

P. VANDERMEERSCH, *Een katholiek, orthodox lichaam*. In: B. VERSCHAFFEL & M. VERMINCK (red.), *Orthodoxie (...) applaus (Verhoog en Literatuur, project van Antwerpen '93, culturele hoofdstad van Europa, Cahier 5)*, Leuven/Amsterdam, Meulenhof/Kritak, 1993, 43-60.

Een katholiek, orthodox lichaam
Patrick Vandermeersch

Mijn lichaam wordt hetzij onder de invloed van genot, hetzij onder de invloed van pijn, in een toestand van theatraliteit en van paroxisme gebracht: dit zou ik graag willen afbeelden, op welke wijze dan ook, op foto, film of klankband.

Zodra een vervorming optreedt, zodra mijn lichaam hysterisch wordt, wil ik een mechanisme op gang brengen waardoor er een transcriptie plaatsvindt: geboer, schijt, sperma na het klaarkomen, diarree, spuug, de chronische ontsteking van mond en aars. Ik wil mijn talent besteden aan het fotograferen ervan, aan het maken van een opname. Dit schokkende, verhakkelde en schreeuwende lichaam wil ik laten spreken. [...]

Op het einde van al deze uitdrukkingen is er de ultieme travestie, de laatste make-up, de dood. Men snoert hem de mond dicht, hij krijgt censuur opgelegd, men probeert hem te verdrinken in ontsmettingsmiddel of hem de adem te ontnemen in het ijs. Ik daarentegen wil hem de kans geven om zijn machtige stem te verheffen en te zingen, als een diva, en dit door mijn lichaam heen. Hij zal mijn enige medespeler zijn, ik zijn vertolker. Deze bron van direct spektakel recht uit mijn ingewanden mag ik niet missen. Ik wil mijzelf de dood geven op scene, voor de camera's. Ik wil dit extreme en uitzinnige spektakel van mijn lichaam geven in mijn dood [...]

Het publiek zal er de stuipen, zenuwtrekken, walging, erecties, trillingen, genietingen, braakneigingen van krijgen. Zijn lichaam zal zich op zijn beurt aan het spreken zetten. [...]

Wie zal er de productie op zich willen nemen van die bestseller die mijn zelfmoord moet worden? Het wordt de film van de prik die zo traag mogelijk de dood brengt, van het gif dat samen met de kus binnendringt en die van de ene mond in de andere overvloeit (mijn naam is Lotsbeschikking).

(H. Guibert)

Deze regels werden in 1975 door de toen twintigjarige Hervé Guibert geschreven. Het is niet zo lang geleden en wij zouden licht vergeten dat een gegeven, dat ons nu reeds oud en respectabel voorkomt, er nog niet was: aids. Het woord klinkt plat, en niet voor niets heeft de tekstverwerker gearzeld vooraleer de vier letters toch hun plaatsje kregen achter het dubbele punt. Er

hangt te veel moralisering van alle slag rond het brutale gegeven, te veel pathos, te veel geafficheerd meevoelen, te veel en slecht ingehouden agressie, te veel rauwe alledaagsheid. Ging het er ook zo aan toe, toen Christoffel Columbus met de tabak en de aardappel ook de syfilis uit Amerika meebracht? Wat een merkwaardige herhaling van het lot: toen reeds was het een seksuele ziekte waaraan de mensen stierven die de moderniteit inluidde. Maar grote culturele verbanden mogen ons de enige plaats niet doen vergeten waar de realiteit echt wordt ervaren: het lijf van het individu. Voor Hervé Guibert moet het een verbijsterende ervaring zijn geweest zijn eigen einde zo feilloos te hebben voorspeld. Want precies zestien jaar later was het zover. Eerst als fotograaf, dan als schrijver had hij wat men noemt 'naam gemaakt', niet het minst door zijn directe, bijtende en niets ontziende beschrijving van het door aids afgetakelde lichaam van Michel Foucault. Het lijkt een wijsgerige constante: de discipel wordt aangetrokken door het lichaam van de meester, ook als de erotiek ervan met lijden wordt doortrokken. Het socratische van de westerse filosofie heeft nog steeds een Alcibiades nodig. Als in een spiegel had Guibert vervolgens de decompositie van zijn eigen lichaam beschreven. Maar hierover schrijven was hem blijkbaar niet genoeg. Met de videocamera heeft hij zichzelf dan geobserveerd, het dagelijkse ritueel van het ontwaken, het wassen, de toiletgang: alles wat men doorgaans niet bekijkt en zeker niet aan anderen toont.

Dat wij in onze zogeheten kiesheid ons eigen wezen willen vergeten, daar drukt Guibert ons met de neus op. Het bekijken van de ultieme materialiteit van het eigen ik is wellicht de meest radicale wijze waarop de mens zich als geest poneert. Maar voor ons, moderne mensen, is dit niet vanzelfsprekend. Voor ons lijkt een dergelijke houding het omgekeerde van de ware spiritualiteit. Zijn wij niet de kinderen van Descartes die ons leerde: wij moeten ons eerst voorstellen als bestaande uit 'een gelaat, handen, armen, deze hele machine van beenderen en vlees zoals die in een lijk tot uiting komt' om dan resoluut te stellen: neen, dat ben ik niet. (Descartes, Tweede Meditatie)

Misschien is dit gewoon de reden waarom de teksten van Guibert ons storen, en ons tegelijk zo aanspreken. In het spoor van Céline en Bataille vertolken zijn teksten het einde van het cartesische cogito. Cynici hebben overigens vaak deze rol vervuld. Wanneer grote wijsgerige systemen niet meer voldoen en het ware weten onbereikbaar lijkt, duiken er leermeesters op die aan de mensen leren hoe zij zich met de schijn tevreden kunnen stellen. Sommigen doen dat achter een religieuze vermomming en stellen dat er misschien wel geen echte waarheid is, maar dat dit niet moet beletten de rechte schijn hoog te houden. Dit is de letterlijke betekenis van 'orthodoxie'. Anderen zijn radicaler. Ook zij wijzen op de schijn die houvast kan bieden, maar die ligt volgens hen in de erkenning van de massieve en brutale aanwezigheid van het eigen lichaam. Ook zij zijn op hun eigen wijze orthodox, maar het gaat om een orthodoxie die van het woord afstand doet om alleen maar te tonen waar

de ultieme waarheid ligt. Het is overigens bij deze twee types van orthodoxen de vraag wie de ware cynicus is. Diogenes van Sinope, die als stichter van de 'cynische' school doorgaat, stierf in 327 voor Christus uit ademnood bij zijn theatrale poging om een levende inktvis op te eten. De inquisitie had geen betere proef kunnen bedenken om iemands orthodoxie te toetsen. In ieder geval gaat het in de orthodoxie niet om iets dat zijn bevestiging moet zoeken in de argumentatiekracht. De bevestiging van de orthodoxie ligt in het applaus, het liefst op het ogenblik dat er iemand sterft.

Maar misschien zijn wij te hard van stapel gelopen. Misschien is het al te eenvoudig om Guibert als anticartesiaan te bestempelen en hiermee van hem een heraut van het einde van de moderniteit te maken. Overigens, is de westerse moderniteit wel echt cartesiaans geweest? Of heeft zij dit cartesiaanse dualisme, waarbij de geest het best zonder het lichaam leek te kunnen leven, slechts in het vaandel gevoerd om te verbergen dat zij in het omgekeerde geloofde? Misschien stellen wij, modernen, in feite ons vertrouwen in het lichaam, maar dan niet het lichaam als machine, maar wel het lichaam als bron van duistere zinvolheid.

Om deze hypothese te preciseren moeten wij ons eerst de context herinneren waarbinnen het cartesianisme is opgekomen. Dan valt het op hoe haaks Descartes' spiritualisme stond op de zeer lijfelijke spiritualiteit waarmee het katholicisme op de Reformatie reageerde. Als reactie op de theologische twisten die het Westen hadden verscheurd en de Kerk meer en meer van haar politieke macht hadden beroofd, voerde het katholicisme het lichaam ten tonele. De kerk vond het nutteloos en zelfs gevaarlijk om over de juiste leer inzake vrije wil en genade te discussiëren. Zij ging zelfs zover theologische discussies over het onderwerp te verbieden. 'Tegen een afwijkende leer wordt geen rechte leer geponeerd. Dat de leer iets teweeg brengt, is een protestantse illusie! Wat de mensen beweegt, is de voorstelling van het getormenteerde en toch zo verleidelijke menselijke lichaam.' Zo moet de impliciete redenering ongeveer hebben geklonken.

De barok voerde het lichaam ten tonele. Zij deed het met een dramatiek die ten onrechte als een curiosum wordt afgedaan door de gehaaste toerist die met de Michelin-gids in de hand het Beierse Ottobeuren betreedt en leest dat hij daar voor het zenit van de Duitse barok staat. Bisschoppen hangen er met verwrongen kromstaven in de lucht, engelen fladderen alom, en aan de basis van de pilaren die dit kroonstuk ondersteunen, vind je glazen kasten met netjes in brokaat opgesmukte skeletten. Even pathetisch is het niet overal, maar verleidend is het doorgaans altijd. Zo zijn de biechtstoelen van de Antwerpse Carolus Borromeüskerk op zich een bezoek waard. Androgyne engelen wachten de rouwmoedige zondaar op. Hun kleed glijdt van hun lichaam af maar wordt nog net opgehouden door een providentiële band, waarop eigenlijk een spreuk had moeten voorkomen. Maar die spreuk is er

niet meer. De boodschap is uitgewist, er is alleen nog maar ambigu gefluister. En nadat de warme adem van de biechtvader door de tralies heen de rouwmoedige wangen heeft beroerd, fluisteren de engelen met hun sensuele lippen de biechteling na: 'Tot gauw!'

Dacht Hervé Guibert aan dit alles toen hij zijn laatste biecht sprak? Hij kende ongetwijfeld de uitspraak van Michel Foucault over deze Tridentijnse uitvinding: 'het effect is een terugkeer naar God, een fysiek effect van gelukzalig lijden bij het lichamelijke gevoel van de bijtende verleiding en van de liefde die er weerstand aan biedt. Dit is zonder enige twijfel het essentiële.' (M. Foucault) Maar in tegenstelling tot Foucault heeft Guibert zijn verhouding tot het katholicisme nooit gethematiseerd. Betekent dit dat die er niet meer was? Of ligt hier het raadsel dat om ontcijfering vraagt? In de mate hij het katholicisme ervoer als een duistere kracht die hem bewoog zonder dat er in woorden te vatten was wat er precies aan de hand was, terwijl hij toch gedreven werd om toe te gaan naar een extreem dat hij niet bewust kon verantwoorden, heeft Hervé Guibert misschien op de meest radicale wijze de orthodoxie beleden.

Om meer klaarheid te scheppen in de intuïtief aangevoelde band tussen de katholieke reactie op de Reformatie en het theatrale vertoon van het lichaam, moeten wij dieper ingaan op de crisis die de moderniteit betekende en de religieuze component begrijpen die hierbij betrokken was. Wij moeten dus terugkeren naar de tijd van Montaigne, naar de tijd van de godsdienstoorlogen die het gedeelde wereldbeeld van de westerse mens aan stukken retten.

Terugblikkend interpreteren wij deze religieuze crisis doorgaans ten onrechte in kerkelijke of politieke termen. Wij projecteren het ondertussen gemuteerde begrip van godsdienst en ons hedendaags onderscheid tussen kerk en staat op het einde van de Renaissance. Zodoende wordt de crisis waaruit de moderniteit is ontstaan, herleid tot een machtsproblematiek, desnoods wat romantisch opgefleurd met de nostalgie naar wat de 19de eeuw als de harmonie – of omgekeerd, als de radicale barbaarsheid – van de christelijke middeleeuwen heeft afgeschilderd. Met dit bedrieglijke beeld voor ogen vergeeten wij de radicaliteit van de crisis zoals die zich toenmaals heeft voorgedaan. Zekerheden, die eeuwen hadden gegolden, vielen uiteen. Dit was het geval voor bijna alle terreinen van het leven, maar vooral voor de beleving van het eigen lichaam.

Van dat lichaam had eeuwen lang het beeld gegolden dat het een verzamelpaats was van vochten die in een delicaat evenwicht moesten worden gehouden. Hieraan werden allerlei voorstellingen gekoppeld over correspondenties tussen de evenwichten binnen het lichaam en de relaties tussen de verschillende fundamentele elementen uit de kosmos. Het lichaam was deel en spiegel van de kosmos, dat wil zeggen van de schepping en het eeuwige raadsbesluit Gods. Toen Harvey in 1628 de bloedsomloop ontdekte, moest dit

vertrouwde beeld echter worden prijsgegeven. Het menselijke lichaam bleek een machine te zijn, een gesloten systeem, en het hart slechts een pomp. De voorspelling was beangstigend, zelfs voor een Descartes die dan toch probeerde de 'animale geesten' en het hart als bron van warmte in zijn voorstelling van het menselijke lichaam te behouden.

Ook nieuwe inzichten in de menselijke voortplanting verstoorden het oude vertrouwde beeld van het menselijke lichaam. Tot aan het einde van de 16de eeuw was men de theorie van Aristoteles trouw gebleven. De voortplanting, zo dacht men, bestond in het doorgeven van een geestelijke substantie via het sperma in de oermaterie, die door de vrouw werd aangereikt. Zo kon de geestelijke kracht van het sperma een nieuwe substantie voortbrengen. In 1651 ontdekte Harvey echter de eicellen, en in 1677 zagen Ham en Leeuwenhoek door de microscoop voor het eerst de spermatozoa. Ook op dit vlak werd een op zich gesloten beeld van het lichaam opgedrongen. Of men nu dacht dat alles uit het ei kwam, zoals de 'ovisten' dachten, waarbij de spermacellen slechts zweepjes waren om het proces op gang te brengen; of dat men in de spermatozoa kleine mensjes zag die het ei slechts als een voorlopig onderkomen nodig hadden, zoals de 'animalculisten' voorhielden: de mens kwam in die voorstelling direct als mens uit een ander mens te voorschijn. Het ging dus niet om een wezen dat vanuit een quasi-vacuüm of uit de meest primitieve materie alle gestalten van de schepping aannam om pas na een hele ontwikkeling mens te worden: gasvormig, vloeibaar, van een melkachtige substantie tot een soort kaas gestremd, plantaardig, dierlijk, en door een rechtstreekse ingreep Gods pas na maanden in de moederschoot eindelijk menselijk. Het concilie van Trente probeerde deze uit de oudheid stammende voorstelling van de menselijke voortplanting tot een geloofsgegeven te verheffen, maar tevergeefs: de moderne mens werd door de observatie gedwongen om zichzelf op te vatten als een duidelijk afgesloten menselijk lichaam, dat rechtstreeks uit een ander menselijk lichaam voortkwam.

De ontdekkingen inzake bloedsomloop en voortplanting waren overigens slechts concretisering van een fundamentele breuk in de opvattingen over de plaats van het menselijke lichaam in de kosmos die uit de inzichten van Copernicus en Galilei volgden. De positie van de aarde rond de zon was namelijk geen discussiepunt van pure materiële aard over de respectievelijke plaats van twee hemellichamen. Ook hier was het menselijke lichaam rechtstreeks aan de orde. Het oude wereldbeeld over de plaats van de zon en de planeten was nauw verbonden geweest met het open beeld van het menselijke lichaam als concentratieplaats van 'invloeden'. Dit woord moet letterlijk worden genomen. De 'invloed' was de vloed die van de zon en de planeten uitging en door het menselijke lichaam geabsorbeerd werd. Via de 'invloed' was het lichaam dus een knooppunt binnen de totale samenhang van de kosmos, het maakte er deel van uit, en de balans of het onevenwicht in de

lichaamsvochten stond rechtstreeks in verband met de verhoudingen tussen de invloeden van de verschillende elementen in de kosmos.

Het nieuwe beeld van het menselijke lichaam maakte deel uit van de religieuze crisis die het Westen bij de aanvang van de moderniteit te verwerken kreeg. Het verlies van het christelijke wereldbeeld als verbindend element in het Westen betekende immers niet alleen dat er niet langer een kerk was die landsgrenzen en obediëntie aan vorsten oversteeg om mensen met elkaar te verenigen. Het christelijke wereldbeeld bestond immers niet uit kerkelijkheid alleen, integendeel. Een tot kerkelijkheid ingeperkt christendom zou wellicht in de oren van mensen uit deze tijd als een absurditeit geklonken hebben. Het christelijke wereldbeeld was een ondeelbaar geheel, en tot dit geheel behoorde niet in het minst ook een voorstelling over het eigen lichaam. De secularisatie betekende dan ook niet gewoonweg dat de kerk haar greep op steeds meer terreinen van het leven moest loslaten, en dat die autonoom werden, zoals vaak wordt betoogd. Zij betekende dat er een kerk kwam die als iets aparts moest worden opgevat en haar betekenis moest krijgen los van heel wat van de elementen die evenzeer tot dit christelijke wereldbeeld hadden behoord. Het 'sola fide', het beroep op het geloof alleen dat Luther in zijn strijd tegen de aflaten en de heilsbetekenis van de werken plaatste, had wellicht een veel diepere zin dan hijzelf dacht. Het ging erom naar een fundering van de ultieme zin van het bestaan te zoeken zonder van meet af aan op voorstellingen over de natuur, over de wonderbaarlijke correspondentie van micro- en makrokosmos en over het eigen lichaam als concentratiepunt van de universele zinvolheid te moeten steunen.

In tegenstelling tot het protestantisme heeft de katholieke kerk aanvoeld hoe moeilijk het zou zijn om gestalte te geven aan het nieuwe type van geloof en van kerkelijkheid dat met de moderniteit zijn intrede deed. Het heeft dan ook voor een radicaal andere koers gekozen. In de plaats van het pure geloof uit te vinden dat op een geïsoleerde wijze zijn eigen zinvolheid overeind zou moeten houden, is het blijven teren op de andere elementen van zinvolheid binnen het ten einde lopende christelijke wereldbeeld. Het katholicisme heeft niet geprobeerd om tot een formulering te komen van het geloof als iets dat nu buiten het geheel van het vroegere wereldbeeld om geïsoleerd moest worden. Het bleef verwijzen naar het lichaam, dat tot dan toe het concentratiepunt van de zinvolheid van de hele geschapen kosmos was. Alleen was er nu méér nodig, want de nieuwe kennis inzake biologie had dit lichaam beroofd van zijn eeuwenoude functie van spiegel van de werkelijkheid. Daarom moest dit lichaam nu gedramatiseerd worden. Er moesten theatrale condities geschapen worden opdat dit lichaam de menselijke verbeelding verder zou kunnen boeien.

Misschien begrijpen wij nu beter het succes van Descartes in een tijd waarin men de in de godsdienstoorlogen gesymboliseerde kerkelijkheid achter zich

wou laten en op zoek was naar een buiten iedere afhankelijkheid van gezagsinstanties gelegen grondslag voor zingeving. Dit succes had niet alleen te maken met het cartesiaanse zelfgenoegzame rationalisme, maar ook met de wijze waarop dit denken erin slaagde de problematiek van het lichaam in te kapselen.

Deze stelling kan verrassen. Het meest opzichtige in het cartesianisme is precies de directe, positieve bedoeling van zijn rationalisme, dat men op het eerste gezicht toch niet tot een defensief moment kan reduceren. Is het Descartes niet rechtstreeks te doen om zelf, als individu, los van iedere gezagsuitspraak, zijn eigen zekerheid te vestigen? Descartes' droom bestaat erin vanuit het eigen ik de werkelijkheid te kunnen reconstrueren, en tegenwoordig wordt elk student geacht te weten dat met het '*je pense, donc je suis*' de moderniteit is begonnen.

Maar waarom was het voor Descartes nodig om in dit project het lichaam te elimineren? Wat was er zo bedreigend – en tegelijk zo fascinerend – aan dat hij ijverig anatomische secties ging bijwonen, hierbij zijn ontevredenheid uitend over het feit dat men eerst de rest van het lichaam onder het mes nam en pas na drie dagen aan de hersenen begon? Het was precies alsof men het er doelbewust op aanlegde om nooit die pijnappelklier te kunnen vinden, waar toch het geheime, centrale knooppunt tussen lichaam en geest gelegen was! Waarom was Descartes verder ook zo geobsedeerd door embryologie dat hij er het laatste deel van zijn oeuvre aan wijdde?

Deze fascinatie voor het lichaam ging bij Descartes gepaard met een radicale afkeer van de menselijke verbeelding. De eerste materialisten uit de 18de eeuw, zoals Cyrano de Bergerac en La Mettrie, zullen dit problematisch element in Descartes' opvattingen zeer goed zien en daar precies hun aanval op richten. La Mettrie zal op dat punt overigens rechtstreeks de band leggen met de seksualiteit, hierbij fijntjes inspelend op Descartes' speurtocht naar die fascinerende pijnappelklier. 'De hersenen hebben een spier om te denken, zoals de benen spieren hebben om te lopen. [...] Wanneer wij een mooie vrouw zien of er gewoon maar aan denken, waarom heeft dat zulke aparte bewegingen en begeertes tot gevolg? Wat bij bepaalde organen gebeurt, komt dat uit de natuur van die organen zelf voort? Niet in het minst. Het volgt uit het verkeer en de vorm van sympathie tussen deze spieren en onze verbeelding.' (*L'Homme machine*, 1747).¹ En hierbij kunnen wij niet anders dan

1. 'Je ne m'étendrai pas davantage sur tous ces petits ressorts subalternes connus de tout le monde. Mais il en est un autre plus subtil, et plus merveilleux, qui les anime tous; il est à la source de tous nos sentiments, de tous nos plaisirs, de toutes nos passions, de toutes nos pensées; car le cerveau a ses muscles pour penser, comme les jambes pour marcher. Je veux parler de ce principe incitant, et impétueux, qu'Hippocrate appelle *enormôn* (l'âme). Ce principe existe, et il a son siège dans le cerveau à l'origine des nerfs, par lesquels il exerce son empire sur tout le reste du corps. Par là s'explique tout ce qui peut s'expliquer, jusqu'aux effets surprenants des maladies de l'imagination.'

terugdenken aan de wijze waarop men Descartes zelf tijdens zijn leven reeds probeerde in diskrediet te brengen. Er werd herhaaldelijk op gezinspeeld dat Descartes in seksueel opzicht nogal liederlijk leefde. Voetius, de grote protestantse theoloog, het boegbeeld van de Reformatie uit Utrecht, trok de insinuaties door tot een aanval op het niveau van de cartesische theorie. Die zou, volgens hem, de mensen op radicale wijze tot seksuele immoraliteit leiden, en meer bepaald tot sodomie – een merkwaardig feit, dat de weinige biografen die het durven aanhalen, zo doet schrikken dat zij zich direct verplicht voelen om erop te wijzen dat er niets in Descartes' persoonlijke leven is dat zo'n aanklacht rechtvaardigt.

Hiermee zijn wij bij de vraag aanbeland waarom dit lichaam, dat door Descartes van het ego uitgesloten werd en tot een machine werd herleid, zich in geërotiseerde vorm heeft gemanifesteerd om zijn protest te laten klinken. Aan het feit kan met een banale formule worden voorbijgegaan. Wanneer men zo overtuigd is dat de menselijke wil door de pure geest wordt geleid, staat men dan niet doorgaans onder de heerschappij van de niet onderkende libido? Even glimlachend over La Mettries impliciete identificatie van de pijnappelklier met een kleine penis, roept men zich dan geruststellend de naam 'Freud' voor de geest en soest men verder. Maar zodoende sluit men de ogen voor het probleem waar het precies om gaat. Hoe komt het dat Freud naar het einde van de moderniteit toe de determinerende kracht van de erotiek zal ontdekken? Heeft hij alleen maar iets ontdekt dat van alle tijden is? Of is hij juist het mechanisme op het spoor gekomen waardoor de moderniteit erin geslaagd is om aan het ik consistentie te geven, toen dit ik deze niet langer ontleende aan zijn inschakeling in een consistent wereldbeeld?

Want dat is toch het merkwaardige feit dat om erkenning vraagt: op het toneel, waarvan het cartesische cogito het decor vormt, speelt zich het pathos van het lichaam af. Het lijf, dat niet langer de manifestatie van de orde van de kosmos is, stelt zichzelf ten toon in een vorm die tegelijk erotisch en lijdend is, wat toch een aparte vorm van seksualiteit is.

'Seksualiteit?' Neen, ik moet deze uitspraak meteen corrigeren, want dat is in geen geval het juiste woord. Ik wil hier een aantal misverstanden vermijden. De problematische plaats die de erotiek vanaf de moderniteit heeft ingenomen, werd door verschillende auteurs opgemerkt. Doch niet alleen de interpretaties, maar ook de wijze waarop het feitenmateriaal bijeen wordt geplaatst, varieert

Mais pour ne pas languir dans une richesse et une fécondité mal entendue, il faut se borner à un petit nombre de questions et de réflexions.

Pourquoi la vue, ou la simple idée d'une belle femme nous cause-t-elle des mouvements et des désirs singuliers? Ce qui se passe alors dans certains organes, vient-il de la nature même de ces organes? Point du tout; mais du commerce et de l'espèce de sympathie de ces muscles avec l'imagination.'

nogal. Uitgaande van de veronderstelling dat de erotiek een boventijdelijk, algemeen-menselijk potentiaal was, zijn sociologen er in een eerste moment van uitgegaan dat de wijze waarop de eeuwige seksualiteit aan repressie onderworpen werd het cultureel en historisch bepaalde probleem was dat bestudeerd moest worden. Men wees dan op de verpreutsing die zich met de moderne tijd inzette en die haar hoogtepunt kreeg in het 19de-eeuwse victorianisme. Er werd betoogd dat die te maken had met de verburgerlijking van de maatschappij en de toegenomen eis tot zelfcontrole waaraan ieder individu onderworpen was. Deze opvatting ruilde echter het probleem van de erotisering van het menselijke lichaam in voor dit van het seksuele probleem van het moderne subject. De erotiek werd gelijkgesteld met de seksualiteit, en die werd beschouwd als een boventijdelijk erfgoed dat met het genetische patrimonium 'mens' verbonden was. Het subject zelf werd onproblematisch naar voren geschoven als bezitter van het seksuele erfgoed, en om zijn problematische ontstaan te vergeten, richtte men de aandacht op de inperkende ingrepen van buitenaf die dit subject in het gebruik van zijn erfgoed al dan niet terecht probeerden te reguleren.

In de plaats van ons op de repressie en de inperking van buitenaf te concentreren, moeten wij ons opnieuw de geschiedenis van het eigen lijf voor ogen halen en ons afvragen wat die nu met erotiek te maken heeft. De kunstgeschiedenis geeft ons een aanuiding van wat je in de meer directe, alledaagse belevingswijze van onze voorouders zou willen naspeuren. De uit de Renaissance overgenomen afbeelding van het mooie lichaam als teken van zinvolheid bleef een poos verder leven, zoals blijkt uit de door de nieuwe boekdrukkunst verspreide platen van de nieuw ontdekte of beter bekende planeten en in de classicistische allegorieën over de seizoenen: telkens werd het beter bekende stukje natuur in een teruggrijpen naar de klassieke oudheid met een mooi, naakt menselijk lichaam voorzien.

Maar met dit teruggrijpen naar de klassieke oudheid, greep men niet zomaar terug naar een idee van kosmos als geloof in de eeuwige Schepper. Het lichaam begon meer en meer een eigen leven te leiden. Het klassieke ideaal van de harmonie werd verlaten. Soms legt men dit uit als een vlucht voor het homo-erotische dat de Florentijnse Renaissance tekende, want ten slotte had men daar niet voor niets het Symposium van Plato herontdekt. Men zegt dan dat Florence moest wijken voor Venetië, en dat het vrouwelijke lichaam zich gaandeweg opdrong. Er kwamen Rubensiaanse vormen die moederlijk moesten aandoen, maar tegelijk als weelderige druiventrossen de dwang tot een zware, eenduidige en bijna verpletterende erotisering van het vrouwelijke suggereerden. In de marge bleven evenwel de fascinerende Sint-Sebastiaansafbeeldingen leven. Zij tonen ons een onschuldig-uitdagend, prachtig doorboord jongenslichaam, dat voor zich uit lijkt te staren maar eigenlijk verleidend de toeschouwer aankijkt. Beter dan deze laatste weten de Sebastiaans maar al te goed dat zij van deze pijlen niet zullen sterven. Of zijn

wij vergeten dat volgens de christelijke traditie Sebastiaan precies niet stierf omdat hij zo pijnlijk werd doorboord? De eigenlijke dood volgde pas later, met minder praal, toen hij gestenigd werd en in de riool gegooid.

Als kernstuk van die erotische ‘imagerie’ zijn er de dikke tractaten over seksuele moraal uit de 17de en 18de eeuw, die dikke folianten waarvan de snede door de vinger gestreeld hoort te worden, want waarom zouden zij er anders zo gezwollen uitzien? Er is wat speksel nodig vooraleer het blad kan worden omgedraaid, en het vergt tijd alvorens het oog op het getatoeëerde papier de netjes uitgetekende wegwijzer kan ontcijferen naar de toegestane en de verboden kussen. Men zou hier ten onrechte over seksualiteit spreken. De seksualiteit is een ‘functie’ van het organisme, iets eenvoudigs waarvan de ietwat verwarde moderne mens soms droomt in de ijdele hoop gewoon de dieren te kunnen navolgen. De erotiek is daarentegen complex, zij raakt het gehele ik, het gehele lichaam, of liever, zij doet ervaren dat beiden slechts één zijn. Zij brengt mensen bij elkaar, eerst weliswaar op dezelfde wijze als de seksualiteit in een spel van gebod en verbod, waarbij de indruk overeind blijft dat een aanwijsbaar iemand gezaghebbende woorden heeft gesproken. Maar dan graaft de erotiek verder, zij laat de ego’s vervluchtigen tot een spel van schaduwen bij kaarslicht, zij doet het woord verstommen tot een basso continuo bij het zachte schuren van de huid. De huid, het vel, die delicate grens waarrond ik en niet-ik zich spiraalvormig omklemmen, roept geweld op en is daarom vertederend wanneer zij zacht is, en daarom moet zij nodig gelooid worden. De erotiek roept de heilige huiver van het ik op. Het ik begint met de geslotenheid van zelfstreling van de huid.

Maar het eindigt ook bij de huid. Dit lijkt althans de les van de barokke grafmonumenten, waar half vergane lijken hun laatste lappen vlees als vaandels verheffen in de schijnbare sereniteit die voortvloeit uit het feit dat alles marmer is geworden. Uiteindelijk is alles steen, tot de fluwelen draperieën toe waar de even in het vlees gezette maar in feite marmerkoude lichamen zich wellustig in wentelen. Of, als het geen steen is, dan is het gemarmerd hout, dat zijn eigen nerven niet mag laten zien maar de compositie structuur van een andere bouwmetaal moet nabootsen. Ook het bouwwerk zelf bestaat uit eenzelfde paradox. Het decor binnenin probeert zo radicaal mogelijk zijn geometrische vormen te verdoezelen. In geen geval mogen de krachtlijnen die het overeind houden, duidelijk opvallen. Ook hier zijn de wanden plooiën van de huid geworden. Men leeft als het ware binnen in het lichaam, maar dit is allesbehalve een baarmoeder. Het is veeleer een binnenste buiten gekeerd lichaam waar men wel berging in zou willen zoeken, maar geen rust kan vinden omdat men naar een schijnruimte in de hoogte wordt gezogen: naar een hemel die alleen maar uit wolken bestaat.

Er steekt in de letterlijke betekenis van het woord iets ‘unheimlich’ in deze al te lichamelijke afbeeldingen. Daarom oefenen zij ook een uiterst ambivalente invloed op de toeschouwer uit. Zij trekken aan, zoals het erotische

verondersteld wordt te doen, maar tegelijk boezemen zij angst in omdat zij een zuigkracht uitoefenen die naar een radicale vervreemding van het ik uit lijkt te gaan. Wat wordt het individu dan geacht te doen? Hier belanden we bij het fenomeen van de orthodoxie. Om toch een vorm van huiselijkheid in die fascinerende maar bevreemdende wereld te vinden, moet het gaan speuren naar de wijze waarop anderen zich in die wereld bewegen om zich naar hun gedrag te voegen. Maar het gaat om een speuren, niet om het beluisteren of lezen van goed geformuleerde regels. Er steekt iets Kafkaïaans in de eis tot orthodoxie, alleen gaat het om iets veel subtielers en complexers dan het gevoel van schuld dat in *Het proces* over de mens heen wordt geworpen en dat ongetwijfeld gelijk heeft, zonder dat er een waarom is. De wereld van de orthodoxie is een wereld van frotteurschap waar je stilzwijgend moet laten merken dat je een aantal geneugten, maar ook een aantal angsten met anderen deelt. Zeggen dat het eigenlijk een wereld ronddoerend is, gaat te ver, want die woorden zijn er wel. Alleen zijn ze geen onderdeel van een omvattend betoog dat de orthodoxe leefwereld zou thematiseren. De woorden die in de orthodoxe leefwereld voorkomen zijn korte formules, paswoorden en herkenningstekens, waardoor je anderen laat merken dat je tot hetzelfde universum behoort als zij. Ze hebben iets van het gefluister en de kreet in het liefdesspel. Ze moeten alleen maar onderstrepen dat je geniet en maar ten dele jezelf meer bent.

Het enige woord dat met al zijn gewicht letterlijk moet worden genomen, is wellicht de term zelf. De 'orthodoxie' is de rechte schijn. Het is geen weten: er bestaat geen 'orthepistemie'. Wat men weet, weet men, zo klinkt de antieke wijsheid, en het gehele probleem van het weten bestaat erin aan de *doxa*, aan het schijnweten, te ontsnappen. Maar de *doxa* is in de orthodoxie het belangrijkste. En is de allereerste *doxa* waaraan het ik zich hecht niet de *doxa* van het eigen lichaam? Dit is wellicht de intuïtie die de Contra-reformatie heeft gehad wanneer zij weigerde om de strijd met de Reformatie op het terrein van de leer uit te vechten. Wanneer er geen overkoepelend betoog meer is dat de zin van het leven in woorden vat, vallen de mensen op hun lijf terug, worden zij in hun angst om dat lijf afhankelijk van ander, groter en beter verschijnende lijfelijheid. Er komt dan een heel aparte wijze waarop zingeving wordt doorgegeven via gedeelde lijfelijheid.

Dit fenomeen verklaart ook de aparte verhouding tot het gezag dat de orthodoxe leefwereld kenmerkt. Het gaat om het accepteren van autoriteit, niet onder het regime van het woord, maar onder dat van de verleiding. Gezagsfiguren imponeren door hun verschijning, en hierbij gaat het niet alleen om brokaat, kromstaven en mijters, maar evenzeer om het zwijgende naar boven gerichte oog dat al te veel wit laat zien opdat het nog een oogkas zou kunnen sieren, of om de al te sympathieke blik waarvan het niet duidelijk is waarop hij gericht is, of om een zelfverzekerd optreden waarbij niet beargumenteerde

stellingen worden geponereerd op een wijze die zozegd van moed getuigt. Een dergelijke vorm van gezagsuitoefening stoelt op het beeld van de lijfelijke aanwezigheid. Misschien begrijpen wij nu beter waarom de katholieke kerk het de laatste eeuwen zo weinig over geloof, maar het des te meer over seksualiteit heeft gehad.

Het zou echter verkeerd zijn om de hier geschetste fenomenen tot de katholieke kerk te beperken of hierin een doelbewuste klerikale strategie te onderkennen. Het wegvallen van het christelijke wereldbeeld als overkoepelend geheel is, zoals gezegd, geen probleem van kerkelijkheid alleen. Het zou daarom interessant zijn na te gaan hoe de seculiere maatschappij, die net zoals de huidige vormen van kerkelijkheid uit de moderniteit is ontstaan, haar geloofwaardigheid heeft nagestreefd. Op het eerste gezicht lijkt zij vaak dezelfde weg te zijn opgegaan. Het lichaam werd ook door haar centraal gesteld, dat het nu onder de noemer van gezondheid, sport of gastronomie weze. Voorstellingen van krachtige lichamelijke zijn door zowel linkse als rechtse ideologieën gebruikt om massa's te motiveren. Om verder inzicht in het proces te krijgen zou het ook belangrijk zijn om de geschiedenis van de Reformatie van meer nabij te bekijken. Daar heeft men een uitdrukkelijke verwoording van een overkoepeld wereldbeeld overeind willen houden, ook al was dit niet langer een totaalvisie zoals in de middeleeuwen. Toch hebben zich ook daar seculiere staten ontwikkeld. Bij dit alles komt deze centrale vraag op: is dit teruggrijpen naar geërotiseerde lichamelijke een algemeen-menselijke mogelijkheid die ook in andere tijden of culturen voorkomt en ook daar drager kan zijn van zingeving wanneer het in woorden gevatte verhaal over het 'Al' niet meer functioneert? Voor wij op pad kunnen gaan om het fenomeen elders op te sporen en te bestuderen, zullen wij eerst oog moeten hebben voor zijn complexe natuur binnen onze cultuur.

Daarom is de tekst van Hervé Guibert zo belangrijk. Hij trekt het procédé door tot in zijn meest extreme vorm en meteen ontmaskert hij het. Het gaat bij hem niet om de oppervlaktelaag van het protest tegen een opgelegd taboe dat tot in het eigen innerlijk is doorgedrongen. Het gaat niet om de vrijheidskreet van iemand die plots inziet dat een vreemd verbod ongemerkt de plaats van de eigen wil heeft ingenomen. Wat Guibert beweegt is het besef dat de ultieme ervaring van zinvolheid in een gewelddadige en vreemde erotisering van het eigen ik te vinden is. Het tonen van het eigen lichaam, van het ik dat zich tegelijk aan de binnenkant en de buitenkant van de huid bevindt: Guibert geeft er een transcriptie van om ons toe te schreeuwen dat dit precies het essentiële, het ultieme maar ook het enige is, dat hem met anderen verbindt. Er is maar een reactie mogelijk, hoe ongemakkelijk wij er ons ook bij voelen: applaus.