

RUUD WELTEN (RED.)

God en het Denken

Over de filosofie van Jean-Luc Marion

Uitgeverij



Valkhof Pers

Het Thijmgenootschap, vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing, is opgericht in 1904 en draagt sinds 1947 de huidige naam, geïnspireerd op J.A. Alberdingk Thijm, literator, kunstkenner en cultuurdrager. Deze vereniging van christelijke intellectuelen zet zich in voor wetenschappelijke publicaties met een actueel, levensbeschouwelijk accent. Voor een lidmaatschap zie de laatste pagina van dit boek.

ISBN 90 5625 085 x

Copyright © 2000 by uitgeverij Valkhof Pers, Nijmegen

Omslag: Brigitte Slangen, Nijmegen

Boekverzorging: Peter Tychon, Wijchen

Verspreiding voor België: Maklu Distributie, Antwerpen

Niets uit deze uitgave mag worden veeleelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. *No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.*

Inhoud

RUUD WELTEN

God en het Denken. Een inleiding in de filosofie
van Jean-Luc Marion 7

Literatuur 37

TOINE VAN DEN HOOGEN

Theo-logie tussen verzwijgen en stilte.
Marions voorstel om over God te zwijgen 45

RICO SNELLER

Mysterie of incarnatie? Marion en Derrida 66

AZA GOUDRIAAN

Marion en de problematiek van de analogie bij
Descartes 96

RUUD WELTEN

Ijdelheid, Verveling, Melancholie 109

STIJN VAN DEN BOSSCHE

God verschijnt toch in de immanentie.
De fenomenologische neerlegging van de
theologie in Jean-Luc Marions *Étant donné* 128

Noten 154

Personalia 166

RICO SNELLER

Mysterie of incarnatie? Marion en Derrida

De oneindige afstand van de Ander wordt
slechts gerespecteerd in de zandvlakten van een boek,
waarin de dwaling en de luchtspiegeling altijd moge-
lijk zijn ...
Jacques Derrida¹

INLEIDING

In een voetnoot bij zijn bekende voordracht over de negatieve theologie uit 1986, 'Comment ne pas parler. Dénégations'², merkt Jacques Derrida het volgende op naar aanleiding van Jean-Luc Marions *L'idole et la distance* ('Het idool en de afstand'): 'Ik moet toegeven, ik had dit boek niet gelezen op het moment dat ik deze lezing schreef. Toch was dit boek in 1977 gepubliceerd en de auteur ervan was zo vriendelijk het mij toe te sturen. Ontmoedigd of geïrriteerd door de paar tekenen van reducerend onbegrip of van aangedaan onrecht die ik ogenblikkelijk opmerkte met betrekking tot mijzelf, was ik zo onverstandig om mijn lectuur niet voort te zetten en om mij zo te laten afleiden door dit zeer secundaire aspect (te weten: zijn relatie tot mijn werk) van een oeuvre waarvan ik vandaag, na de herlezing van Dionysius [d.i. pseudo-Dionysius de Areopagiet, aartsvader van het spreken over God in ontkenningen: de 'negatieve theologie', RS] en de voorbereiding van deze lezing, beter de kracht en de noodzaak ontwaar. Wat van mijn kant niet altijd een instemming zonder voorbehoud betekent.'³

Tevoren, alweer in een voetnoot, had Derrida de merkwaardige uitspraak gedaan, dat in een bepaald opzicht 'het

denken van Marion hem zeer na staat én uitermate verwijderd is, anderen zouden zeggen: tegengesteld.’⁴

In deze citaten priemt Derrida's kritiek onder het vernis van zijn lof. We zullen zien hoe deze kritiek het denken van Marion tot in zijn wortels aangrijpt. In dit artikel wil ik ingaan op die kritiek. Het zal blijken dat deze gecentreerd is rond de vraag, of God – zoals Marion wil – ‘zonder het Zijn’ kan. (Zie de inleiding. Red.) Is het voldoende om de openbaring tenslotte te laten neerkomen op een ‘God-menselijk mysterie’⁵, zonder beslissende gevolgen voor de ervaringswerkelijkheid? Of is aan openbaring inherent dat ze ingaat in de ervaringswerkelijkheid zonder tegelijk afstand te doen van haar goddelijkheid? En als dit laatste het geval is, wat zijn daarvan de consequenties?

Allereerst sta ik stil bij de inzet van Marions denken: zijn verzet tegen de door Heidegger aan de theologie en de openbaring gestelde voorwaarden (namelijk: dat ze aansluiting moeten vinden bij de ervaringswerkelijkheid van het Zijn of de verschijning). Vervolgens ga ik in op Marions bekritisering van Derrida. Derrida zou nog verder gaan dan Heidegger, door niet alleen God aan het Zijn te onderwerpen, maar door ook elke Godsgedachte te neutraliseren en voor een regelrechte projectie te houden. Tenslotte richt ik mij op de fundamentele kritiek die Derrida op zijn beurt te stellen heeft bij het denken van Marion.

Bij dit alles wend ik mij slechts marginaal tot de *rechtstreekse* discussie die Derrida met Marion aangaat. De punten die Derrida opwerpt, in lange voetnoten bij ‘Hoe niet te spreken’, cirkelen te zeer rond interpretatiekwesties betreffende Dionysius de Areopagiet en Heidegger.⁶ Ik zal mij baseren op de bredere bedding waarbinnen Derrida's commentaar aan de orde wordt gesteld.

De dwaasheid van de theologie

Voor een belangrijk deel is Marion verwickeld in een felle polemiek met Heidegger. Deze polemiek raakt de grondslagen van filosofie en theologie. Opmerkelijk genoeg gaat Marion mee in Heideggers onderscheid tussen beide, maar haakt hij af als Heidegger zijn conclusies uit dit onderscheid trekt. We zullen zien dat Derrida aan de kant van Heidegger blijft staan, maar dat hij diens positie op veelbetekenende wijze radicaliseert.

Heidegger, afkomstig uit de theologie maar al spoedig overgegaan tot de filosofie, had in een vroege, en door Marion veelvuldig geciteerde tekst ('Phänomenologie und Theologie', 1927), beide disciplines streng uiteengehouden. De theologie, had Heidegger gezegd, is een positieve wetenschap, gericht op een specifiek 'object': het geloof. 'Geloof' had hij vervolgens omschreven als het leven in de in Jezus Christus openbaar geworden heilsgeschiedenis.⁷ Filosofie daarentegen (op dat moment voor Heidegger nog synoniem aan 'fenomenologie') houdt zich bezig met de *onmiddellijke* bestaanservaring, die door de gelovige eerst *achteraf* gelovig geduid zou worden. De filosofie heeft geen object. Ze is niet gericht op enig geïsoleerd 'zijnde', maar op het *Zijn* van de zijnden als zodanig. De filosofie, in Heideggers woorden, is het '*ontologische correctief van de ontische, en wel voorchristelijke inhoud van de theologische basisbegrippen*'. (o.c. 66) De filosofie vraagt dus verder en dieper dan de theologie ook maar kan vragen. De theoloog moet dan ook niet doen alsof hij geloofsinhouden kan baseren op de ervaring van zijnden. Het geloof moet zijn eigen dwaasheid ernstig nemen.

In een twintig jaar later geschreven – en al evenmin aan Marion ontgane – tekst ('Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»', 1949), bepaalt Heidegger de theologen weer bij Paulus en bij de 'dwaasheid van het evangelie'. De theologie, zegt Heidegger met zoveel woorden, moet opnieuw leren

dat Degene op wie zij zich betreft buiten het Zijn óm gaat, en dat is dus: buiten het domein van de filosofie. God, de God die echt is wat Hij is: God, is geen zijnde. Hij verkeert niet in, wat Heidegger noemt: de 'onverborgenschap van het zijnde', al zou het theologisch gebruik van de *Grieks*-wijsgerige begrippelijkheid wel deze indruk wekken. Vgl.:

Deze onverborgenschap van het zijnde bood de christelijke theologie eerst de mogelijkheid om zich van de Griekse filosofie meester te maken, tot haar nut of tot haar schade: dat mogen de theologen uit de ervaring van het christelijke beslissen, als ze bedenken wat er in de eerste Korinthiërsbrief van de apostel Paulus staat geschreven: *ouchi emoranen ho theos tèn sofian tou kosmou*; heeft niet tot dwaasheid laten worden de God de wijsheid van de wereld? (I Kor. 1,20). De *safia tou kosmou* is echter dat wat volgens 1,22 de *Hellènes zetousin* wat de Grieken zoeken. Aristoteles noemt de *protè philosophia* (de eigenlijke filosofie) zelfs uitdrukkelijk *zètoumenè*, de gezochte. Of de christelijke theologie nog eenmaal besluit met het woord van de apostel en dienovereenkomstig met de filosofie als een dwaasheid ernst te maken? (a.w. 374)

Het is Heidegger dus ernst met zijn onderscheid. Hij pleit voor een scheidslijn tussen *filosofie* (als een denken van het Zijn of van de openbaarheid) en *theologie* (als een bezinning op de openbaring en op het geloof). Zelf verkiest hij de weg van de filosofie. 'Als ik zo door het geloof zou zijn aangesproken', zegt hij ergens, 'dan zou ik mijn atelier sluiten'.⁸ Immers, is de christelijke begrippelijkheid niet een interpretatie van wat zich *oorspronkelijk* slechts wijsgerig laat benaderen? Vormt de theologie niet een afgeleide van de 'fenomenologie'?

De icoon

Zoals gezegd herneemt Jean-Luc Marion het Heideggeri-

ook aan het centrale geloofsgegeven van Gods openbaring een voorwaarde gesteld, die de theologie als geloofswetenschap in feite haar zeggingskracht ontnam. Die haar om zo te zeggen dwazer dan dwaas maakte. Heidegger had gezegd dat God, die op zichzelf niets met Zijn of ervarbaarheid te maken heeft, zich *slechts* kan openbaren in de dimensie van het Zijn. Met andere woorden: God kan slechts tot ons komen als *zijnde*. Concreter geformuleerd: al ons spreken over God is gebaseerd op door ons zelf gevormde Godsbeelden, 'aanpassingen' van God aan het Zijn, die uiteindelijk niets met God zelf te maken hebben. 'God en Zijn is niet identiek.'¹³ In 'Wozu Dichter?' vraagt Heidegger: 'Waarnaar moet (God) zich bij zijn wederkomst keren, als hem niet tevoren door de mensen een verblijfplaats is bereid? Hoe kon er ooit een Gode gepaste verblijfplaats zijn, als niet tevoren een glans van godheid in al wat is begon te schijnen?' In nog een andere, minder bekende en relatief late uitspraak, gedaan op een seminar te Thor, herformuleert Heidegger de zin 'Het Zijn is God' (*Das Sein ist Gott*) tot het actieve en overgankelijke 'Het Zijn «ist» God' (*Das Sein «istet» Gott*). 'Eerst het ontvouwde Zijn zelf maakt het God-zijn mogelijk.'¹⁴ Gods openbaring, wil ze door de mens worden ontvangen, heeft zich rekenschap te geven van, wat Heidegger noemt, de 'vouw' van de 'ontologische differentie': het onherleidbare *verschil* tussen – en tegelijk het *bijeenhoren* van – het (transcendente) Zijn en de zijnden. Op grond van dit ontvouwde verschil (tussen Zijn en zijnde) kan volgens Heidegger het transcendente zich alleen maar voordoen *als* zijnde, 'aangepast' aan menselijke verstaanscategorieën. Op het risico af, niet meer *als* transcendent, *als* gans anders te kunnen worden opgenomen. Op het risico ook, dat elk theologisch spreken over God *niet meer* is dan – wat Heidegger noemt – 'ontotheologie', dat is: isolering en verabsolutering van wat slechts een zijnde is als hoogste zijnde. Op het risico, niet eens aan het werkelijk transcendente toe te komen.

De reactie van Marion op deze, door Heidegger aan

Gods openbaring gestelde, voorwaarde is furieus, *juist vanwege* ook zijn verzet tegen een 'ontotheologie' (voorstelling van God als een hoogste zijnde; projectie): 'Nooit, zo lijkt het, is de vraag naar «God» zo radicaal gereduceerd tot de eerdere vraag naar het Zijn dan in de fenomenologische onderneming van Heidegger. (...) Elke niet-metafysische mogelijkheid van «God» wordt van meet af aan beheerst door de these (hypothese, hypotheek?) van het Zijn dat hem slechts opneemt als een zijnde.'¹⁵ Is God genoodzaakt zich aan te passen aan het Zijn? Is God er niet zonder het Zijn? En is zijn openbaring in Jezus Christus niet *allesbehalve* een fenomenologisch als transcenderend gebeuren te duiden manifestatie?¹⁶ Zien we in het kruis van Christus niet slechts de vernederende dood van een mens? Maar ook: is God om zich bekend te maken, wel – zoals Heidegger suggereert – afhankelijk van een prealabele, Hem door de mensen bereide 'verplijfplaats'? Moet Hij wel aansluiten bij de voorwaarde van enig, ontologisch gefundeerd, Godsbesef? Is de openbaring niet de paradox dat juist de vernedering en de miskenning het 'theater' van Gods vaderlijke liefde (*agapè*) vormen?¹⁷ En kenmerkt zich deze *onvoorwaardelijke liefde* – zuiver gave, gegeven om niet – niet daardoor, dat ze niet 'is'? Is de gave van God in de zoon, Jezus Christus, niet een gebeuren dat zich onttrekt aan het Zijn en de verschijning? Is en blijft God niet, in alles wat Hij 'is' en doet, zonder het Zijn?

II MARION EN DERRIDA: DE 'NEUTRALITEIT' VAN DE DIFFÉRENCE

Différance en ontologische differentie

In zijn bittere polemiek met Heideggers gedachte van een onherleidbare 'ontologische differentie' (God zou zich alleen maar *als zijnde* kunnen openbaren), stuit Marion op het werk van Derrida. Ook Derrida was immers van meet af aan in een kritisch debat met Heidegger verwickeld. In

dit debat had Derrida de denkfiguur van de *différance*¹⁸ ontwikkeld. Met deze denkfiguur wilde hij een 'beweging' of een 'gebeuren' belichten, dat nog aan Heideggers ontologische differentie 'vooraf' zou gaan en dus, strikt genomen, fundamenteeler zou zijn. Met alle ontwrichtende gevolgen voor Heideggers Zijnsdenken vanden! Mocht het echter lijken dat Derrida in zijn strijd met Heidegger Marions bondgenoot was geworden, dan ontnemt Marion zelf ons al spoedig deze illusie. Derrida, aldus Marion, bekritiseert Heidegger, maar... gooit in zijn kritiek met het badwater het kind weg. Derrida, zo voegt hij toe, vat elke theologie op als ontotheologie, en miskent daarmee de mogelijkheid van Gods openbaring buiten het Zijn om. Zoals bijvoorbeeld gesuggereerd door denkers als Dionysius de Areopagiet, en andere auteurs van de negatieve theologie.

Ik kom straks terug op Marions kritiek aan het adres van Derrida – kritiek die, zoals blijkt uit het citaat in de inleiding, Derrida ontmoedigde in zijn lectuur van *l'Idole et la distance* vanwege 'de paar tekenen van reducerend onbegrip of van aangedaan onrecht die ik ogenblikkelijk opmerkte met betrekking tot mijzelf'. Allereerst ga ik in op wat Derrida zelf had gezegd in de geruchtmakende tekst waar Marion zich op baseert: 'La différence' (1968; later opgenomen in: *Marges – de la philosophie*, 1972).¹⁹

Derrida had datgene wat Heidegger met de ontologische differentie, het verschil tussen een (transcendent) *Zijn* en (immanente) *zijnden* waar het Zijn zich in voor-doet, op zijn logica doordacht en geconcludeerd: het Zijn, of de transcendentie die door deze benaming wordt opgeroepen, *is dus afwezig*. Het Zijn, wat het ook wezen moge, is het effect van een altijd al 'eerdere' beweging, die het transcendente (het Zijn) en het immanente (de zijnden) 'ineens' oproept als twee tegengestelde en op elkaar betrokken sferen.

Deze beweging – die Derrida tot zijn nuchtere, maar radicale conclusie voert – duidt hij aan met de onvertaal-

bare term *différance*. Dit is een neologisme, en gebaseerd op de dubbele betekenis van het Franse werkwoord *différer*: 'verschillen' en 'uitstellen'. Terwijl *différence* als zelfstandig naamwoord de betekenis 'verschillen' substantiveert (tot 'verschil'), laat *différance* (met een *a*) in het ongewisse of er nu een beweging van verschillen of juist van uitstellen wordt bedoeld. *Différance* wil geen afzonderlijk ding of oorzaak benoemen; ze wil juist datgene benoemen wat (de waarneembaarheid van) afzonderlijke dingen of (de vaststelbaarheid van) oorzaken mogelijk maakt. *Différance* is de 'beweging' of het 'gebeuren' waardoor alle dingen ('zijnden') slechts kunnen verschijnen in hun onderling van elkaar verschillen, en in het eeuwig uitgesteld worden van elk ding-zelf. Niets bestaat op zichzelf, niets heeft een eigen betekenis. Betekenis, identiteit en zelf worden opgeroepen in telkens wisselende contexten, bestaan in het verschil met andere elementen. Vaste betekenis, identiteit of zelf doen zich alleen voor in hun uitgesteld-zijn. En het is een *différance*, een 'oorspronkelijk' uitstellen en verschillen, dat van dit alles de 'oorzaak' is; 'oorzaak' uiteraard tussen aanhalingstekens, omdat de hele idee van oorzaak nu juist wordt opgeroepen door het ongrijpbare gebeuren van de *différance*.

Derrida omschrijft het als volgt:

De *différance* is datgene wat maakt dat de beweging van de betekenisverlening slechts mogelijk is, wanneer elk zogenaamd «tegenwoordige» element, dat verschijnt op het toneel van de tegenwoordigheid, betrekking heeft op iets anders dan zichzelf, waarbij het gebrandmerkt blijft door het verleden element en zich al laat uithollen door het merkteken van zijn betrekking tot het toekomstige element²⁰

Deze omschrijving omschrijft iets wat zich niet laat omschrijven. De *différance* is namelijk zelf niets: geen ding of wezen met een identiteit, geen voorgegeven structuur of

beginsel. Het is niet verwonderlijk dat Derrida al aan het begin van 'La différence' elke *negatieve theologie* probeert uit te schakelen. De *différance*, zegt hij, heeft daar niets mee te maken. Ze is niets. Omgekeerd maakt ze klassieke wijsgerige vragen als 'wie stelt er uit?' 'wat verschilt er?', 'wat is de *différance*?' eerst mogelijk. In dit verband verwijst Derrida naar de uitgang *-ance* van *différance*. Deze uitgang en schrijfwijze is voor Derrida essentieel. Ze suggereert precies de tussenpositie tussen activiteit en passiviteit, die hij voor de *différance* wezenlijk acht. Het is misschien de filosofie, zo voegt hij toe, die dit ondefinieerbare midden van de *différance* is gaan onderverdelen in activiteit en passiviteit. (o.c. 9) Dit om grip te krijgen, zouden we kunnen zeggen, op het ongrijpbare.

Is de bondige uitdrukking *différance* dan misschien zelf geen juiste aanduiding? Uiteindelijk, zegt Derrida, blijft ook *différance* een metafysische naam, een die geen eigen-naam is: een naam zonder referent. 'Dit onnoembare', aldus Derrida, 'is geen onzegbaar wezen waartoe geen enkele naam zou kunnen naderen: God, bijvoorbeeld.' Integendeel, zo gaat hij verder, hamerend op de principiële onmogelijkheid om een eigennaam te geven: 'Dit onnoembare is het spel dat maakt dat er nominale effecten zijn, relatief op zichzelf staand of atomaire structuren die men namen noemt, ketenen van naamsvervangingen, waarbinnen bijvoorbeeld het nominale effect «*différance*» zelf wordt *meegevoerd*, meegebracht, opnieuw ingeschreven'. (28)

Hoe verhoudt zich nu de denkfiguur van de *différance* tot Heideggers ontologische differentie? Deze vraag is van belang, omdat zoals we direct zullen zien Marion Derrida zal verwijten, *terug te vallen* in de ontologische differentie. Anders gezegd: hij zal Derrida ervan beschuldigen, dat hij, *evenmin* als Heidegger, toekomt aan een God die niet gehouden is aan het Zijn om zich te openbaren; aan een God op afstand, een onoverkomelijke afstand die alleen in de Zoon, Jezus Christus, doorkruist wordt.

Nu is het Derrida er met de introductie van de *différance* in het geheel niet om te doen, eensklaps aan de ontologische differentie te ontsnappen. Strikt genomen – en ik kom er nog uitgebreider op terug – is de *différance* niet iets anders dan datgene wat Heidegger aanduidt als ontologische differentie. Ook voor Derrida heeft een uitiem *verschil* het laatste woord: elk spreken over een zaak los van enigerlei manifestatie, elk spreken over een zuiver 'geestelijk' gebeuren, dreigt volgens Derrida te ontaarden in terreur. Het onderscheid – om zo te zeggen – tussen Heideggers ontologische differentie en Derrida's *différance* lijkt mij vooral te liggen in het feit, dat Derrida de *afwezigheid* van de ene pool (d.i.: van wat Heidegger het Zijn noemt) benadrukt. Heidegger kan nog over het Zijn schrijven, dat het zich tot ons toewendt, *zèlfs als het zich* – wat het geval lijkt te zijn in dit nihilistische tijdperk waarin God als dood geldt – *van ons afwendt*: 'Vermoedelijk is de toewending zèlf, maar nog op verhulde wijze, Datgene wat wij in onze verlegenheid en onbepaald «het Zijn» noemen'.²¹ Verderop ontleent Heidegger zelfs een 'winstpunt' (*Gewinn*) aan het nihilisme: 'Het blijft in zoverre een winstpunt, wanneer wij ervaren, dat (...) het wezen van het nihilisme ons naar een domein verwijst, dat om een ander zeggen vraagt.' En hij vervolgt: 'Behoort tot het «Zijn» de toewending, en dan zo, dat het (Zijn) in de (toewending) berust, dan lost het «Zijn» zich in de toewending op.' (p.404) Zelfs het nihilisme getuigt volgens Heidegger nog van een transcendent gebeuren!²² Ondertussen breekt Derrida's *différance* volledig met elke vorm van aanwezigheidsdenken, hoe genuanceerd Heidegger dit ook wil ontvouwen. De transcendentie – of, zoals Derrida eerder zegt, de alteriteit of het 'andere' (*l'autre*), dat zo fundamenteel onderscheiden, zo grondig *anders* is – kenmerkt zich door radicale afwezigheid. Zo schrijft Derrida in 'La différence':

Men kan van (die *différance*) zelfs niet meer zeggen dat ze oorspronkelijk of uiteindelijk is, in zoverre betekenis-

waarden als oorsprong, archie, *telos*, *eschaton* enz. altijd hebben verwezen naar aanwezigheid – *ousia*, *parousia* enz. (o.c. 10)

Jaren later, als Derrida de alteriteit – en dús het verschil, het uitstel, de *différance*! – opvallenderwijs in verband gaat brengen met *rechtvaardigheid* – een rechtvaardigheid die er slechts is als eis, als appèl, maar nooit of nergens *gegeven* of *aanwezig* – heet het:

Is er niet een risico (nl. bij Heidegger, die in *Der Spruch des Anaximander* de notie *rechtvaardigheid* verbindt met de gedachte: ieder het zijne, met verdelende rechtvaardigheid, *RS*) om deze hele beweging van de rechtvaardigheid in te schrijven onder het teken van de aanwezigheid, al was het ook van de aanwezigheid als het *Anwesen*, van het gebeuren als komst in aanwezigheid ...?²³

Door de ontologische differentie van Heidegger zo serieus te nemen als maar mogelijk is, voert Derrida ons naar de gevolgtrekking dat de differentie zelfs niet meer als *ontologisch* mag worden bepaald. Als de alteriteit – waarvan het anders-zijn, het radicale verschillen, niet veronachtzaamd mag worden – echt anders is, dan mag ze ook niet meer als Zijn worden benoemd. Het gevaar dat zou kunnen optreden – waarvan Derrida Heidegger dan ook beschuldigt – is, dat zelfs de denker van de ontologische differentie (Heidegger) vervalt tot ontotheologie: het voorstellen van een zijnde als hoogste zijnde. Evenmin als God – zoals hieronder nog moet blijken – kan ook het Zijn worden vrijgepleit van analogische resonnanties, dat is: van verankeringen in puur menselijke denkbeelden. Net zomin als er een God(sbeeld) op het 'andere' kan worden geprojecteerd, kan dit 'andere' ook niet als Zijn benoemd worden.²⁴

Neutraliteit van de différence

Keren we terug naar Marion. In zijn *l'Idole et la distance*,

geschreven zo'n tien jaar na 'La différence', wijdt Marion een aparte paragraaf aan Levinas en Derrida. Deze paragraaf is getiteld 'L'autre différent' ('het uitstellende-verschillende andere'). Na enkele citaten uit 'La différence' te hebben gegeven, en Derrida's positie daarin te hebben beschreven, vat Marion Derrida aldus samen: 'De ontologische differentie zou zo (bij Derrida) slechts een bijzonder geval vormen van een différence, die, nog vóór en rond die ontologische differentie, uitstelt en verschilt (*diffère*) in een onbepaald, onbetekenend en bodemloos stuivertjewisselen.' (285) En even verder: 'De différence lijkt (...) het Zijn van het zijnde te overstijgen, door niet alleen de ontologische differentie om te keren, maar door deze te marginaliseren te bate van een «oudere» différence.' (286)

Vervolgens maakt Marion melding van het curieuze feit, dat Derrida nergens verwijst naar Heideggers *Identität und Differenz*, waaraan men, aldus Marion, 'toch onophoudelijk denkt bij het lezen van *La différence* (en andere teksten [d.i. van Derrida]).' (318 n.37) In *Identität und Differenz* had Heidegger beklemtoond, dat de ontologische differentie niet *voorafgaat aan*, maar telkens *blijkt in* alle bijzondere verschillen. Met andere woorden, vat Marion samen, 'kan men verschillen-uitstellen (*différer*) zonder en vóór de Vouw Zijn/zijnde?' (288) Nee, is het door hem geïmpliceerde antwoord, dat kan niet. De ontologische differentie gaat altijd al vooraf aan alle verschillen, en wordt dus steeds, zelfs door de différence, verondersteld.

De differentie (*différence*: vermoedelijk bedoelt Marion différence; het gaat i.i.g. over de denkfiguur van Derrida, r s) bereikt dus de utopische plaats (*site*) waar ze uiteindelijk de ontologische differentie overschrijdt slechts door (...) de Vouw van de ontologische differentie te reproduceren (...). Het eerder-komen of de voorrang van de ontologische differentie veronderstelt niettemin steeds, dat men aan de nieuwe instantie de karakteristieke overblijfsels van de voorgaande toeschrijft, meer nog,

dat de instellingsdaad – ongetwijfeld, op een versprinsing na – de afgezette instantie reproduceert. (289)

Marion gaat nog verder. Hij meent niet alleen te kunnen constateren dat Derrida de ontologische differentie herneemt, maar zelfs, dat hij terugvalt achter Heidegger. Derrida, aldus Marion, 'neutraliseert de inbreuk-vanuit-afstand van de Vader (*irruption distante du Père*)'. (291) Weliswaar had Heidegger aan Gods openbaring de voorwaarde van het Zijn gesteld: God zou zich slechts kunnen voordoen in de dimensie van het Zijn, dus slechts als zijnde (met achterlating, zo zagen we, van zijn transcendentie). Marion had daartegen ingebracht, dat Gods openbaring aan geen enkele conditie gehouden is, en wel allerm minst aan die van het Zijn. Maar Heidegger, zo erkent Marion nu, had tenminste nog ruimte gelaten voor de Godsgeachte. Derrida daarentegen, aldus Marion, rekent ook daar mee af. Door in het Zijn geen enkele analogische weerklank meer te willen beluisteren (een weerklank van de zijnden *waarin* het Zijn zich zou ontvouwen), neutraliseert Derrida de differentie. De alteriteit blijft onderhevig aan een permanent uitstel – en daarmee verliest elke zinvolle, kritische onderscheiding tussen zijnden onderling haar zin.

De *différance* (...) elimineert dus de gedachte van de zijnde «God». Maar evenzeer blijkt elke theologie te worden gelijkgeschakeld aan de ontotheologie. (...) Het wordt dan gemakkelijk en logisch om elke andere God te elimineren, aangezien de ontotheologie hier alle theologie uitmaakt. (...) Het uitstellende en verschillende Neutrum (*le Neutre différent*) elimineert, behalve de (...) afgod, enige andere aankomst van God (met of zonder aanhalingstekens). (291, 291)

Uiteindelijk, aldus Marion, blijft Derrida vastzitten in een omgekeerde, negatieve afgoderij (*idolâtrie*). Derrida, zo

beweert hij, sluit zelfs de *gedachte* van een Godsopenbaring uit, ook die van een God die buiten het Zijn om opereert. De 'inbreuk-vanuit-afstand van de Vader', zo stelt Marion teleurgesteld vast, wordt door Derrida (in 'La différence') ontmaskerd als *'nostalgie'*: een terugverlangen naar het paradijs van het oorspronkelijk en rechtstreeks contact met de Vader. 'Is men', zo vraagt Marion, 'door een dergelijke nostalgie te weerleggen, klaar met het vaderlijk element van de afstand? Heeft men dit ook maar betreden?' (286)

Différance en de afwezigheid van God

De beschuldigingen aan het adres van Derrida zijn fors en, naar het openingscitaat van dit artikel doet vermoeden, niet zonder meer gerechtvaardigd. Toch zijn Marions overwegingen ook weer niet geheel buiten de orde. We vervolgen de discussie, allereerst door nogmaals kort terug te grijpen naar 'La différence' en vervolgens naar 'Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas' uit 1964 (niet alleen een essay over Levinas, maar ook een tekst waarin Derrida zijn eigen weg in de filosofie zoekt).²⁵ Het zal blijken hoe Marion, in zijn pogingen om de openbaring van God de Vader te vrijwaren van 'besmetting met het Zijn' (Levinas), er niet onder uit kan datgene te aanvaarden *als zijnde en tegelijk als goddelijk* – en dus als besmet! – wat centraal staat in het christelijk kerygma: het vleesgeworden Woord, Jezus Christus als de geïncarneerde Logos. En het is Derrida die hem daar bij bepaalt!

In 'La différence' blijkt Derrida zich bewust van de gelijkenis tussen de différence en Heideggers ontologische differentie. We zagen al dat Derrida, in tegenstelling tot Heidegger, de afwezigheid van de alteriteit (het Zijn), benadrukt. Tegenover Heideggers 'het «Zijn» lost zich in de toewending op' (zie boven) staat Derrida's argwaan ten opzichte van het aanwezigheidsdenken dat zelfs hier nog een rol speelt. Derrida probeert juist de afwezigheid van het 'andere' te denken. Vandaaruit komt hij er geleidelijk

toe, om deze afwezigheid te verbinden aan een appel tot rechtvaardigheid. Maar daarvoor lijkt hem toch minstens de weg bereid te zijn door Heideggers ontologische differentie. Derrida vraagt: 'Is het daarom zo dat de *différance* zich laat inpassen in de spanwijdte (*écart*) van de ontisch-ontologische differentie, zoals die zich laat denken – zoals het «tijdperk» zichzelf doordenkt – in het bijzonder «door» de onontkooimbare overwegingen van Heidegger «heen», als we dat nog kunnen zeggen? Er is op een dergelijke vraag geen eenvoudig antwoord.' (22) En dan volgt mijns inziens het beslissende:

In een bepaald opzicht van die *différance* is ze inderdaad slechts de historische en epochale *ontplooing* van het zijn of van de ontologische differentie. (...) En toch: is niet het denken van de *zin* of van de *waarheid* van het zijn, de bepaling van de *différance* als ontisch-ontologische differentie, het verschil doordacht tegen de horizon van de vraag *naar het zijn*, nog steeds een intrametafysisch effect van de *différance*? (23)

Deze dubbelzinnigheid (*différance* als gestalte van de ontologische differentie of omgekeerd) bracht Marion er toe om hier te spreken van 'stuivertje-wisselen' (zie boven). En inderdaad: ook volgens Derrida is er, 'in een bepaald opzicht', sprake van 'stuivertje-wisselen'. En toch... Is het niet zo dat, *juist doordat* er sprake is van stuivertje-wisselen, de *différance* verder gaat dan de ontologische differentie? Is het niet zo dat de *différance* die onbepaaldheid (voorrang van de *différance* of van de ontologische differentie) 'zèlf' al impliceert? Derrida vervolgt:

De ontplooing van de *différance* is misschien niet alléén de waarheid van het zijn of van de epochaliteit van het zijn. Misschien moeten we het volgende bedenken: dat de geschiedenis van het zijn – welks doordenking de Grieks-Westerse logos met zich meebrengt – zoals ze

zich voordoet door de ontologische differentie heen zelf slechts een tijdperk is van het *diapherein*. (Grieks: 'verschillen', 'uit-' of 'wegdragen', RS) (*ib.*)

En dan tenslotte, de afwezigheid of *verborgenheid* van het Zijn benadrukkend, concludeert Derrida:

Aangezien het zijn nooit een «zin» heeft gehad, nooit als zodanig is gedacht of gezegd dan enkel door zich te verbergen in het zijnde, (is) de *différance* «ouder» dan de ontologische differentie of dan de waarheid van het zijn. (*ib.*)

Met andere woorden: *juist doordat* het Zijn zich van meet af aan verbergt, zich nergens als zodanig te kennen geeft, *juist doordat* het slechts aanwezig is ('aanweest') door afwezig te zijn, geeft het geen pas om bij de mens (het *Dasein*) vanuit de zijnden – analogisch, *a fortiori* of *a priori* – een Zijnsbesef af te leiden. Waarom zou het 'andere', dat zich onthult door zich te verbergen, en dat zich aldus voortdurend uitstelt, als Zijn moeten worden benaderd? Moet de oorspronkelijke verberging van het Zijn – en Heidegger zelf – niet serieus genomen worden? Daarmee is de doordenking van wat Heidegger ontologische differentie noemt niet van de baan. Zoals Derrida toegeeft, blijft dit een 'moeilijke taak', die behept is met een 'gedurige noodzaak'. (*ib.*)

Uiteindelijk, vat Derrida samen, 'is er geen unieke naam, zelfs niet de naam van het zijn.' (29) En ook niet, zouden we kunnen toevoegen – aangezien het Marions speciale interesse heeft –, die van God. De *différance* is niet een andere naam voor God, voorzover deze tenminste wordt opgevat als persoon, instantie of positieve oneindigheid. 'Dit onnoembare is geen onzegbaar wezen waar geen enkele naam toegang zou kunnen krijgen: God bijvoorbeeld.'²⁶ Omgekeerd, zo lijkt Derrida te willen zeggen, is elke voorstelling van God als een wezen – zelfs al bevond

zich dit aan gene zijde van het Zijn, zoals Marion met pseudo-Dionysius beweert – het *effect* van een *différance*, of, om met een andere Derridiaanse denkfiguur te spreken, van het 'spoor'. 'Dit onnoembare', zo vervolgt Derrida, 'is het spel dat maakt dat er naamseffecten zijn'. En in 'Violence et métaphysique' vraagt hij retorisch: 'En als God', hier dus, nogmaals, in de zin van een instantie, een positiviteit, een persoon – 'nu eens een *spooreffect* was? Als de idee van de goddelijke aanwezigheid (leven, bestaan, parousie, enz.), als de naam van God nu eens slechts de beweging van uitwissing van het spoor in aanwezigheid was?' (160) 'God' als effect van een *différance* of van een verwijzingspel (het 'spoor'): betekent dat niet dat God zelf, als persoon of als wezen, als positieve oneindigheid, steeds blijft *uitgesteld*, en dat Hij niet ergens *aanwezig* is? Is deze God voor Derrida niet *afwezig*?²⁷

We kunnen nu vaststellen waarin Marions (on)gelijk ligt in zijn evaluatie van Derrida. Allereerst: de *différance* kán inderdaad, 'in een bepaald opzicht', als heruitgave van de ontologische differentie worden gezien. Maar, zegt Derrida, dan gaat men wel voorbij aan de *verdergaande* slagkracht van de *différance*. De denkfiguur van de *différance* stelt uiteindelijk de bepaalbaarheid van de transcendentie als *Zijn* ter discussie. Ten tweede: 'neutraliseert' de *différance* elke Godsgedachte, zoals Marion Derrida tenslotte verwijt? Ze stelt haar uit, hebben we kunnen afleiden. Op grond van de *différance* schiet elk Godsbeeld of elke Godsgedachte tekort: niet omdat er een beter beeld zou zijn, maar juist omdat elk denkbaar beeld altijd een effect zou zijn van het denken zelf. God is altijd een afgod, voorzover daar enigerlei inhoud, *zelfs negatieve* ('Hij is niet dit noch dat'), aan wordt gegeven. De mens kán, zodra hij over God gaat spreken, alleen maar (afgods)beelden van Hem maken. In termen van *Exodus*, xx, 4: hij kán met betrekking tot God het beeldenverbod alleen maar overschrijden. In die zin is Marions kritiek adequaat. Voorzover we hier überhaupt nog van kritiek kunnen spreken,

want zoals we zullen zien kan vanuit Derrida de beschuldiging worden omgekeerd: niet zozeer Derrida, als wel Marion zelf maakt zich schuldig aan 'afgoderij' of 'idolatrie'. En dat niet in zoverre Marion God buiten het Zijn wil houden (daar zou Derrida hem vermoedelijk in willen volgen), maar in zoverre hij daar – zijns ondanks – niet in slaagt! Daargelaten, dat dit laatste – Marions falen God zonder het Zijn te denken – als een gelukkig, en misschien zelfs noodzakelijk ongeluk kan worden beschouwd.

III DERRIDA EN MARION: INCARNATIE OF MYSTERIE?

Het Zijn en de icoon

Kan God zonder het Zijn gedacht worden? Volgens Marion kan dit, en wel op grond van het cruciale moment dat de christelijke traditie markeert: het kruis van Jezus Christus. Het kruis openbaart God als de Vader op afstand, als onoverkomelijk geheim. Het kruis vormt de 'inbreuk-vanuit-afstand van de Vader' (die door Derrida zou zijn 'geneutraliseerd', zie boven). In de kruisdood van Jezus laat God zien dat Hij onzichtbaar is, openbaart Hij zijn mysterie. 'De afstand van God', zegt Marion in *l'Idole et la distance*, 'laat zich allereerst in de figuur van Christus ondervinden: daar treft hij zijn onoverschrijdbare fundament en zijn definitieve gezag.' (203) Enkele pagina's verder: 'De waarheid van de traditie culmineert in de daad waarin Christus zich uitlevert aan de mensen, om daarin het van eeuwigheid af verborgen *mysterie* over te leveren.' (214; ik cursiveer, RS) En tenslotte: 'God speelt de menselijke rol *op goddelijke wijze*; hij verschijnt als God juist wanneer en des te meer naarmate hij mens wordt.' (219)

'Op goddelijke wijze', daarmee bedoelt Marion zoveel als 'onbesmet door het Zijn', verborgen, mysterieus, ongrijpbaar. In *Dieu sans l'être* immers brengt hij precies het kruis in *verband* met de ontsnapping aan het Zijn. Naar

analogie van wat Heidegger in 'Zur Seinsfrage' doet met het woord 'Zijn', zet Marion een kruis door de naam God; dit om te voorkomen dat Hij als een zijnde wordt opgevat, en zo als afgod. 'De naam van de God, die zich laat doorkruisen omdat hij zich laat kruisigen, valt die onder het Zijn? (...) Wij zeggen: van de God die zich laat doorkruisen met een kruis omdat hij zich openbaart door zijn kruisiging, de God geopenbaard door, in en als Christus; anders gezegd: de God van een strikt *christelijke* theologie.' (107)

Wat is in dit verband de functie van de icoon, aangrijpingspunt, zoals we zagen, voor een theologische hermeneutiek van de filosofie? Is deze functie niet een raadselachtige, voorzover de icoon vanuit het Zijn aan het Zijn voorbij wil gaan? Concreter gevraagd: is Jezus Christus, zelfs gekruisigd, niet nog steeds verbonden aan het Zijn, al was het ook als het verdwijnpunt ervan? Kenmerk van de icoon, aldus Marion, is, dat de blik erin verzinkt, als in een afgrond (*s'engouffre; se perd*, 32). Sterker nog: bij het in ogenschouw nemen van de icoon blijkt dat niet ik de icoon bezie, maar dat de icoon mij bezieet. Op de keper beschouwd worden de rollen omgedraaid!

In tegenstelling tot het idool, dat zich aandient als onzichtbare spiegel want evenzeer verblind als verblindend voor en van ons beogen (*visée*), wordt hier (d.i. bij de icoon, RS) onze blik de optische spiegel van wat hij enkel bezieet door te ontdekken dat hij nog radicaler daardoor zelf wordt gezien: wij worden zichtbare spiegel van een onzichtbare blik die ons omverwerpt naar de maat van zijn heerlijkheid. (34)

Toegepast op Jezus Christus – icoon van de onzienlijke, 'Zijnsledige' Vader – schrijft Marion in *Etant donné*: 'Christus verschijnt als onaanzienlijk fenomeen (*phénomène irregardable*), precies omdat hij, als icoon, mij aanziet, zodanig, dat ik door hem wordt gevormd tot zijn getuige, en

niet hijzelf door wat voor een transcendentaal *Ik* dan ook.' (334) Het woord 'onaanzienlijk' (*irregardable*) geeft hier precies de dubbelzinnigheid aan: we zien Christus, als fenomeen (zijnde), zeker, maar zijn bijzondere betekenis als *icoon* ontgaat ons wanneer we Hem *slechts* als fenomeen beschouwen. Die bijzondere, iconische betekenis doet zich voor, maar is niet te registreren. De iconische betekenis kan naar voren komen op het moment dat niet meer ik Hem, maar Hij mij blijkt te aanschouwen, mij zelfs tot zijn getuige maakt. En precies dát, zegt Marion, die omkeer van verhoudingen, gaat buiten het Zijn om. Het is de 'paradox van (...) de openbaring'. (o.c. 335) Er verschijnt iets anders dan het schijnt, of: er schijnt iets anders door de verschijning heen, iets wat buiten het Zijn omgaat. Wat deze paradox voor de filosoof (of, zo Marion, voor de fenomenoloog) betekent, formuleert Marion aldus:

Wij zijn er *hier* – in de fenomenologie, waar de mogelijkheid de norm blijft, en niet de werkelijkheid – slechts aan gehouden het (openbaringsfenomeen) te beschrijven in zijn zuivere mogelijkheid en in de gereduceerde immanentie van zijn gave (*donation*); wij hoeven niet *hier* een voorbarig oordeel te vellen over zijn werkelijke manifestatie, noch over zijn ontisch statuut; dat blijft de eigen zaak voor de geopenbaarde theologie!²⁸ Als wij dus de manifestatie van Jezus Christus (...) naar voren halen als een precies voorbeeld van een openbaringsfenomeen, dan treden wij hier daarom nog niet minder op als fenomenoloog – een gegeven fenomenologische mogelijkheid beschrijven –, en als filosoof – de zichtbare Christus confronteren met zijn mogelijke begrippelijke rol (...) om dit eventueel tot paradigma te verheffen.

Met andere woorden: de iconische meerwaarde van Jezus Christus, zijn verwijzing naar en doorkruising van het mysterie van God-op-afstand, is een zaak van theologie en openbaring. De filosofie moet deze meerwaarde in het

ongewisse laten, *maar mag haar zeker niet uitsluiten!* En dat is precies wat Derrida volgens Marion doet. 'Als de Openbaring van God, als iets wat zich vanuit hemzelf toont, ooit feitelijk plaats kan hebben, dan moet de fenomenologie haar eigen grenzen herdefiniëren en deze leren overstijgen (...). Zo niet, dan herhaalt ze de absurde loochening waaraan de metafysica en de «zijnsvraag» koppig hebben vastgehouden: liever de mogelijkheid van de Openbaring doorstrepen of ontluisteren, dan de transcendentale voorwaarden van de manifestatie herdefiniëren, om daarin ook maar de mogelijkheid van een openbaringsfenomeen toe te laten.' (336)

De icoon in het Zijn

We hebben gezien hoe Derrida Marions verwijt van 'neutralisering' van elke Godsgedachte of openbaring pareert, door de 'afgoderij' voor onontkoombaar te houden op het moment dat men (zelfs Marion) begint te spreken of denken over God. Daardoor kunnen we nu de beschuldiging omkeren en, met Derrida, vragen, of Marion zich wel realiseert wat de consequenties zijn van de openbaring in en als icoon. Beseft Marion wel, dat het Woord eerst vlees moet worden om te kunnen spreken, wijsgerig geformuleerd: dat de Zijnsvraag door elk openbaringsdenken, *van begin tot einde*, verondersteld is en blijft? *En dat daarmee de 'hypocrisie', het 'geweld', de ambiguïteit enz. structureel bij Gods Woord horen – en dat dit erdoor wordt aangetast?*

Ik ga hier terug naar 'Violence et métaphysique'. Zoals zowel Derrida als Marion constateren, is er een grote mate van verwantschap tussen Marion en Levinas, voorzover beiden – in tegenstelling tot Heidegger – een beroep doen op een ultieme, buiten het Zijn, de tijd en de geschiedenis gelegen zin. Voor Levinas is dat de ander, 'aan gene zijde van het Zijn', die zich manifesteert in het gelaat; voor Marion is het God-op-afstand, 'zonder het Zijn', die zich manifesteert in de icoon, bij uitstek die van de Zoon Jezus Christus. Voor alle duidelijkheid: van Marion zelf is er in

'Violence et métaphysique' uiteraard nog geen sprake. Maar de kritiek die Derrida erin ontwikkelt ten aanzien van het type denken dat Marion vertegenwoordigt (recht willen doen aan een alteriteit die zich niet met het Zijn inlaat) vormt in zijn werk een constante. Ze keert in specifieke zin terug in de voetnoot die Derrida in 'Hoe niet te spreken' aan Marions heropname van pseudo-Dionysius' hiërarchie-begrip wijdt.²⁹

Het grote moment waarmee Derrida Levinas in 'Violence et métaphysique' wil confronteren, is precies dit: de Ander, 'aan gene zijde van het Zijn', kan niet buiten het Zijn of het verschijnen om. 'Het is onmogelijk', zegt Derrida, '(de ander) te respecteren in de ervaring en in de taal, zónder dat die ander, in zijn alteriteit, *verschijnt* voor een ego (in het algemeen). Men zou noch kunnen spreken, noch wat voor idee ook kunnen hebben van de geheel-andere, als er niet een *fenomeen* van de geheel-andere was, een *evidentie* van de geheel-andere als zodanig.' (181; ik cursiveer, behalve '*verschijnt*', RS) De geheel-andere, anders dan of buiten het Zijn, moet zich voordoen in het Zijn en als zijnde (d.i. verschijnen) om überhaupt te kunnen worden waargenomen. De ontleding van Jezus Christus tot op het kruis – om hier in termen van Marion (uiteraard niet in die van Derrida!) te spreken – is niet alleen de ont-hulling van Gods mysterie áls mysterie, zoals Marion beweert. Ze is een noodzakelijkheid. Mocht God al, zoals de vroege kerkvaders beweerden, *impassibel* zijn (niet-ontvankelijk voor het lijden), dan moet Hij het wel worden om zich bekend te kunnen maken. Hij moet het geweld van de wereld (het Zijn) ondergaan om zich te kunnen openbaren. Vanuit Derrida's vragen aan Levinas verschijnt Marion als iemand, die – vergelijkbaar met Levinas – God áls God en áls geheel anders *intact* wil laten – en Hem juist daardoor overgeeft aan het ergste geweld (van speculatie en geestdrijverij). 'Zal niet', zo vraagt Derrida met betrekking tot Levinas' idee van de ander buiten Zijn en geschiedenis, '– als men niet op gewelddadige wijze de zwijgende

oorsprong (bij Marion: God-op-afstand, zonder-het-Zijn, RS) aan zichzelf ontruikt, als men beslist om niet te spreken – het ergste geweld in stilte samenwonen met de *idee* van de vrede?’ (p. 220)³⁰

De ander, God-op-afstand, aldus Derrida, moet – als idool die ik zie, dan wel als icoon die mij ziet – zich inlaten met het Zijn, verschijnen in de sfeer van ‘het zelfde’ (Levinas) of van de fenomenen (Marion). *Met als risico* – is Derrida’s onuitgesproken implicatie – *het daaraan inherente geweld niet te overleven!*

In dit verband is het opmerkelijk dat er, in een passage die allerhande reminiscenties oproept aan boven aangehaalde citaten van Heidegger, in het *Evangelie naar Lucas*, 11, 7, voor de *geboorte* (incarnatie) van Jezus geen plaats is ‘in de herberg’, en wel voor zijn lijdensmaal, het pascha. ‘Waar is het vertrek (Luthervert.: ‘Wo ist die Herberge’), waar Ik met mijn discipelen het Pascha kan eten?’ (XXII, 11). Voor de geboorte was niets, voor het lijdensmaal alles ‘gereed’ (vgl.: de discipelen zal door ‘een mens die een kruik water draagt’ een grote bovenzaal worden getoond, ‘van alles voorzien (*estromenon*: ‘gereedgemaakt’)). In de tekst waarin Heidegger spreekt over de in ‘het ding’ verschijnende viervoud (*Geviert*) – van goden, mensen, aarde en hemel – *waarbinnen* eerst de God kan aankomen, op de Hem tevoren toebereide plek, bespreekt hij als voorbeeld van een ding uitgerekend... de kruik!³¹ De kruik zou in *Lucas* m.i. kunnen verwijzen naar de noodzakelijke besmetting met het Zijn, die gestalte krijgt in het lijden en het geplengde bloed.

Gods Woord is in deze wereld gedoemd aangevochten te zijn, broos, kwetsbaar en ambigu. Maar anders gaat het niet. Niet voor niets zinspeelt Derrida, in één van zijn voetnoten in ‘Hoe niet te spreken’, op de dubbelzinnigheid van de titel van Marions boek *Dieu sans l'être*. Deze ‘geweldige titel’, aldus Derrida, zegt niet alleen – wat Marion er ongetwijfeld mee heeft willen zeggen – zoveel als: ‘God zonder het Zijn’, maar óók: ‘God zonder het *te zijn*’. In dat laatste

geval wordt *l'* niet als lidwoord, maar als onbepaald voornaamwoord opgevat.³² Met andere woorden: dat men uitgaat van een alteriteit, anders dan of buiten het Zijn, is iets wat ook voor Derrida onontkoombaar is. Maar dat deze wordt *ge vrijwaard* van enig contact met het Zijn, *ge vrijwaard* van *incarnatie*, dat ze als het ware *puur geest* blijft, is iets waartegen hij alleen maar kan waarschuwen.³³

De incarnatie van het appèl

Wanneer het dus geen pas geeft om met Marion God (of: de alteriteit) volstrekt buiten het Zijn te laten, wanneer de incarnatie serieus moet worden genomen – en de ontleding *als* incarnatie van God of het 'andere' zelf –, wat is dan Derrida's alternatief? Derrida introduceert in dit verband de notie van het *appèl*, en brengt zo het 'andere' in verband met wat men 'ethiek' zou kunnen noemen, of preciezer: met een doorbréken van elke ethiek in naam van een absolute oproep (datgene wat Kierkegaard in *Vrees en beven* een 'teleologische suspensie van het ethische' noemt: de opschorting van de ethiek in naam van een hoger doel). In de volgende, ingewikkelde passage, die ik hier in haar geheel overneem, verwijst Derrida indirect, zonder zijn naam te noemen, naar wat Marion had gezegd over idool, icoon, omkeer van de blik en het getuige-worden (zie boven). De passage is ontleend aan 'Donner la mort', een tekst uit 1990, en becommentarieert de bekende uitspraak uit de bergrede, waarin Jezus zegt dat 'uw Vader, die in het verborgene ziet, het U zal vergelden' (wanneer men een aalmoes in het verborgene geeft; *Mattheüs*, v 1, 4).

Om zich te bevrijden van idolatrische of iconische gemakkelikheden, dus van zichtbare beelden en altijd gemaakte voorstellingen, moet men misschien deze zin «en uw vader, die in het verborgene ziet (*qui voit dans le secret*; ll. 'die in het geheim ziet'), zal het u vergelden» anders verstaan dan als een stelling over wat God, dit subject, dit zijnde, deze x, zou zijn, (een x) die enerzijds

reeds bestaat, en die ook, anderzijds, bovendien voorzien zou zijn van attributen als het vaderschap en het vermogen om het verborgene (*le secret*, 'het geheim') te doorgronden, om het onzichtbare te zien, om beter in mij te zien dan ikzelf (kan), om machtiger en innerlijker aan mijzelf te zijn dan ikzelf (ben). Men moet ophouden met aan God te denken als iemand, dáár, hoog verheven, transcendent en, verder – op de koop toe – in staat om, beter dan welke door de ruimte draaiende satelliet ook, alles te zien in het allerverborgenste van de allerinwendigste plaatsen. Misschien moet men, in navolging van het joods-christelijk-islamitische bevel maar ook op het risico dit tegen deze traditie te keren, God en de naam van God doordenken zonder deze voorstelling of deze afgodische stereotypie (*stéréotypie idôlatrique*) – en dan zeggen: God is de naam van de mogelijkheid voor mij om een geheim te bewaren dat van binnen, maar niet van buiten zichtbaar is. Zodra deze structuur van bewust-zijn, van met-zichzelf-zijn, van spreken, dat wil zeggen: onzichtbare zin voortbrengen, er is, zodra ik in mij, *dankzij het onzichtbare woord als zodanig*, een getuige heb die de anderen niet zien, en die dus *tegelijk anders is dan ik en innerlijker aan mijzelf dan ikzelf* ben, zodra ik een geheime relatie met mijzelf kan onderhouden en niet alles zeggen, zodra er geheim en geheime getuige in mij is, is er dat wat ik God noem – (een 'er is') wat ik God in mij noem – noem ik mij (heet ik) God: een moeilijke zin, te onderscheiden van «God noemt (roept) mij»; want op die voorwaarde noem ik mijzelf (heet ik) of ben ik in het geheim genoemd (geroepen).³⁴ God is in mij, hij is absoluut «ik», hij is die structuur van onzichtbare innerlijkheid die men, in Kierkegaardiaanse zin, subjectiviteit noemt.

In dit uitvoerige citaat zien we allereerst hoe Derrida definitief afstand neemt van een God als een oneindig subject, als een alziend oog of een absolute getuige. Het blijkt hoe

hij idool zowel als icoon beschouwt als 'gemakkelijkheden', constructies, zouden we kunnen zeggen, die te grote pretenties toekennen aan geïsoleerde zijnden.

De 'idolatrische en iconische gemakkelijkheden' confronteert Derrida, in het tweede deel van het citaat, met een 'bevel' of een 'appèl', en een 'geheim'. Dit bevel/appèl en dit geheim zijn niet alleen vertegenwoordigd in de 'joods-christelijk-islamitische' traditie, maar ook in mijzelf. Het is alsof het verborgen appel niet aan een vaste plek gebonden is, en alle scheidslijnen tussen mijzelf, als denkend subject, en de buitenwereld, doorbreekt; alsof al wat 'is', is omgeven door of doortrokken van een merkwaardige, niet te isoleren of op noemer te brengen – en in zoverre geheime – oproep. Hoe komt Derrida hiertoe?

God, zo lezen we, kan worden beschouwd als 'de mogelijkheid voor mij om een geheim te bewaren'. In die zin zou Hij de voorwaarde vormen voor onze subjectiviteit, voor ons 'zelf-zijn'. Wat betekent het, dat ik in staat ben om een geheim te bewaren? Minstens dit, dat ik kennelijk van mijzelf kan verschillen, dat ik niet aan mijzelf gelijk ben, als was mijn ik de vaste uitvalsbasis (Marion zou zeggen: 'transcendentiaal *Ik*', zie boven) voor al mijn denken of doen. Derrida brengt hier dus de innerlijkheid of de verborgenheid van het geheim – dat mijzelf als *ik*, als *persoon* (*persona*: 'masker'), eerst instelt – in verband met de naam 'God'. 'God', zegt hij, noemt 'de mogelijkheid voor mij om een geheim te bewaren', dat is: benoemt mijzelf als verschillend van mijzelf, als staande in relatie tot een alteriteit. 'God' noemt het 'geheim' of de 'geheime getuige' in mij, op grond waarvan ik nooit met mijzelf samenval. Misschien mogen we zelfs zeggen, dat de naam 'God' voor Derrida het 'geweten' benoemt, of de tenminste *mogelijkheid* daarvan, voorzover de gewetensfunctie als zodanig veelal psychoanalytisch herleid blijkt te kunnen worden tot empirische factoren als milieu, opvoeding enz.

'God' als 'geheime getuige', of zelfs als de mogelijkheid van een geweten, cursiveert Derrida, 'is *tegelijk anders dan*

ik en innerlijker aan mijzelf dan ikzelf ben'. Hij is iets wat in mij is, maar wat tegelijk meer is dan ik. Hij valt niet met mijzelf samen. Eerder is het zo dat mijn ik zich ertegen aftekent *als ik, als subject*: als een ik dat zich geroepen weet en dat eerst op grond van deze oproep vaste vorm kan aannemen.

Zo wijst Derrida ons op een alteriteit niet alleen in onze confrontatie met de ander, maar ook in die met ons'zelf' (vooropgezet, dat er van een 'zelf' eerst sprake kan zijn *vanuit* deze confrontatie). Ik ben een ander voor mijzelf, zouden we kunnen zeggen. Of ook: ik ben God voor mijzelf, autonoom *en* heteronoom tegelijk. In mijzelf stuit ik immers op een appèl dat mij oproept (tot verantwoordelijkheid): een appèl dat niet een appèl van een iemand of een persoon is. De zin 'ik noem (roep) mij God (*je m'appelle Dieu*)' is moeilijk te onderscheiden – *maar moet toch onderscheiden worden*, aldus Derrida – van 'God noemt (roept) mij (*Dieu m'appelle*)'. Het is op voorwaarde van dit onderscheid dat ik echt, in het geheim, geroepen kan zijn, dat ik het appèl ervaar als werkelijk transcendent, komend van gene zijde.

Welk appèl, moeten we nog vragen? *Telkens* wanneer ik mij geroepen weet, is er een appèl. Het appèl klinkt door het leven (het Zijn) heen en doet zich alleen in concrete, bijzondere situaties voor. Pas in dit appèl, dat mij roept, word(t) ik 'ik'. 'Ik' ben er alleen als wezen aan wie er geappelleerd wordt, als wezen dat (op)geroepen is tot antwoord. En juist omdat het appèl zich alleen maar in een concreet appèl voordoet, 'geïncarneerd', om zo te zeggen, en nergens in zijn zuiverheid, is het er – aldus Derrida in 'Hoe niet te spreken' – slechts als *rappel*, als *herhaalde* oproep. Het appèl heeft nooit voor het eerst geklonken: anders zou het niet als appèl herkend worden.³⁵

Tot slot: is met deze nadruk op de noodzaak tot incarnatie 'in de sfeer van het Zijn' – waar Derrida Marion aan herinnert – Degene die in heel het denken van Marion (dwaas of niet) zo'n belangrijke rol speelt, Jezus Christus,

'icoon van de onzienlijke Vader', van de baan? Sluit het appèl, dat overal kan klinken maar nooit aanwezig is, Jezus Christus uit? Doordenkend op Derrida, maar mogelijk tegen zijn intentie in (gesteld dat we die zouden kunnen achterhalen), is Jezus misschien te zien als het appèl 'zelf', de naam van het appèl dat op mij wordt gedaan. Dit appèl is al zo oud als de mensheid. Het klinkt al sedert Gods vraag aan de mens (*de adam*): 'waar ben je?' (*ajjèka*); *Genesis*, III, 9) en klinkt door in alle vragen van hongerenden, dorstigen, vreemdelingen, naakten, zieken en gevangenen – kortom: allen die een appèl *doen* vanuit hun gemis – in wie Jezus, zoals te lezen in *Mattheüs*, xxv, 40, 45, ons heeft ontmoet. Misschien kunnen we – in het spoor van Derrida – de vraag van God aan de mens, 'waar ben je?', opvatten als een nieuwe 'definitie' van de mens. Mens-zijn is dan: mens-worden. Mens worden is: ik-worden. En ik-worden is: opgeroepen-worden. En ik word(t) pas *ik* als ik, net als *de adam* (*ha'adaam*) uit *Genesis*, I-v, bevrijd word(t) van het lidwoord: *Adam*. Ik word(t) pas *Adam* als ik, als Adam bevrijd van het lidwoord, 'vruchtbaar' word. (vgl. *Genesis*, v, 1) In het spoor van degene van wie er, in *Jesaja*, LIII, 10, wordt gezegd dat hij 'nakomelingen' (*zèra*: 'zaad') zal zien.