlosmakelijk met elkaar verbonden. Elk mens streeft naar het heroïsche, naar transgressie.

XI

Een zesde reden voor het overtreden van verboden is gelegen in het al eerder genoemde feit dat aan rituele afspraken gebonden overtredingen het geweld kanaliseren en er zo voor zorgen dat de druk op de samenleving niet ondragelijk groot wordt. Door ons in de transgressie zo nu en dan met het gewelddadige af te geven wordt het geweld gekanaliseerd. Juist door het geweld met enige regelmaat af te tappen wordt voorkomen dat het irrationele geweld volstrekt onbeheersbaar zou worden en onze rationele leefwereld zou vernietigen. In de zevende plaats geeft alleen een extatische zinloze transgressie een zin aan onze dagelijkse doelmatige wereld van redelijkheid en rust. Zonder een sfeer van zinloze onredelijkheid zou er anders gezegd niets zinvols, niets redelijks, zijn aan de profane wereld van arbeid, productie en planning. Pas door het ervaren van extreme toestanden van buitensporigheid en betekenisloosheid wordt het mogelijk om een betekenis toe te kennen aan onze gelimiteerde begrensde eindige wereld van

de doelmatige rationele beheersing, ofwel aan onze beperkte redelijke wereld van de arbeid. Een achtste aspect waarop Bataille voortdurend wijst als het gaat om te achterhalen waarom wij als mensen verboden overtreden is dat de mens is voortgekomen uit de continuïteit van het zijn. De continuïteit vormt haar herkomst, haar oorsprong. In de prehistorische natuurtoestand vielen mens en dier namelijk samen. De mens was deel van de volheid van het geheel, van de continuïteit van het zijn. De mens begon zich echter van zijn dierlijke staat los te maken doordat hij zich bewust werd van zijn sterfelijkheid, zich voor zijn seksualiteit begon te schamen en angst kreeg voor de hem bedreigende natuur. Pas door het instellen van verboden wist de mens zich aan deze oorspronkelijke soevereine gewelddadige continuïteit te ontworsten. Zo betrad zij de discontinue sfeer van de afzonderlijke van elkaar gescheiden voorwerpen, ofwel het domein van rede, taal, nuttigheid en arbeid. Toch heeft de mens altijd haar verlangen naar de continuïteit van het zijn behouden. Zij bleef een diep gevoel van heimwee houden naar deze oorspronkelijke sovereiniteit. Overtredingen ontstaan nu vanuit dit terugverlangen naar de continuïteit. In de transgressie herstelt de mens voor even zijn verloren sovereiniteit. In de negende en laatste plaats is de noodzaak tot grensoverschrijding bij Bataille een gevolg van zijn dikwijls Hegeliaanse dialectische denkwijze. Zo schrijft hij: ‘De geest van deze wereld in wording is aanvankelijk niet te doorgronden: het is de natuurlijke wereld vermengd met een goddelijke; toch is hij gemakkelijk te begrijpen voor degenen die zich in deze gedachtegang kunnen verplaatsen [Misschien liever: wier denken dialectisch is, in staat zich via omkering-en te ontwikkelen (voetnoot)]: het is de menselijke wereld, ontstaan door een ontkenning van de animaliteit, of van de natuur [Om precies te zijn: ontstaan door arbeid (voetnoot)], die zichzelf ontkent, en in deze tweede ontkenning boven zichzelf uitstijgt zonder echter terug te keren naar datgene wat zij oorspronkelijk ontkende’ (E110). We zien hier een Hegeliaanse dialectische beweging ofwel een negatie van de negatie. Het vertrekpunt is het *an-sich* van de natuur. In de eerste negatie, het *für-sich*, ontstaat de discontinue profane wereld van orde, rede en arbeid: door onze natuurlijke oertoestand te ontkennen ontsluiten we een profaan rijk van bewustzijn, redelijkheid en nut. Daarna volgt echter een tweede ontkenning, de negatie van de negatie, het *an-und-für-sich*, waarbij wij door grensoverschrijdende overtredingen nu ook het profane ontkennen, zonder daarbij echter terug te keren tot de oorspronkelijke natuurtoestand. In de overtreding worden de verboden namelijk niet opgeheven. De verboden worden in de transgressie niet ongedaan gemaakt. Transgressie bevestigt immers juist de verboden die ons dagelijkse profane bestaan garanderen. In en door de grensoverschrijding worden de verboden die ons ordelijke redelijke

leven in stand houden gecompleteerd, geaffirmeerd ofwel erkend, en precies daarom is er in de negatie van de negatie geen enkele sprake van een terugkeer naar de oorspronkelijke, van ieder gebod gespeende, natuurtoestand. Kortom, overtreding bevestigt onze verboden. Zonder verboden is er geen transgressie mogelijk, maar, omgekeerd, zonder transgressie zijn verboden evenmin mogelijk. De wet vereist, om te kunnen blijven bestaan, het optreden van overtredingen, net zoals overtredingen het bestaan van de wet vereisen.

XII

In het voorgaande is vanuit een biografisch en fenomenologisch perspectief getracht een beeld te schetsen van Bataille's conceptie van het heilige ofwel goddelijke. Eerder kondigde ik aan te betogen dat Bataille's opvatting van het goddelijke heel dicht in de buurt komt van de God van de traditie van het monotheïsme. Ik zal nu overgaan tot een onderbouwing van deze voor velen wellicht opzienbarende, zelfs verbijsterende, stelling. Tot slot van dit artikel wil ik dan, zoals eveneens al eerder aangegeven, laten zien dat de traditie volgens mij zelfs iets kan leren van Bataille's bijzonder doorvoelde, intens doorleefde, spreken over het goddelijke, over God.

Allereerst spreekt Bataille in *De Erotiek* met bewondering over wat hij als het wezen van het vroege christendom ziet, namelijk het besef dat het essentiële van het goddelijke ten diepste is gelegen in zijn continuïteit. Zo schrijft Bataille: 'In het christendom bleef van het religieuze karakter echter juist het essentiële behouden; dat essentiële was vooral in de continuïteit gelegen. De continuïteit wordt ons aangereikt in de beleving van het heilige. Het goddelijke is het wezen van de continuïteit. De christelijke vastbeslotenheid stelde, in de kracht van haar beweging, de continuïteit boven alles' (E154-155). Het vroege christendom beschouwde de continuïteit dus als het wezen van het goddelijke. En deze volgens Bataille cruciale inzet van het vroege christendom beschouwt hij als 'iets subliems en fascinerends' (E155). Welnu, zelf ziet Bataille het goddelijke eveneens als de continuïteit van het zijn dat gelegen is aan gene zijde van de profane sfeer van de afzonderlijke discontinuë zijnden. Bataille's notie van God is dus qua zijnsaard analoog aan de God van de traditie. Bataille stelt dan ook: 'Alles wijst erop dat het heilige van de primitieve offers in wezen analoog is aan het goddelijke van de huidige religies' (E29). En eveneens: 'Het goddelijke en het heilige zijn in wezen identiek, afgezien van de relatieve discontinuïteit van God als persoon. God is een samengesteld wezen, dat in ons gevoelsleven op de meest fundamentele wijze een continu wezen is' (E30). De door Nietzsche in zijn werk *De vrolijke wetenschap* uit 1882 verkondigde dood van God

wordt bij Bataille dan ook de dood van de dood van God. Nietzsche's dood van God is immers de dood van elke profane eindige rationele definitie van God. Nietzsche's dood is anders gezegd de dood van God als een afzonderlijk discontinu object. God huist echter helemaal niet in de discontinuïteit. Hij is, ook volgens Bataille, de continuïteit. God is de continuïteit van het zijn.

XIII

Het goddelijke is bij Bataille zoals we zagen bovendien niet geruststellend, maar juist iets dat ons leven overhoop gooit, dat ons brengt tot over de grens van onszelf. Welnu, de God van het monotheïsme is evenmin louter 'lief', maar drijft de mens tot over haar eigen grens. Juist de God van het monotheïsme heeft alles te maken met het verlies van houvast. Denk in dit verband aan de wijze waarop de Duitse lutherse theoloog Rudolf Otto God karakteriseert, namelijk als *mysterium tremendum majestas et fascinans*. De uitdrukking *mysterium tremendum* verwijst naar het gevoel van 'huiveringwekkende geheimenis' dat God bij ons opwekt. God roept bij ons onrustgevende gevoelens op van afwerende huiver en vrees, van *tremor*. En het *majestas* staat voor het gevoel van de absolute overmacht die God bij ons teweegbrengt en dat ons uit ons evenwicht brengt. Ook de monotheïstische God is dus niet slechts geruststellend.

Als derde overeenkomst tussen het goddelijke bij Bataille en de monotheïstische godsvisie wijs ik op het door Otto genoemde aspect van het *fascinans* van God. God schrikt ons niet alleen af, maar trekt ons ook aan. God fascineert ons. Hij wordt gezocht, begeerd ofwel gewenst. Deze contrastharmonie van vrees en fascinatie, deze spanningsvolle verbinding tussen afstotting en aantrekking, die volgens Bataille wezenlijk is voor de ervaring van het goddelijke, is derhalve eveneens essentieel voor de godservaring binnen de traditie van het monotheïsme. We stuiten hier dus inderdaad op een derde structurele analogie tussen beide concepties van God.

Verder is het goddelijke bij Bataille zoals we zagen 'het onkenbare'. Bataille spreekt over de ervaring van het goddelijke als over 'de nacht van het niet-weten' (I52) en noemt God 'het onbekende' (I54). Zo schrijft Bataille: 'Elke mogelijkheid over God te spreken wordt de mens ten diepste ontnomen, doordat in het menselijk denken God noodzakelijk gelijkvormig wordt aan de mens' (I136). Wij kunnen volgens Bataille daarom 'slechts door ontkenningen spreken

over de kennis die God van zichzelf heeft' (I142). Tevens stelt hij: 'Maar uit [het] feit dat de goddelijke natuur die zichzelf in zijn intieme diepte kent, aan het verstaan van de mens ontsnapt, volgt niet dat deze aan Gods verstaan ontsnapt. [...] God kan zichzelf zonder twijfel kennen, maar niet volgens de discursivee denkwijze die ons eigen is' (I141). In *De Erotiek* schrijft hij: 'Het universum waar we deel van uitmaken, luistert naar geen enkel door het verstand begrensd doel, en als we proberen dat verstand naar God te laten luisteren, doen we niets anders dan het op *onlogische wijze* in verbinding brengen met de onbeperkte overmaat waar ons verstand zich voor geplaatst ziet. Maar door de overmaat in ons, blijft deze God van wie wij ons een begrijpelijke voorstelling zouden willen maken, doordat hij deze voorstelling te boven gaat, de grenzen van ons verstand te boven gaan' (E50). De opvatting van Bataille dat Gods wezen ongrijpbaar is voor het menselijke denken sluit heel goed aan bij de negatieve theologie. Deze leert immers dat God onkenbaar is, onbevattelijk voor de menselijke rede. Zij benadrukt de onzegbaarheid en de geheimenis van God: God gaat ons verstand te boven. De negatieve theologie nu speelt in het monotheïsme een zeer belangrijke rol. Wij vinden hiervan reeds sporen in de Bijbel zelf. Zo sprak de ontzagwekkende God tot Mozes: 'Geen mens kan Mij zien en in leven blijven' (Exodus 33:20). En Paulus schrijft in één van zijn brieven: 'Hij woont in een ontoegankelijk licht; geen mens heeft Hem ooit gezien of kan Hem zien' (1 Timoteüs 6:16). Ook bij de kerkvaders vinden we veel verwijzingen naar God als de blijvend ongekende en de onnoembare. Zo stelt Augustinus in zijn *Sermones*: 'Als je hem begrijpt, is het God niet'. Latere theologen omarmen eveneens negatief-theologisch spreken over God. De vijfde eeuwse christelijke theoloog Pseudo-Dionysius de Areopagiet was er bijvoorbeeld van overtuigd dat men over God alléén kan spreken door middel van ontkenningen: God kan niet gezien of gekend worden. Maar ook een moderne theoloog zoals de al genoemde Rudolf Otto duidt het *mysterium* van God als 'het volkomen en wezenlijk andere, hetgeen contrasteert met alles, wat is en kan worden gedacht' (H50). God is volgens Otto het *Ganz Andere* ofwel 'het onbegrijpelijke' dat zich aan ons begrip onttrekt omdat het al onze begripscategorieën trans-cendeert. Kortom, Bataille's spreken over God als 'de onkenbare' sluit dus naadloos aan bij de monotheïstische traditie. God laat zich ook volgens haar niet vangen met ons redevermogen.

In de vijfde plaats stelt Bataille dat wat hij de innerlijke ervaring van het goddelijke noemt in feite neerkomt op wat men gewoonlijk mystieke ervaring noemt. Toch houdt Bataille niet van het woord mystiek (I27). De christelijke mystiek legt volgens hem teveel nadruk op de ascese,

op wereldverzaking en is daarom te weinig een geleefd sensualisme. Bovendien hebben de middeleeuwse mystici in zijn ogen de goddelijke ervaring teveel als een middel gezien. Voor hen was de ervaring vooral een manier om tot eenwording met God te komen. Bataille ziet de goddelijke ervaring echter als volstrekt soeverein, als een doel in zichzelf. Hier komt nog bij dat volgens Bataille de christelijke mystici bezig waren om ‘alles te willen worden’. Zij zagen de goddelijke ervaring als voltooiing, als afronding, als het in bezit nemen van God (I47). Dit wijst Bataille eveneens af. De goddelijke ervaring is volgens hem vooral een ervaring van een breuk, een barst, een scheur ofwel een gebrek. De innerlijke ervaring is een afgrond, een val in de diepte, een ten onder gaan, het affirmeren van wanhoop, verlorenheid. Zo schrijft hij: ‘Er is in het goddelijke een klarheid, zo groot dat men wegglijdt naar de door de lach verlichte diepte’ (I59). Toch bestaat er tussen Bataille’s conceptie van God en die van de christelijke mystici een vergaande structuurovereenkomst. Volgens Bataille is het goddelijke immers het niets, de leegte, de lege oneindigheid of de open plaats. Het is meer precies ‘een aanwezigheid die in niets meer verschilt van een afwezigheid’ (I29). Dit gegeven sluit inderdaad nauw aan bij de traditie van de middeleeuwse christelijke mystiek. Zo duiden mystici als Theresa van Avila en Johannes van het Kruis de plaats waarnaar hun ziel uittreedt als een lege plaats en God als een niets. En Meester Eckhart schreef bijvoorbeeld: ‘Ik bid God dat hij mij van God verlost’. Eckhart ontmoet God in de leegte, in het niets. Eckhart stelt zelfs ronduit: ‘God is niets’ (I28). De opvatting van God als lege volheid, als wijde leegte, is dus evenmin de monotheïstische traditie vreemd: God kan ervaren worden als uitgestrekt niets, nacht, stilte.

Hier raken we nu tevens aan een ander aspect van Bataille’s ervaring van het goddelijke. In de goddelijke ervaring ‘brengen wij ons vertoog tot zwijgen’, de ervaring van het goddelijke is bij Bataille een verstommen, een stilhouden, ‘een verblijven in een zwevende stilte’ (I39). Het zwijgen, ‘de stilte van de extase’ (I43) beantwoordt volgens Bataille aan het goddelijke. In de monotheïstische traditie is eveneens sprake van een hecht verband tussen het goddelijke en de stilte, het zwijgen. De vrienden van Job zwegen zeven dagen nadat ze Jobs verhaal gehoord hadden. Ook op Golgotha valt het zwijgen. Drie uur duurde de duisternis. Bovendien wees de christelijke theoloog Pseudo-Dionysius de Areopagiet erop dat het goddelijke zich openbaart in de nachtelijkheid van het zwijgen. De ervaring van God doet volgens hem al ons spreken verstommen. Het goddelijke brengt de mens tot stilte. Ook het monotheïsme wordt dus naast spreken over God gekenmerkt door sprakeloosheid, verstommen, ‘zwijgende bespiegeling’.

Bataille spreekt over de ervaring van het goddelijke ook als een momentane ervaring, als een ervaring van het moment. De innerlijke ervaring ‘behelst een *ogenblik* van continuïteit’ (E19). We ervaren het goddelijke ‘in het ogenblik van de versmelting’. God als de continuïteit van het zijn openbaart zich aan ons in en tijdens *overgangsmomenten* (E127). De ervaring van het goddelijke is bij Bataille bovendien verbonden met *absurditeit* en *ironie* (I36). Het gaat tevens om een *sprong* (I59,193). De innerlijke ervaring van het goddelijke komt dus overeen met ‘de sprong in het absurde’ die de christelijke existentialistische theoloog Kierkegaard verkoos om tot God te komen. Hier stuiten we dan ook op een zevende overeenkomst tussen Bataille’s God en de traditie van het monotheïsme. In feite zijn alle door Bataille fenomenologisch vastgestelde karakteristieken van het goddelijke eveneens constitutief voor het goddelijke binnen het monotheïsme. Neem bijvoorbeeld Bataille’s spreken over het goddelijke als ‘het onmogelijke’ (I137,149). Voor Bataille is ‘het onmogelijke’ de ultieme (uiterste) mogelijkheid. Welnu, naar God verwijzen als ‘het onmogelijke’ is precies wat de Franse katholieke fenomenoloog Jean-Luc Marion doet om God te karakteriseren. In zijn lezing op maandag 11 oktober 2010 aan de Radboud Universiteit Nijmegen, met als titel: ‘Het onmogelijke – God. Een Moderne benadering van de vraag naar God’ stelt Jean-Luc Marion nadrukkelijk: ‘God is onmogelijk’, ‘Het onmogelijke is de plaats voor God’ en ‘Als wij naar het onmogelijke gaan, dan gaan wij in de richting van God’. Bataille zou het exact zo kunnen zeggen. Of neem wederom Rudolf Otto. Volgens hem gaat God als ‘het volkomen en wezenlijk andere’ niet alleen ‘ons verstand te boven’, maar God gaat als dat wat ‘volstrekt incommensurabel is aan ons wezen’, als dat wat ‘contrasteert met alles, wat is en kan worden gedacht’, zelfs tegen ons verstand in (H48, 50,51). Het goddelijke is volgens Otto ‘hoogst paradoxaal’ (H51). En Hij kan zelfs nog meer zijn dan het louter paradoxale. Otto stelt dat God zich als het ‘Ganz Andere’ aan ons in haar ‘allerhardste vorm’ vertoont wanneer Hij niet slechts als paradox de rede in nood brengt, maar wanneer Hij ‘in zichzelf tegengesteld bepaald is en zich daarom als directe tegenstrijdigheid aan ons voordoet’ (H52). Al met al wordt duidelijk dat we met een duiding van God als ‘het onmogelijke’ het monotheïsme niet verlaten. Ook de traditie noemt God ‘het onmogelijke’.

IX

In de negende plaats is het uiteraard niet verrassend dat de monotheïstische traditie God altijd heeft gezien als de ultieme grond van de gehele wereld, als de onvoorwaardelijke oorsprong van al wat is, als de absolute drager van de werkelijkheid. God is het geheim waarop alles in

laatste instantie teruggaat. God is dus het eerste beginsel ofwel de uiteindelijke *archè* van het zijnsgeheel. Veel verrassender is misschien dat Bataille lijkt in te stemmen met deze klassieke duiding van het goddelijke. Zo stelt Bataille dat wij toegang krijgen tot de onkenbare *grond der dingen* door ons tot een volledig zelfvergeten te wenden (I149). God, het goddelijke, de continuïteit van het zijn, wordt door hem dus tevens gekarakteriseerd als *de grond der dingen*. Inderdaad verbindt Bataille in *De innerlijke ervaring* God regelmatig met ‘het absolute’, met ‘de grond der werelden’ (I28). Zo schrijft hij zodra hij spreekt over Hegel het volgende: ‘Hij had ongetwijfeld een irriterende, zalvende toon, maar van een portret van de oude Hegel denk ik de uitputting te kunnen aflezen, de afschuw bij de grond der dingen aanbeland te zijn – God te zijn’ (I144). Nu gaat de duiding van God als de grond der werelden binnen de traditie van het monotheïsme terug op de fundamentele vraag waarom er eigenlijk überhaupt iets is en niet veeleer niets. God is binnen de traditie van het monotheïsme het antwoord op deze vraag. God is als absolute onvoorwaardelijke oorsprong van de werkelijkheid de uiteindelijke grond voor het bestaan van ‘iets in plaats van niets’. Deze overweging wordt door Kant in zijn eerste *Kritiek* heel treffend op de volgende wijze geformuleerd: ‘The cosmos sinks into the abyss of nothingness, unless, beyond this infinite chain of contingencies, something supports it’ (KrV A622/B550). Er moet eenvoudigweg een laatste grond zijn voor het bestaan van iets in plaats van niets en deze ultieme zijnsgrond is volgens het monotheïsme God. Ook Bataille lijkt zich hierin te kunnen vinden. Zo schrijft hij: ‘Verondersteld dat ik alles weet, zelfs waarom de voltooide kennis vereiste dat de mens, de ontelbare bijzonderheden der ‘ikken’, en de geschiedenis ontstaan, juist op dat moment stelt zich de vraag die het menselijke, goddelijke bestaan doet binnentreden... het verst doorgedrongen in de onomkeerbare duisternis; waarom moet *wat ik weet*, er zijn? Waarom is dit een noodzaak? In deze vraag ligt een uiterste verscheuring verborgen – ze wordt niet van meet af aan duidelijk -, die zo diep gaat dat alleen de stilte van de extase eraan beantwoordt’ (I143). De stilte van de extase, de ervaring van het goddelijke, is dus onlosmakelijk verbonden met de ultieme vraag *waarom wat ik weet er moet zijn*, dus met de vraag waarom er eigenlijk iets is en niet niets, een vraag die pas gesteld kan worden indien alle andere vragen gesteld zijn. Dat voor Bataille het goddelijke verbonden is met de absolute zijnsgrond van de werkelijkheid blijkt tevens uit het feit dat hij God niet alleen duidt als de continuïteit van het zijn, maar ook als ‘de diepte van het zijn’, ‘het geheim van het zijn’, ‘de eenheid van het zijn’ en ‘het wezen van het zijn’ (E28,36,118,169,156). Nu omschrijft de lutherse theoloog Paul Tillich God in *De diepte van het bestaan* uit 1948 als ‘de oneindige en onuitputtelijke diepte en grond van al het zijn’. God is de ultieme zijnsgrond van alles wat

bestaat. Welnu, in het licht van het voorgaande komt dit overeen met Bataille's spreken over God. Wanneer Tillich spreekt over God als 'het ultieme', 'het oneindige', 'het onuitputtelijke' en 'het onvoorwaardelijke', dan betreft dit inderdaad een religieus spreken dat aansluit bij dat van Bataille. De analogie gaat zelfs verder. Tillich noemt als luthers theoloog God niet alleen de zijnsgrond, maar hij noemt God ook 'afgrond': *Abgrund*. Tillich lijkt hier aan te sluiten bij Heidegger die in zijn tekst *Het beginsel van Grond* de instantie van het Zijn beschouwt als dat wat alle zijnden grondt, maar zelf grondeloos is. Heideggers Zijn ofwel Tillichs God geldt derhalve als de grondeloze grond van alles dat is. God is als de drager van alle zijnden zelf grondeloos. God grondt alle zijnden zonder zelf ergens in gegrond te zijn. God is als afgrond dus toch een grond, en dit is precies wat Bataille lijkt te affirmeren. Zo noemt allereerst ook Bataille God regelmatig 'afgrond'. En Bataille's affirmatie van Gods afgrondelijkheid blijkt daarnaast uit zijn karakterisering van de goddelijke ervaring als een 'val in de leegte' (I157), 'een verzwolgen worden in het niets' (I157), 'een gestort worden in de afgrond' (I160) en als 'een afglijden naar elders' (I164). 'Het hele wezen dient blindelings af te glijden naar de ondergang, hét religieuze moment bij uitstek', aldus Bataille (E148). Maar, en dit is cruciaal, ook volgens Bataille is deze afgrond nog altijd een ultieme grond. Zo schrijft hij: 'God vindt nergens rust in en is nooit verzadigd. Elk bestaan [...] bevindt zich reeds in het niets van Zijn onverzadigbaarheid' (I137). Dat ook Bataille God als grondeloze *grond* ziet blijkt verder uit zijn duiding van de continuïteit van het zijn, het goddelijke, als de uiteindelijke oorsprong van de mens en haar leefwereld. De continuïteit van het zijn, het goddelijke, zo betoogt Bataille in *De Erotiek*, geldt als de bron of herkomst van onszelf en onze omringende wereld. Het is dat waaruit de mens voortkwam en waarnaar de mens terugverlangt (E20). Er is echter nog een ander aspect dat wijst op Bataille's duiding van God als grondeloze grond. Het goddelijke wordt door hem vaak de 'totaliteit van het zijn', de 'volledigheid van het zijn' en de 'volheid van het zijn' genoemd. Het goddelijke is dan ook het volstrekt soevereine. Het is van niets anders afhankelijk en het wordt door niets buiten zichzelf bepaald. Het goddelijke verdraagt anders gezegd geen enkele exterioriteit. Het is geheel interior. De metafysische term hiervoor is absoluutheid. Bij Bataille is het goddelijke dus, net zoals in het monotheïsme, het absolute, ofwel oorsprong, grond. Al met al wordt zo duidelijk dat het goddelijke bij Bataille, net zoals de monotheïstische God, een afgrond is die niettemin onze wereld, inclusief onszelf, grondt.

De goddelijke grond is volgens Bataille bovendien zoals we zagen gelegen aan gene zijde van de wet. Het is de wet, de verboden, die de profane discontinue menselijke leefwereld scheiden

van de oorspronkelijke goddelijke continuïteit. Dit komt eveneens structureel overeen met het monotheïsme. Ook in het monotheïsme is het de wet die de grens vormt tussen God en mens. De wet wordt bovendien door Bataille niet minder serieus genomen dan in het monotheïsme. Bataille ziet de wet als reëel. Hij erkent de verboden ten volle en moet daarom helemaal niets hebben van een ongebreidelde vrijheid waarin de wetten als onzinnig en irreëel van de hand worden gewezen, zoals dat bijvoorbeeld gebeurde in de seksuele revolutie van de jaren zestig. Met de zedelijkheid van Bataille is dan ook niets mis. Hij respecteert de verboden volledig en stemt uitsluitend in met beperkte, aan bepaalde regels onderworpen, en zich vooral in onze verbeelding afspeelende, grensoverschrijdingen, waardoor de wet juist gecompleteerd in plaats van geloochend wordt. Zo schrijft hij: ‘[I]n de erotiek is het discontinue bestaan niet gedoemd te verdwijnen (net zo min als in de voortplanting), wat Sade hier ook van gezegd moge hebben: het wordt slechts op het spel gezet [...] Er is een zoeken naar continuïteit, maar in principe slechts wanneer de continuïteit, die alleen door de dood van discontinue mensen definitief kan worden bevestigd, het niet wint [...] De afwijking van Sade doet hem verder gaan dan deze mogelijkheid’ (E25).

X

In de besprekings van de diepe verwantschap tussen Bataille’s conceptie van het goddelijke en de God van het monotheïsme is tot dusver iets ongezegd gebleven dat eigenlijk nogal voor de hand ligt en bovendien voor deze discussie uitermate relevant is. Dit betreft het gegeven dat het goddelijke voor Bataille, zoals uiteengezet, onverbrekelijk is verbonden met transgressie, excessiviteit en extase, en dat het monotheïsme, of meer in het bijzonder het christendom, zelf bij uitstek een religie is die wordt gekenmerkt door transgressie, excessen en extase. Bataille meent zelfs dat de christelijke extase één van de ‘hoogtepunten van overtreding’ is. De extase in de christelijke traditie is volgens hem ‘een opperste vorm van overtreding’, van transgressie (E89). Neem bijvoorbeeld de kruisdood van Jezus Christus. Dit is natuurlijk een intense vorm van grensoverschrijding, zoals ook Bataille benadrukt: ‘[Het kruisoffer] is [...] een moord, een bloedige moord. Het is een overtreding in die zin dat het onmiskenbaar een zonde is om iemand ter dood te brengen: het is zelfs van alle zonden de ergste’ (E116). Maar we kunnen daarnaast eenvoudigweg wijzen op de vele voorbeelden van gewelddadige transgressies in de Bijbel, met name in het Oude Testament. Een affinitet met transgressie kan het christendom, of meer algemeen het monotheïsme, dus niet ontzegd worden. Het exces is het christendom evenmin vreemd, zoals reeds Nietzsche in het eerste deel van zijn *Menselijk, al te menselijk*

uit 1878 opmerkte. ‘Het christendom is zonder maat’, aldus Nietzsche. Het christendom kent inderdaad een ongetemde dynamiek. Het christendom is mateloos, excessief. Een voorbeeld hiervan is de oneindige onuitputtelijke liefde van God voor mensen. Of neem een gebod als ‘Heb uw vijanden lief’. Dit gebod is tomeloos. Het is een exces om zelfs onze vijanden lief te willen hebben. In dit verbod lijkt de overtreding, de transgressie, al verdisconteerd te zijn. Of neem de oproep van Jezus om Hem te volgen en daarmee alle bezittingen achter te laten. Ook hier meldt zich een ongeremdheid, een mateloosheid, een exces. Dat het christendom naast een transgressief en excessief element eveneens een extatische component bevat, momenten van verrukking en roes, blijkt bijvoorbeeld uit de fenomenologie van het goddelijke van de al vaker genoemde lutherse theoloog Rudolf Otto. Otto treft in het goddelijke een groot energiek stormachtig moment aan. We ervaren in God een levenslustige werkende kracht en beweging (H42) die Otto als stormachtige dionysische roes kenmerkt (H70). De extase behoort dan ook tot het christendom, zoals bijvoorbeeld ook blijkt uit het door Bataille geconstateerde feit dat de gezichtsuitdrukking van de mystici op het moment van hun goddelijke ervaring sterk overeenkomt met de gezichtsuitdrukking op het hoogtepunt van de erotische ervaring: het orgasme. Al met al wordt zo duidelijk dat niet alléén Bataille’s duiding van het goddelijke, maar ook het monotheïstische christendom wordt gekenmerkt door transgressies, excessen en extase. En bovendien zagen we eerder al dat het menselijk verlangen een essentiële rol speelt in Bataille’s religieuze denken. Welnu, ook het monotheïsme geeft ruim baan aan ons verlangen. God kan door de mens nimmer in bezit genomen worden. Het goddelijke houdt zo ons onvervulbare verlangen eindeloos gaande. Zo merkt Marc De Kesel in zijn boek ‘Goden breken’ met Žižek op: ‘Door elke toe-eigening van God (als ultiem object van verlangen) onder kritiek te stellen bevestigt het monotheïsme het primaat van het verlangen’. En precies dit doet Bataille ook.

XI

Nu zou opgemerkt kunnen worden dat er van een diepgaande verwantschap tussen Bataille’s denken en het monotheïsme ondanks alle hierboven genoemde overeenkomsten geen sprake kan zijn omdat Bataille’s denken toch ook begrepen kan worden als radicale geloofskritiek. Dit mag zo zijn, maar, en dit is van groot belang, geloofskritiek is het monotheïsme helemaal niet vreemd. Het is *zelf* kritisch. Zij impliceert een constant ‘nee’ tegen het dogmatisch verbinden van God met te beperkte, te concrete, godsvoorstellingen. Het is dan ook constitutief voor het monotheïsme om steeds argwanend te zijn tegenover onze neigingen het

voorwaardelijke, het eindige, te vergoddelijken. Het monotheïsme is dus een religie die zichzelf voortdurend blijft bevechten. Zij heeft het protest tegen haar eigen aanleg tot idolatrie in zichzelf opgenomen. Geloofskritiek is dus cruciaal voor de monotheïstische traditie. Het monotheïsme is inherent kritisch, zoals ook Marc De Kesel laat zien in zijn boek *Goden breken*. Het basisaxioma van het monotheïsme luidt: ‘Niets van wat wij denken dat God is, is God; alléén God is God’. Binnen het monotheïsme ligt ieder menselijk beeld van God onder kritiek. Het monotheïsme blijft voortdurend dansen om de open plaats die God heet. Nimmer wil zij deze open plaats bezetten. Nooit wil zij God onkritisch in bezit nemen door op de absolute plaats van God zelf te gaan staan. Elke toe-eigening van God wordt in het monotheïsme vermeden. Zij waakt er voor haar toevlucht te zoeken in gemakkelijke, in menselijke, al te menselijke, godsbeelden: Alléén God is God. Het monotheïsme is erop gericht al te beperkte godsvoorstellingen te ontmaskeren als idolen, afgoden. Zo schrijft De Kesel: ‘Het eerste waar een monotheïstische religiositeit zich zorgen om maakt, is niet het ongeloof van mensen, maar juist hun geloof. Dat ze zich te snel tot iets transcendentals bekennen [...]: daar hebben de Jesaja's en de Jeremia's van alle tijden zich tegen gekeerd. Hun kritische vuurwerk mikt op de typisch menselijke neiging de eigen wensen voor werkelijkheid te nemen en zich in comfortabel godsgeloof te nestelen’. Het monotheïsme is dus geworteld in een duurzame bereidheid om ons zeer kritisch op te stellen tegenover alles wat men op naïeve wijze voor goddelijk houdt. Ieder al te gemakkelijk ‘naïef’ menselijk godsbeeld of spontaan ‘natuurlijk’ godsidee dient direct gewantrouwd te worden, en dit is precies wat er eveneens gebeurd in het religieuze denken van Bataille, dat ook om deze reden juist aansluit bij het kritische, het dogmatische en naïeve godsvoorstellingen ontmaskerende, godsdenken van de monotheïstische traditie.

Het monotheïsme gaat dus niet zozeer over het claimen van absolute geloofswaarheden, niet over het kritiekloos aanhangen van een geloofsdogma, maar om een kritisch geloofsdenken, om een kritisch godsdenken. Zij eignet zich geen enkele menselijke kwalificatie van God als een onaantastbare waarheid toe. Het monotheïsme draait zo dus om *de vraag* naar God. In zijn op 11 oktober 2010 aan de Radboud Universiteit in Nijmegen gehouden lezing over het bestaan en de kenbaarheid van God vroeg de al genoemde katholieke fenomenoloog Jean-Luc Marion zich af wat we overhouden na Nietzsches ‘God is dood’ proclamatie. Zijn antwoord was dat we de vraag overhouden. De vraag naar God heeft God overleefd. Volgens De Kesel heeft echter de vraag naar God in het monotheïsme altijd al centraal gestaan. Zo schrijft De

Kesel: ‘In oorsprong lijkt het monotheïsme een cultuur van de Godsvraag, eerder dan van Godsgeloof. God staat er centraal, maar dan als vraag’. Het monotheïsme leeft in en vanuit de voortdurende vraag naar God. Zij ‘evoeert het onvermogen om een ultiem antwoord te geven op de vraag waar de mens mee samenvalt’, aldus De Kesel. Zij is diep doordrongen van het besef niet buiten deze vraag, niet buiten het denken over God, te kunnen staan. Zij begrijpt ‘niet te kunnen ontsnappen aan wat zij voortdurend onder kritiek stelt’. Dit aspect van de godsvraag sluit eveneens aan bij Bataille’s spreken over God. Ook Bataille benadert veelvuldig de innerlijke ervaring, ofwel de ervaring van het goddelijke, als vraag. Ook hij stelt zo vooral de vraag naar het goddelijke centraal. Zo schrijft Bataille: ‘De innerlijke ervaring beantwoordt aan de noodzaak waarin ik me bevind – het menselijk bestaan met mij -, alles in twijfel te trekken (tot vraag te maken), zonder dat er een rustpauze wordt geduld’ (I27). En verder stelt hij: ‘De [innerlijke] ervaring is het tot vraag maken (op de proef stellen), in koorts en angst, van wat een mens weet van het feit dat hij is’ (I28). In Bataille’s boek *De Erotiek* wordt het aspect van de goddelijke ervaring als ultieme vraag ook benoemd. Zo schrijft hij bijvoorbeeld: ‘Het is niet noodzakelijk te antwoorden op de vraag die het bestaan zelf is. Het is zelfs niet nodig haar te stellen. Maar het feit dat mensen er geen antwoord op geven, zichzelf de vraag niet eens stellen, doet de vraag niet verdwijnen. Als iemand mij vroeg wat wij zijn, dan zou ik hem in ieder geval antwoorden: wij zijn de deur naar alles wat mogelijk is, de verwachting die door geen enkele materiële bevrediging gestild kan worden en die zich niet door het spel van de taal om de tuin laat leiden! Wij zijn op zoek naar een hoogste punt. Iedereen staat het vrij van dat zoeken af te zien. Maar de mensheid in haar totaliteit streeft naar dat hoogste punt: alleen dat bepaalt haar wezen, alleen dat is haar rechtvaardiging en betekenis’ (E197). Dit ‘hoogste punt’ betreft ‘het hoogste punt van het zijn’, ‘de continuïteit van het zijn’ (E198) en derhalve ‘het goddelijke’: God. Het menselijk leven is volgens Bataille dan ook de toegang tot de goddelijke continuïteit van het zijn (E31-32). We treffen hier een Heideggeriaanse duiding van het mens-zijn. De mens is niet louter een discontinu zijnde, niet slechts een rationeel dier of een *animal rationale*, maar een wezen dat beschikt over het zijsverstaan: wij zijn *Dasein*.

XII

Bovenstaande uiteenzettingen laten zien dat Bataille’s conceptie van het goddelijke zeer dicht in de buurt komt van het monotheïsme. De structurele overeenkomsten zijn dermate opvallend dat we kunnen stellen dat Bataille met zijn religieus denken eigenlijk nooit de denkwereld van

het monotheïsme werkelijk verlaten heeft. Zijn denken over het goddelijke was bezien vanuit het perspectief van de monotheïstische traditie uiteraard heterodox en buitenissig, maar toch maakt het nog altijd ten diepste deel uit van het monotheïstische discours. Bataille is met zijn conceptie van het goddelijke, ontstaan door zijn langdurige en diepe worsteling met God, dan ook nooit echt het contact met het monotheïsme kwijtgeraakt. Hij bewoog zich zijn hele leven binnen de traditie van het monotheïsme. Tot slot van dit artikel wil ik betogen dat het monotheïsme zelfs nog iets kan leren van Bataille's denken. Ik zal hierbij ingaan op twee aspecten.

Allereerst hebben we gezien dat Bataille het goddelijke zowel verbindt met de continuïteit van het zijn, de totaliteit van het zijn ofwel de zijsnvolheid als met de leegte, de open plaats, het niets. De eerste kenschets, het goddelijke als de continuïteit van het zijn, vinden we vooral in *De Erotiek*, terwijl we de tweede aanduiding, het goddelijke als leegte, met name aantreffen in *De innerlijke ervaring*. Maar waarom hanteert Bataille eigenlijk twee elkaar op het eerste gezicht uitsluitende aanduidingen om over hetzelfde, namelijk het goddelijke, te spreken? Hoe kan God zowel 'de totaliteit van het zijn' als 'het niets' zijn? Is dat niet hopeloos paradoxaal? Wat meldt zich hier in Bataille's denken? Natuurlijk, de zijsnvolheid en de leegte hebben met elkaar gemeen dat ze allebei niet discursief definieerbaar zijn. Beiden, de zijsnvolheid en het niets, ontglippen aan de greep van de menselijke rede. Maar dit lijkt op zichzelf toch nog geen reden om beiden, het zijn en het niets, dan maar aan elkaar gelijk te schakelen. Welnu, in de antieke en middeleeuwse metafysica is diep nagedacht over de aard van het zijn. Zo is het zijn enerzijds begrepen als de zijsnvolheid ofwel als de allesomvattende totaliteit waarbuiten niets meer valt. Het zijn is hier de aanduiding voor alles wat is ofwel voor het zijsngeheel zelf. De metafysische traditie kent echter nog een tweede duiding van het zijn. Volgens deze is het zijn niet meer dan slechts de meest algemene categorie ofwel het meest universele begrip. Van alles wat is kan immers gezegd worden dat 'het is'. Zijn is dus inderdaad het meest algemene predikaat. Het is dat predikaat dat aan alles toekomt. En precies daarom is het zijn dus ook de meest inhoudsloze, de meest lege categorie. Het is immers van toepassing op alles en precies daarom zegt het uiteindelijk helemaal niets. Het zijn is hier dus juist een vorm van leegte, van niets. Als meest algemene klasse kan het immers geen enkele positieve bepaaldheid hebben omdat het daarmee mogelijkheden zou uitsluiten en dus niet langer het meest algemene zou zijn. Door nu beide zijsnuidingen op elkaar te betrekken zien we dat het zijn tegelijkertijd begrepen kan worden als de allesomvattende volheid én als de meest lege, de meest algemene

categorie. De totaliteit van het zijn ofwel de zijnsvolheid en het niets ofwel de leegte vallen daarom uiteindelijk samen. Dit moet Bataille zich ten diepste gerealiseerd hebben. Alleen zo kan duidelijk worden waarom hij de begrippen ‘continuïteit van het zijn’ en ‘niets’ beiden met hetzelfde gemak toepast op het goddelijke. Voor Bataille is God zowel zijnsvolheid als leegte.

De ziel van Bataille’s denken lijkt tegen deze achtergrond dan ook pas gevonden te kunnen worden in het motto van zijn boek *De innerlijke ervaring*. Dit luidt, met een verwijzing naar Nietzsches Zarathoestra: ‘De nacht is ook een zon’. Vanwaar dit motto? Wat wil hiermee door Bataille gezegd zijn? Het is zo dat Bataille de innerlijke ervaring in genoemd boek associeert met de ervaring van de nacht, met nachtelijke blindheid. En natuurlijk, wanneer wij tegen de zon inkijken, dan worden wij ook verblind. Wil hij daarom met zijn motto het voor de hand liggende punt maken dat de innerlijke ervaring als belevening van nachtelijke blindheid precies daarom ook geassocieerd kan worden met de ervaring van het tegen de zon inkijken? Gaat het Bataille echt om een dergelijke triviale constatering? Dit is onwaarschijnlijk. Hij lijkt met dit motto veel meer te willen uitdrukken. We herinneren ons dat de goddelijke ervaring voor hem een ervaring van een afgrond betreft die toch ook geldt als grond. De innerlijke ervaring is een afgrondelijke grond. Ook zagen we dat Bataille de innerlijke ervaring van het goddelijke duidt als onmogelijkheid die tevens geldt als de (uiterste) mogelijkheid. En, zoals gezegd, hij ziet de innerlijke ervaring eveneens als de ervaring van een aanwezigheid die in niets meer verschilt van een afwezigheid. Kortom, als een afwezigheid die geldt als aanwezigheid. We ontdekken hier bij Bataille een patroon. God is als onmogelijkheid toch mogelijk, God is als afgrond toch een grond, God is als afwezigheid toch aanwezig. Welnu, het is nu juist dit patroon dat wordt uitgedrukt door genoemd motto. Dit motto, ‘de nacht is ook een zon’ zegt ons immers: de afgrond is ook een grond, het onmogelijke is ook een mogelijkheid, de afwezigheid is ook een aanwezigheid – en ten slotte: het niets is ook een zijn. Het niets is ook een zijn! God is als niets toch iets. Zelfs het niets is ondanks alles dus toch ook nog een zijn. Dát is wat Bataille met zijn motto ten diepste wil communiceren. Bij Bataille wordt Nietzsches dood van God daarom inderdaad, zoals eerder gezegd, de dood van de dood van God. Wanneer de mens God offert, en dat is waar Nietzsches ‘God is dood’ passage op neer komt, dan houdt zij een lege plaats, een leegte over. Maar, en dát is wat Bataille ons voor ogen houdt, deze open plek, dit niets, deze leegte is ten slotte alsnog het goddelijke! Dus zelfs na de dood van God, zelfs nadat de mens God heeft geofferd, resteert dát wat uiteindelijk God is, namelijk de open plek, de leegte, het niets. Inderdaad, ‘de nacht is ook een zon’, ofwel: het niets, de lege plaats is ook

nog een zijn. Het is zelfs de totaliteit van het zijn: God. God is daarom aanwezig, zelfs in zijn afwezigheid. Bataille leert de traditie de onvermijdelijke noodzaak van het goddelijke. Indien God is, dan is God. Is God niet, dan is Hij toch: de nacht is ook een zon. Het niets is ook een zijn. Door dus God te offeren hypostaseren wij de leegte, het niets, dat het goddelijke zelf blijkt te zijn. Daarom schrijft Bataille: ‘Ik laat het aan God over zichzelf te ontkennen’ (I168). Deze ontkenning heft het goddelijke namelijk niet op. Integendeel, in de ontkenning van God ontdekken we pas de majestetelijkheid, de goddelijkheid, van God. God is überhaupt. Hij is zelfs als niets de volheid. God is leegte, de open plaats, én juist daarom ook de continuïteit, de totaliteit, de diepte, het geheim, van het zijn. Dát is wat Bataille het monotheïsme voorhoudt.

XIII

Bovendien kunnen wij nog een tweede aspect in het denken van Bataille aantreffen dat voor de traditie van het monotheïsme van waarde is. We hebben gezien dat het monotheïsme erkent dat God niet louter ‘lief’ is, maar ook vreeswekkend kan zijn. God kan, zoals ook Rudolf Otto in *Het Heilige* uiteenzet, bij ons een ‘huiveringwekkend gevoel’ opwekken. Het is precies deze huiver waarvoor Otto aandacht vraagt wanneer hij God aanduidt als *tremendum* ofwel vreeswekkend. Gods *tremendum* is ‘een schrik vol innerlijke ontzetting, zoals nooit kan worden ingeboezemd door iets dat tot het geschapene behoort, al was het het dreigendste en machtigste’ (H24). Otto stelt dan ook: ‘God kan onze ziel doen ‘sidderen en verstommen tot in haar verborgen grond’ (H30). Het monotheïsme heeft de ‘Vreze Gods’ dus nimmer willen negeren. Wel vinden we in de traditie de sterke neiging om de vreeswekkendheid van God te rationaliseren. Dát wat wij vrezen is namelijk volgens de traditie ‘de goddelijke gerechtigheid in vergelding en straf voor morele vergrijpen’ (H206). Gods huiveringwekkendheid is in het monotheïsme dus uiteindelijk geworteld in Gods ‘toorn’ of boosheid (H32-33). God is naast ‘lief’ weliswaar ook vreeswekkend, maar deze ‘Vreze Gods’ gaat binnen het monotheïsme nu juist ten diepste terug op Gods rechtvaardigheid. God roept vrees en huiver op precies omdat God rechtvaardig is. De huiveringwekkendheid van God heeft in het monotheïsme dus een aanvaardbare lading. Gods *tremendum* is immers geen bedreiging voor Gods waardigheid. De ‘Vreze Gods’ heeft geen gevolgen voor Gods onovertrefbare waarde. Nu heeft Bataille zoals we zagen zijn hele leven geworsteld met het probleem van het kwaad. Hij voelde diepe angst en afkeer voor het kwaad en hij probeerde dit kwaad in zijn leven een plaats te geven door de herkomst ervan te duiden en het zo dragelijk te maken. Het antwoord dat hij uiteindelijk vindt betreft het inzicht dat het, juist vanwege de verschrikkelijke werkelijkheid van het kwaad in

de wereld, niet voldoende is om te erkennen dat God, naast ‘lief’ eveneens vreeswekkend is. Het ons omringende kwaad is zo afschuwelijk dat we niet kunnen volstaan met alleen maar een affirmatie van Gods huiveringwekkendheid. Bataille wil daarom, juist vanwege zijn grote worsteling met de vraag naar het kwaad, een stap verder gaan. Het goddelijke is niet alleen vreeswekkend, maar kent ook een gewelddadig moment. En het is dit inzicht dat Bataille de sleutel levert voor het begrijpen van de herkomst van het gewelddadige in onszelf en onze wereld. Dát wat we volgens hem onder ogen moeten zien is dat God niet alleen ‘lief’ is, noch alléén ‘lief’ en vreeswekkend. God bezit naast dit alles ook een destructief moment. En dit is voor Bataille van groot belang. Het monotheïsme kan en mag haar ogen niet sluiten voor het gegeven dat God ook nog een ondermijnend element bezit. Zowel het Oude als het Nieuwe Testament bevatten sporen van deze gewelddadigheid in het goddelijke. Zo wordt in het Oude Testament God een ‘grote en verschrikkelijke God’ genoemd (Daniël 9:4) en in het Nieuwe Testament stelt Jezus: ‘Ik ben niet gekomen om vrede te brengen, maar het zwaard’ (Matteüs 10:34). Bataille meent dan ook dat een miskenning van het deels omverwerpende in God tot religieuze oppervlakkigheid leidt. Wie zijn ogen sluit voor het cruciale gegeven dat God *zelf* een gewelddadig moment in zich verenigd doet volgens hem geen recht aan het goddelijke en zal daarom nooit in staat zijn om de herkomst van het gewelddadige in onszelf en de wereld te doorzien. Instemmend citeert Bataille in *De innerlijke ervaring* daarom Nietzsche die in zijn ‘Voorbij goed en kwaad’ schreef: ‘Het oneerlijkst is men tegenover zijn God: men geeft hem niet eens het recht te zondigen’. God is niet louter ‘lief’ en vreeswekkend, maar ook deels destructief. Met dit inzicht confrontereert Bataille het monotheïsme. En vervolledigt haar zo.

En natuurlijk, volgens Bataille is God niet alléén gewelddadig. Aan het eind van *De Erotiek* erkent Bataille namelijk ronduit dat ‘door zijn nadruk op het gewelddadige in het goddelijke een andere waarheid naar de achtergrond is gedrongen’ (E193). Deze waarheid onthult hij in zijn hoofdstuk over het christendom. God omvat zowel een rein, zegenrijk en heilbrengend deel, als een onrein, destructief en gewelddadig deel. God is liefde, rechtvaardigde toorn én destructief. Bataille wil uiteindelijk dan ook ‘de verzoening’ (E193). Hij wil de verzoening ‘van het verlangen met de individuele liefde, van het voortduren van het leven met de verlokkingen van de dood, van de seksuele uitzinnigheid met de zorg voor kinderen’ (E193). Bataille was zó vervuld van het goddelijke, dat hij alles onder ogen durfde te zien: zowel het mooie als het lelijke, zowel het liefdevolle als het verdrietige. Kortom, zowel het zegenrijke als het destructieve van God. Alléén zo weet Bataille het kwaad ten slotte een plaats te geven.

Literatuur

1. Bataille, G., *De innerlijke ervaring*, Gooi en Sticht, Hilversum, 1989 [I]
2. Bataille, G., *De erotiek*, Arena, Amsterdam, 1993 [E]
3. Bataille, G., *Het blauw van de hemel*, De bezige bij, Amsterdam, 1972
4. Bataille, G., *Madame Edwarda*, De Revisor, Amsterdam, 1985/2
5. Bataille, G., *De tranen van Eros*, SUN, Nijmegen, 1986
6. Berger, H., *Wat is metafysica? Een studie over transcendentie*, Van Gorcum, Assen, 1993
7. Buuren, M. van, *De innerlijke ervaring*, Historische uitgeverij, Groningen, 2007
8. De Kesel, M., *Goden breken. Essays over monotheïsme*, Boom, Amsterdam, 2010
9. Groot, G., *Vier ongemakkelijke filosofen, Nietzsche, Cioran, Bataille, Derrida*, SUN, Nijmegen, 2003
10. Heidegger, M., *Het beginsel van grond*, Boom, Amsterdam, 2009
11. Kant, I., *Kritiek van de zuivere rede*, Ten geleide, vertaling & annotaties door J. Veenbaas & W. Visser, Boom, Amsterdam, 2004
12. Moyaert, P., *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystiek liefde*, SUN, Nijmegen, 2005
13. Nietzsche, F., *De vrolijke wetenschap*, Arbeiderspers, Amsterdam, 2003
14. Nietzsche, F., *Voorbij goed en kwaad*, Arbeiderspers, Amsterdam, 2009
15. Nietzsche, F., *Menselijk, al te menselijk*, Arbeiderspers, Amsterdam, 2008
16. Oosterling, H., *Georges Bataille*, Kritisches denkerslexicon, Samson, Alphen a/d Rijn, p.1-16, 1991
17. Otto, R., *Het heilige. Over de buitenredelijke kant van het goddelijke*, De Appelbloesem Pers - Abraxas, Amsterdam, 2002 [H]
18. Pseudo-Dionysius de Areopagiet, *Over mystieke theologie*, vertaling, essay en nawoord van B. Schomakers, Damon, Budel, 2002
19. Tillich, P., *The Shaking of the Foundations, The Depth of Existence*, Ebook, Religion-online.org