



Universiteit
Leiden
The Netherlands

De poorten van Babel. Mystiek tussen Michel de Certeau en Derrida
Sneller, H.W.

Citation

Sneller, H. W. (2002). De poorten van Babel. Mystiek tussen Michel de Certeau en Derrida. *Filosofie*, 12(4), 24-27. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/7926>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/7926>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

'Filosofie' wordt in opdracht van de Stichting Informatie Filosofie uitgegeven door: Uitgeverij DAMON b.v.
 Postbus 2014, 6020 AA Budel
 telefoon 31.(0)495 - 499 319,
 telefax 31.(0)495 - 499 889,
 damon@iae.nl, www.damon.nl
 Bankrelatie: SNS-bank
 rek.nr. 92.34.30.512
 Voor België: Fortis Bank, Hamont
 rekeningnr. 235-0403745-43

'Filosofie' verschijnt in de maanden februari, april, juni, augustus, oktober, december.

Jaarabonnementsprijzen
 Nederland € 28,-
 België € 34,50, Duitsland € 34,50
 Los-nummerprijzen
 Nederland € 6,25
 België € 7,-, Duitsland € 7,-
 (prijzen inclusief verzendkosten)

Abonnementsgeld dient vooruit te worden betaald. Abonnementen worden automatisch verlengd. Opzeggen abonnement: 1 maand voor het verstrijken van de abonnementsperiode.

Administratieadres
 Uitgeverij DAMON b.v. (zie boven).

Advertentietarieven
 1/1 pag. € 250; 1/2 pag. € 140;
 1/3 pag. € 100; 1/4 pag. € 80;
 excl. zet- en opmaakkosten.
 Opgave: Parren Mediamanagement,
 Heimansstraat 18, 6285 AM Epen,
 tel. (043) 455 14 36, fax (043) 455 22 35,
 e-mail: parren.media@planet.nl.
 Opname van advertenties is mede onderworpen aan goedkeuring van de uitgever en de hoofdredacteur.

Hoofdredacteur
 Harry Willemsen, Akkerstraat 2
 NL - 5528 CH Hoogeloon
 telefoon 31.(0)497.681714
 e-mail: h.willemsen8@chello.nl

Redactieleden
 Nelleke Canters, Ron Ritzen,
 Peter de Wind, Peter van Zilfhout

Medewerk(st)ers
 Prof. Dr. P. Cruysberghs, Drs. J.A.M Delnoy,
 Prof. Dr. H. Dethier, Prof. Dr. R. Foqué, Drs.
 G.E.J Fraaije, Drs. M. Galenkamp, Ir. Drs. H.
 Haaksma, Prof. Dr. U. J. Libbregt, Lic. ph.
 H. Lodewyckx, Dr. B.M.J Nagel, Drs. W.
 Noot, Drs. J. de Oude, Drs. G. G. Pander,
 Prof. Dr. M. G. Plattel, Drs. K. Reestman, Mr.
 Drs. A.W.W. Rieter, Prof. Dr. D.F. Scheltens,
 Dr. G. Steunebrink, Prof. Dr. G. Theys, Prof.
 Dr. T. Vandevelde, Dr. Ch. Vergeer, Prof. Dr.
 J. De Visscher, Prof. Dr. G.A. van der Wal,
 Ir. R. Wolbrink, Drs. J. Wolfswinkel.

Omslag en binnenwerk: Zandsculpturen te Thorn (L.) 2002. Fotografie door J. van de Laar

ISSN 0925-9449

Tweemaandelijks tijdschrift voor algemeen toegankelijke wijsbegeerte en voor nieuws over filosofie en levensbeschouwing



Filosofie

Jaargang 12, Nummer 4,
 augustus/september 2002

Ten geleide

De oorsprong van de maat.	2
Over een dubbelzinnige fascinatie voor negatieve theologie Dr.B.Schomakers	
Negatieve "theologie" bij Pseudo-Dionysius en Nicolaas van Cusa Prof.Dr.H.H. Berger	12
Moderniteit als negatieve theologie Dr.I Bocken	17
De poorten van Babel. Mystiek tussen Michel de Certeau en Jacques Derrida Dr.R.Sneller	24
Negatieve theologieën: filosofie als persoonlijke ontwikkelingsgang Prof.Dr.I.N.Bulhof	28
Citaten en wijsgerige uitspraken	33
Comparatieve Filosofie Weten van waarden uit andere Windstreken Dr.H.Muijen	34
Comparatieve Filosofie Berichten	37
Filosofie en Techniek Ethiek en techniek: een veelbelovend nieuw onderzoeksgebied Dr. Ir. I.R. van de Poel en Drs. S.Roeser	38
Filosofie en Techniek Berichten	42
Filosofie en Onderwijs Rondom het kwaad. Huiskamerfilosofie voor volwassenen Theo de Mare	44
Filosoferen met kinderen. De ontdekking van de honing Norma Montulet	46
Filosofie kan grote bijdrage leveren aan reflectie in het HBO Thijs Tromp	47
Denkbeeldige denkbeelden (3) : Confusianisme Ignoratus Hippocritus	48
Examen VWO Filosofie (nieuwe stijl 2002)	49
Filosofie en Onderwijs Berichten	51
Berichten Actuele ontwikkelingen en gebeurtenissen op het terrein van de filosofie	53
Boekbespreking <i>Filosofie mag weer betoveren</i> door Drs.Ir.J.den Boer	54
<i>Onuitputtelijke waarheden</i> door Dr.Ch.Vergeer	55
<i>Evolutie en metafysica</i> door Dr.J.van Sluis	57
<i>Op het ritme van de oneindigheid</i> door Prof.Dr.E. Brugmans	57
<i>De brieven van Agricola</i> door Dr.Ch.Vergeer	60
Attenderingen Recente wijsgerige uitgaven in het Nederlands taalgebied	61
Kalender	65

DR. R.SNELLER

De poorten van Babel

*Mystiek tussen Michel de Certeau
en Jacques Derrida*

Inleiding

'Spreken over God zal nooit meer hetzelfde zijn,' schreef de Rotterdamse filosoof Ruud Welten.¹ Maar is het dan ooit anders geweest? De *mystiek*, vandaag de dag weer zo sterk in de belangstelling, wil onder het spreken uit. Alle taal verlatend wil ze optrekken naar een sprakeloze Godservaring die bereikt kan worden door, bijvoorbeeld, een opgeven van de wil, of, wat in feite hetzelfde is, alles te willen. Alleen: kàn de taal echter wel verlaten worden? – dat is de vraag.

In dit artikel wil ik enkele parafraserende kanttekeningen plaatsen bij passages uit Michel de Certeau's beroemde *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*.² In deze passages zoekt de auteur – een wijsgerig goed geïnformeerde jezuïet – aanknopingspunten bij mystieke auteurs uit de 17^e eeuw. Hij speurt naar een spiritualiteit voorbij alle (religieuze) verdeeldheid en spraakverwarring, voorbij 'Babel', en interpreteert daarbij mystiek vanuit – wat hij noemt – een 'prealabel «ja»' of een absoluut *volo* (Latijn voor: 'ik wil'): een verabsoluteerd 'willen', een willen-van-alles als mystieke grondhouding van de negatieve theologie. De houding van alles-willen is dan, aldus De Certeau, een manier om *terug te keren tot God buiten de taal om*. In een opmerkelijk fragment – dat ik straks zal aanhalen – legt De Certeau een verbinding tussen twee ('mystieke') tradities van een dergelijk alles-willen. Allereerst die van Paulus, die in een raadselachtig gedeelte in zijn *Tweede brief aan de Korinthiërs* (I, 19) over Jezus Christus schrijft: 'In hem is het: ja'. Vervolgens een nog radicalere van Angelus Silesius (17^e eeuw), die Gods naamsopenbaring aan Mozes ondoet van zijn historische setting.

Vervolgens confronteer ik deze gedachten – de mystieke toevlucht tot God buiten de taal om – met een commentaar op De Certeau van de joods-Franse filosoof Jacques Derrida. In een fraai artikel uit 1987, 'Nombre de oui',³ gaat Derrida in op De Certeau's studie van de mystiek. Aan dit commentaar wil ik de gedachte

ontlenen die de taal en de daaraan inherente verwarring als *onontkoombaar* beschouwt.

Mystiek als 'anti-Babel': voorbij Anselmus en Calvijn

De ervaring van spraakverwarring – niet alleen tussen mensen onderling maar ook tussen mensen en God – is bijzonder actueel. Enerzijds zijn het de ongekende *rampen*, door de 20^e eeuw als uit schalen over ons heen gestort, die de ervaring van afwezigheid oproepen. Anderzijds – en mogelijk met dergelijke rampen verbonden – is het de wijsgerige herontdekking van de taal in haar onbeheersbaarheid (Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Derrida) die een besef van vertroebelde communicatie oplevert. Het is dan ook begrijpelijk dat Michel de Certeau zich terugwendt tot mystieke tradities. Hadden Meister Eckhart, Johannes van het Kruis, Angelus Silesius enz. niet ook al iets door van de onmacht van de taal? En bonden zij niet de strijd aan met 'Babel' en haar spraakverwarring, dat is: met de situatie die kennelijk zo verkleefd is met het mens-zijn? "De mystiek", zegt De Certeau, 'dat is het anti-Babel; het is de zoektocht naar een gemeenschappelijk spreken nadat dit gebroken is, de uitvinding van een taal «van God» of «van de engelen» die de verstrooiing van de menselijke talen verzacht.' (FM 216)

De Certeau verwijst hier naar het bekende verhaal van de torenbouw van Babel (*Genesis*, XI, 1-9), waar God de taal van de mensen 'verwart', zodat men elkaar niet meer verstaat. 'Zo verstrooide de HEER hen vandaar over de gehele aarde, en zij staakten de bouw van de stad. Daarom noemt men haar Babel (*bavèl*), omdat de HEER daar de taal van de gehele aarde verward heeft (*balal*) en de HEER hen vandaar over de gehele aarde verstrooid heeft.' (vs. 8-9) De verstrooiing is dus uitgangspunt – en de mysticus weet dat heel goed. Maar in plaats daarvan dat hij haar ontkent – zoals bijvoorbeeld, zegt De Certeau, Anselmus – of al overwonnen acht – zoals Calvijn – wil hij achter die verstrooiing terug. Hij kiest in feite de moeilijkste weg, zo lijkt het. De mysticus, aldus De Certeau, is ontevreden met wat de dingen en de boeken over God zeggen. 'Zeker, de devotie wil doen geloven dat de dingen en de boeken over God spreken, of dat God daarin spreekt, maar hun woordenvloed of hun gedruis troost de mystici van de 17^e eeuw niet; ze hebben

geen aandacht voor die geluiden, en zijn door hun verlangen geworpen in de ervaring van een diepe stilte.' (FM 217) Eerst deze stilte maakt een luisteren mogelijk: de stilte, waarin de menselijke stem die God aanroept, transparant wordt tot op Gods stem; de stilte waarin de menselijke *oratio* ('gebed') verkeert in een goddelijke *oratio* ('spreken').

Was daar de middeleeuwse mystiek voor nodig, om te ontdekken dat we niet kies genoeg kunnen zijn in ons spreken over God? Was niet Anselmus (11^e eeuw) al zo zorgvuldig dat hij zijn spreken over God vergezeld liet gaan van een *invocatio* of een *prosligion*, een aanroepen van God in gebed om geleid te mogen worden aan zijn hand? Was niet zijn zogenaamde 'ontologische' (dat wil zeggen zichzelf waarmakende) godsbewijs – God is datgene waarboven niets hogers gedacht kan worden – gestoeld op het vrome aanspreken van God zelf? Ja, zegt De Certeau, maar Anselmus ging nog van twee klassieke vooronderstellingen uit. Ten eerste, dat er een onlosmakelijke band zou bestaan tussen woord en ding, tussen betekenaar en betekenis. Ten tweede, dat mijn aanroepen van God daadwerkelijk effect sorteert.

Calvijn (16^e eeuw) lijkt al voorzichtiger, maar, naar de smaak van Angelus Silesius, objectieveert hij teveel Gods woord – ook al is het zo dat de mens het soms, als was het het zijne, in de mond neemt. De Certeau citeert Calvijn, die in een commentaar op het psalmboek zegt: '«God legt ons de woorden in de mond, als zong hij zelf in ons.»' (FM 219) Bij Calvijn, zo voegt De Certeau dan toe, is Gods zang (de *psalmen*), Gods woord als zodanig, schrift geworden. God, aldus Calvijn, heeft ons zijn woord toegesproken, toevertrouwd, en wel in de bijbel. Is dat niet direct, innig, vroom? Is het zingen van de psalmen niet het instemmen met Gods eigen woorden? Nee, aldus Angelus Silesius, de honderd jaar later van het lutheranisme tot het katholicisme overgegangene mysticus,

Die Schrift ist Schrift, sonst nichts.
Mein Trost ist Wesenheit,
Und dass Gott in mir
spricht das Wort der Ewigkeit.⁴

Anders gezegd: de schrift of de bijbel is maar iets tussen mij en God in, een obstakel. Het woord moet ook nog *in* mij komen; niet het schriftwoord, maar het

'woord der eeuwigheid' God zelf. 'De breuk die door het «als» van Calvijn wordt gehandhaafd tussen de goddelijke *oratio* en de *oratio* van de gelovige is al minder aanvaardbaar voor een mystiek ongeduld, in de mate waarin die breuk al minder overkomelijk is.' (FM 220)

Het prealabele van het willen

De Certeau laat uitvoerig en op originele wijze zien hoe de mysticus erin denkt te slagen de breuk te overkomen. Hij wijst daarbij op een ('pre-babels') *prealabele*, een 'voor-woord', dat *vooraf* zou gaan aan alle spraakverwarring (van Anselmus tot Calvijn en verder) en van waaruit de kloof overbrugd zou kunnen worden.

Wat is dit voor een prealabele, van waaruit ik in een onmiddellijk contact met God zou kunnen staan? De Certeau noemt dit prealabele met een Latijns woord: *volo*, 'ik wil'. Ik kan volgens de mystieke traditie pas bij God komen, zegt De Certeau, vanuit een volstrekt, totaal en onbepert *willen*. 'Eckhart had het al benadrukt. Het gaat [...] om een vastbeslotenheid, alles op God in te zetten.' (FM 228) Voorwaarde (of voorwoord) voor alle spreken over en tot God is een volledige openheid, een door niets specifiek ingeperkt willen van alles. De Certeau verwijst ter verduidelijking naar uitspraken van Meister Eckhart en Heinrich Suso over 'onthechting', 'bevrijding' en 'doorbraak'. Pas wanneer ik mij bevrijd van mijn willen-van-iets-bepaalds, pas wanneer ik mijn wil weet los te maken van elke concrete inhoud, kan ik open staan voor God.

Zoals De Certeau signaleert, is een dergelijk willen een randgeval van de wilsact überhaupt. Is het willen van niets niet een willen van alles, en omgekeerd? Uitvoerig vergelijkt De Certeau het mystieke willen met het 'modale' werkwoord dat *willen* volgens de taaltheoretici is (even als 'kunnen', 'moeten', 'hoeven' enz.). In een modaal werkwoord preciseert de spreker zijn of haar *houding* ten opzichte van het gezegde. Technischer uitgedrukt: het subject intervenueert met betrekking tot het predikaat. De Certeau zegt: 'De modaliteit maximaliseert de instantie van het subject.' (FM 231) Het subject van de zin is maximaal betrokken bij het gezegde. Zo is er een duidelijk verschil tussen: 'hij komt' enerzijds en: 'hij moet/kan komen'; in het tweede geval drukt de spreker iets van zijn of haar *verhouding* tot het komen van de ander uit.

Is het mystieke willen ook iets van dien aard? Drukt 'ik wil God (of: alles, of: niets)' ook iets uit van mijn houding ten opzichte van het gewilde? De verdwijning van het gewilde object als wilsubject, aldus De Certeau, drijft de wilswaard uit haar baan (net als een zware planeet een komeet uit haar baan drijft). Het willen als willen-van-iets-specifiek spat uiteen. Een volstrekt willen verkeert in zijn tegendeel: niets willen. Niet voor niets verwijst De Certeau naar de belangrijke termen van Meister Eckhart *Gelâzenheit* (gelatenheid) en *Abegescheidenheit* (ont-hechting). Deze termen hebben een belangrijke weerklink gevonden in de latere mystieke traditie van de 16^e en de 17^e eeuw, vooral bij Angelus Silesius. Ze drukken iets uit van het 'ik' of het 'subject' *in-extase*. Het 'ik' dat subject is van het willen-zoals-hier-bedoeld is geen ik-op-zichzelf, maar een ik-dat-zichzelf-loslaat. Het is een ik dat zich geheel open heeft gesteld voor God en dat zichzelf in Hem verliest door zichzelf te vergeten.⁵

Het prealabele van het 'ja'

De Certeau brengt het mystieke 'ongeduld' dus voor een belangrijk deel op noemer van een absoluut, volstrekt willen. Alleen zo'n willen, dat zich losmaakt van enig concreet (gewild) object, kan openstaan voor God en aldus achter Babel terug. Nu onderscheidt De Certeau nog een mystieke benadering van de voor-Babelse eenheid. Deze is afgeleid van – en dus verwant met – die van het absolute willen. Hij duidt deze andere benadering aan, onder verwijzing naar wat Paulus schrijft in *II Korinthiërs*, I, 19, als die van het 'ja'. Paulus zegt in zijn brief aan de Korinthiërs, dat God in Jezus Christus een volstrekt 'ja' aan de mensen heeft laten horen, en niet een ja onder voorbehoud: 'Immers, de Zoon van God, Christus Jezus, die in uw midden verkondigd is door ons, [...] was niet: ja en neen, maar in Hem was het: Ja.' In het ingewikkelde citaat dat ik hieronder vertaald overneem, haalt De Certeau een frase van Angelus Silesius aan, waarin deze laatste genoemde uitspraak van Paulus verbindt aan Gods openbaring aan Mozes in de brandende braambos (*Exodus*, III, 14). God maakt hier aan Mozes zijn naam bekend: Jahweh, Ik ben die Ik ben. Het moge vanzelf spreken dat Angelus Silesius speelt met de klank 'ja' (iets wat uiteraard alleen voor Germaanse oren hoorbaar is).

In een traditie die bescheidener is, maar wel indringend, kenmerkt zich de «performantie» van het subject zich ook door het ja. Een «ja» even absoluut als het *vo-lo*, zonder objecten of doeleinden. Terwijl de kennis haar inhouden af-grenst in een optreden dat er wezenlijk één is van het «nee», als werkzaamheid van het onderscheiden («dit is niet dat»), poneert het mystieke postulaat de onbegrensde van een «ja». Natuurlijk gaat het hier om een principepostulaat, dat even los staat van de omstandigheden als de intentie die «alles», «niets» of God beoogt. Het heeft zijn model in een verrassend woord van Paulus met betrekking tot Christus: «In hem is het ja (*naï*).» Deze paradox van een «ja» zonder grenzen in de omschrijving van een enkeling (Jezus) schetst een – tegenstrijdige en atopische – theorie van het (Christus)–Subject; een on-eindig ja doorboort het veld van scheidingen en onderscheidingen zoals die worden aangebracht door de gehele Hebreeuwse epistemologie. Dit «ja» herhaalt zich vervolgens. Dezelfde lapsus van de geschiedenis (dezelfde vergetelheid) doet zich nog eens voor. In de 17^e eeuw gaat Angelus Silesius nog verder. Hij identificeert het grafeem van de Afgescheidene (*Jah*, of *Jahweh*) met de onbegrensde van het «ja» (*Ja*). Precies in de plaats van de enige Eigennaam (een Naam die alle zijn op afstand houdt), vestigt hij de onteigening (die bestaat in een instemming met alles). Hetzelfde foneem (*Ja*) laat breuk en opening, de *Niet Naam* van de Ander en het ja van het Willen, de absolute afscheiding en de oneindige aanvaarding, samenvallen:

*Gott spricht nur immer Ja
God zegt alleen maar Ja [of: Ik ben]*"

Er is dus een identiteit tussen het Christus-«ja» en het «Ik ben (de Ander)» van de Brandende braambos. De Afgescheidene wendt zich van uitsluiting tot uitsluiting. Zo is het geheimschrift van het mystieke subject. Als figuur van de «gelatenheid» of van de «onthechting» noemt het «ja» tenslotte het «innerlijk». In dat binnengebied schreeuwt een menigte van intenties «ja, ja», even als de God van Silesius. Is deze ruimte goddelijk of nietzscheaans? Het woord (*Wort*) dat deze plek (*Ort*) instelt heeft deel aan het «wezen» dat, zoals Evagrius zegt, «geen tegendeel heeft». (p.239v.)

⁵ II Korinthiërs I, 19. Het Griekse «ja» (*naï*), tegengesteld aan het «nee» (*ou*)



Derrida

wordt in de Vulgata *Est*; aldus wijzigt zich de instemming in een positieve bewering, of het willen in een oordeel.

"Angelus SILESIIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, II, 4. Hij zweert dan ook in de naam van het «Ja», *beim Ja* (*ib.*, II, 249).

Wat zegt De Certeau in deze paragraaf? Hij wijst op twee tradities die een mystiek 'ja' – een openheid voor de bron van al wat is – naar voren brengen en lokaliseren: die van Paulus en die van Angelus Silesius. Paulus verbindt het 'ja' aan Jezus Christus. Dat is een paradox, zegt De Certeau: de 'paradox van een «ja» zonder grenzen in de omschrijving van een enkeling (Jezus)'. In een specifieke, concrete mens is alles aanwezig: een volledige beaming van en openheid naar God toe.⁶

De tweede traditie van het ja die De Certeau in dit citaat noemt, is die van Angelus Silesius. Deze gaat nog verder (dan Paulus), door het ja niet slechts aan Jezus Christus te verbinden, maar zelfs aan de God die zich in de brandende braambos aan Mozes openbaarde als Jahweh: Ik ben die Ik ben. Met dichterlijke (mystieke?) vrijheid interpreteert Angelus Silesius de Godsnaam (met daarin het foneem *ja*) als een articulatie van het onbegrensde willen, als openheid voor zichzelf en voor de wereld.⁷

De Certeau lijkt zich bewust van het probleem dat mystici als – bijvoorbeeld – Angelus Silesius, maar ook Meister Eckhart, wanneer die spreekt over 'gelatenheid' en 'afscheiding', oproepen, zodra ze achter elke specifieke openbaring terug willen naar een algemene grondslag van contact met God. 'Precies in de plaats van de enige Eigennaam (een Naam die alle zijn op afstand houdt),' zei De Certeau over Angelus Silesius, 'vestigt hij de onteigening (die bestaat in

een instemming met alles).¹ Aldus ontkoppelt Silesius in feite Gods naamsoopenbaring aan Mozes van zichzelf; hij bevrijdt haar van haar historische en talige toevalligheid. Maar teruggaan achter de 'babylonische spraakverwarring' is niet zonder consequenties. Want: de door die ontkoppeling ontstane ruimte, 'is die goddelijk of is die nietscheaans?' Wat is 'goddelijk' nog wanneer dit begrip niet enigermate is ingeperkt? Nietzsche's ja is ook een oneindig, onbegrensd ja, een aanvaarding van alles wat komt zonder wrok, woede of wanhoop. Het is tevens een ja dat geen houvast meer zoekt in een godsdienstige – bijvoorbeeld een christelijke – traditie.

Een 'oer-ja': Derrida

In een lumineuze tekst gaat de Franse filosoof Jacques Derrida in op De Certeau's *La fable mystique*, en in het bijzonder op het boven door mij aangehaalde lange citaat. Hij wijst er onder meer op, dat Nietzsche zelf al een onderscheid maakte, in zijn *Also sprach Zarathustra*, tussen het vrolijke, affirmerende ja jegens het leven enerzijds, en het ja, ja (i-a) van de christelijke ezel die zucht onder de last van zijn verantwoordelijkheid anderzijds. Het christelijke ja, zo legt Derrida Nietzsche uit, is dan een eindigheids-ja, niet een onbegrensd ja tegen al wat is en komt. (P 642) Maar, vraagt Derrida vervolgens, wat is de zin ervan dat het 'ja' zich, zoals De Certeau in het citaat zegt, herhaalt? Anders geformuleerd: moeten we eigenlijk, zoals De Certeau suggereert, kiezen tussen een 'goddelijk' en een 'nietscheaans' ja? Zijn beide 'ja's' niet mogelijk bij de gratie van een altijd al – ook aan ons, goddelijke dan wel nietscheaanse, ja – voorafgaand 'oer-ja': een gesteldheid waarin wij altijd al staan? Derrida noemt dit oer-ja echter met nadruk *quasi-transcendentiaal*. Het 'is' niets, maar komt eerst tot leven – om zo te zeggen – op het moment dat wij ermee instemmen (nogmaals: met een goddelijk *dan wel* nietscheaans ja, om het even). Onze aanvaarding van alle (of sommige) dingen zoals ze zijn, stemt in met datgene wat onze instemming *nodig* had om herkend te worden. Om met Heidegger te spreken (maar Derrida gaat hier veel *verder* dan Heidegger): het Zijn komt eerst aan het licht in de zijnden, en niet daar buitenom. Derrida zegt het als volgt:

Veronderstel: een eerste ja, het oer-oor-spronkelijke ja dat vóór alles verplicht, be-

looft, instemt. Enerzijds is zo'n ja, precies in zijn structuur, een antwoord. Het is *allereerst secundair*, komend ná een verzoek, een vraag of een ander ja. Anderzijds moet dit ja – als verplichting of belofte – zich *minstens* en tevoren binden aan een bevestiging in een volgend ja. [...] Dit «tweede» ja is *a priori* vervat in het «eerste». (p.648v.)

Derrida radicaliseert hier wat De Certeau nog impliciet naar voren bracht: 'datgene' waar de mysticus mee wil instemmen door zich er geheel voor open te stellen, 'datgene' waar de christen mee wil instemmen door er uitdrukkelijk voor te kiezen, 'is' er niet voorafgaand aan mijn mystiek-absolute of christelijk-specifieke willen. 'Het' is geen gegevenheid, maar een afwezigheid, die zich voordoet aan de mysticus, de christen of de nietscheaanse mens – om het even voor Derrida. Deze afwezigheid doet zich voor als verplichting (gebod, appèl) en als belofte (ze 'verplicht' en 'beloofd', zie het citaat van Derrida), anders gezegd: als een tot mij gericht appèl, en als een onbestemde hoop op of verwachting van vervulling. Maar deze verplichting of belofte doen zich alleen voor op het moment dat ik erop inga, dat ik ze interpreteer. En daarmee, vervolgt Derrida, nog steeds voortbordurend op De Certeau, is precies het onvermijdelijke risico gegeven dat ik aan het 'oorspronkelijke' ja onrecht doe: dat ik verkeerd handel, verkeerd kies, verkeerd hoop. 'Deze herhaling [van het eerste, oer-oorspronkelijke ja door mijn instemmende, kiezende of weddende ja], die de voorwaarde voor de ontsluiting van het ja uitbeeldt, bedreigt het ook: als mechanische herhaling, mimetisme, dus: vergetelheid, nabootsing, fictie, fabel. Tussen beide herhalingen, de «goede» en de «verkeerde», is er tegelijk breuk en besmetting.' (P 649)

Slot

Zo accentueert Derrida datgene wat De Certeau slechts indirect opwerpt. In termen van het begin van dit artikel: Derrida accentueert in het citaat van De Certeau de onmogelijkheid om achter Babel terug te gaan. De spraakverwarring is onvermijdelijk en de ontsnapping daaraan moet eerst door Babel heen. De spraakverwarring kan niet worden beslecht door aan het spreken – en daarmee aan de bepaling, de onderscheiding, de vastlegging, de keuze – te ontsnappen. Ze kan slechts wordt aanvaard als noodzakelijk-

heid, die, zo überhaupt, hoogstens van binnen uit overwonnen kan worden.

Het mystieke alles-willen, als ontsnappingspoging aan het specifieke, bijzondere, verwarde (van de taal), ontvangt van God slechts echo's. Want – zo zou ik op Derrida willen variëren – zou niet ook van God kunnen gelden, dat zijn woord 'allereerst secundair' is? Dat wil zeggen dat er *Babel* voor nodig is om er sowieso iets van op te vangen? Moet het niet 'schrift' worden, *ons* schrift, om alle mystiek verlangen op te roepen, alsook tevens bij voorbaat al te fnuiken?⁸

R. Sneller

Noten

- 1 *Streven*, nr. 5, mei 2000. Context is zijn commentaar bij een belangrijke hedendaagse herontdekker van de negatieve theologie, de katholieke filosoof Jean-Luc Marion.
- 2 Paris, Gallimard, 1982. Afgekort als *FM*.
- 3 'Nombre de oui', in: *Psyché – Inventiones de l'autre*, Paris, Galilée, 1998 (1987). Afgekort als *P*.
- 4 *Cherubinischer Wandersmann*, II, 137; gecit. n. De Certeau, p.219v.
- 5 Vgl. bijv. B. Blans, 'Een wolk van niet weten. Een oriëntatie in de negatieve theologie', in: *Ons ontbreken heilige namen. Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie*, Kampen, Kok Agora, 1992, §IV.3
- 6 We zouden op dit punt aan De Certeau kunnen vragen, of het ja dat in Christus is, volgens Paulus een *mystiek* ja is, zoals boven beschreven, of juist een *begrensd* ja, in de zin van een on-dubbelzinnig ja jegens de mensen. Als dit laatste het geval is, dringt zich de vraag op in hoeverre Jezus Christus inderdaad als "paradox" beschouwd kan worden. Is niet juist een *begrensd* ja (een ja van God jegens de mensen) volledig in overeenstemming met de specifieke enkeling die Hij als mens was?
- 7 Ook hier zouden we een (kritische) vraag kunnen stellen, aan Angelus Silesius ditmaal: gaat Gods openbaring in de brandende braambos inderdaad in de richting van een onbegrensd, totale openheid voor de wereld, waarin Hij niet op specifieke, begrensde wijze tegenwoordig is? Of behelst deze openbaring een welbepaalde concretisering van zijn aanwezigheid, en sluit ze daarom alomtegenwoordigheid uit?
- 8 Ik verwijs hier naar de titel van mijn studie over Derrida, *Het Woord is schrift geworden. Derrida en de negatieve theologie*, Kampen, Kok Agora, 1998, alsook naar een 'vervolg' daarop: *Hoe het vlees weer Woord wordt. Ethiek tussen incarnatie en desincarnatie*, Zoetermeer, Meinema, 2002.