ERRATA

p. 225 onderaan toevoegen:
{Het is vooral deze voorstelling van God als een onbeheersbare,} zich niet definitief incarnerende alteriteit die Derrida lijkt aan te spre{ken.} enz.

p. 233 onderaan:
doublure onderste vier regels

p. 234 onderaan toevoegen:
{Denken we ook} aan Miskotte's commentaar op dit citaat en aan zijn spreken over de "negatieve actualisering van het jodendom". Wat lezen we?

> Sedert het einde van de vorige eeuw, met de toekenning van het Franse staatsburgerschap, zijn de assimilatie, zoals men zegt, en de acculturatie, {het koortsachtige tegen-elkaar-opbieden in een «verfransing»,} enz.

p. 253 onderaan:
doublure onderste drie regels

p. 254 onderaan toevoegen:
{[*elle*} *dirait le brûle-tout*], anders gezegd holocaust en verbrandingsoven, in het Duits in alle joodse talen van de wereld [*en allemand dans toutes les langues juives du monde*]. (*FC* 41)

Formeert het woord 'holocaust' een "actuele zin" waarin we vandaag {de dag over spoor en as kunnen spreken?} enz.

Errata in: Rico Sneller, *Het Woord is schrift geworden*, Kok Agora 1998.

Het Woord is schrift geworden

Derrida en de negatieve theologie

LA PAROLE A ÉTÉ FAITE ÉCRITURE

Derrida et la théologie négative

Suivi d'un résumé en français

THE WORD HAS BECOME SCRIPTURE

Derrida and Negative Theology

With a summary in English

PROEFSCHRIFT
ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht
op gezag van de Rector Prof. Dr P.C. Beentjes
ingevolge het besluit van het College van Hoogleraren

in het openbaar te verdedigen
op
26 februari 1998, 16.15 uur,
door
Henrico Wilhelmus Sneller
geboren 8 september 1967 te Bennekom

KOK AGORA - KAMPEN
1998

Promotoren: Prof. Dr P.H.A.I. Jonkers
Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht

Prof. Dr G.H.T. Blans
Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht

CIP-gegevens Koninklijke Bibliotheek, 's-Gravenhage

Sneller, H.W.
Het Woord is schrift geworden. Derrida en de negatieve theologie.
Kampen: Kok Agora.
Proefschrift Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht (K.T.U.)
ISBN 90-391-0755-6
NUGI 612 / 632
Trefw.: filosofie; theologie; metafysica; 20e eeuw.

Copyright, Rico Sneller / Kok Agora / Kampen.
Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij electronisch, mechanisch, door fotokopieën, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Omslag: Rob Lucas
ISBN 90 391 0755 6

Deze onderzoekingen werden gesteund door de Stichting voor Filosofie en Theologie (SFT), die wordt gesubsidieerd door de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO);
The investigations were supported by the Foundation for Research in the Field of Philosophy and Theology which is subsidized by the Netherlands Organisation for Scientific Research (NWO);
Les recherches on été supportées par la Fondation pour les Recherches dans le domain de la Philosophie et de la Théologie, qui est subventionnée par l'Organisation Néerlandaise pour la Recherche Scientifique (NWO);
Die Forschung wurde unterstützt von der Stiftung für Philosophische und Theologische Forschung, die von der Niederländische Organisation für wissenschaftliche Forschung (NWO) subventioniert wird.
Publicatie werd mede mogelijk gemaakt door de financiële steun van de Radboudstichting, de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht en de Fundatie van de Vrijvrouwe van Renswoude.

Is het nu niet waar, wanneer we zeggen, dat wij God niet uit zijn natuur kennen (want dit is onkenbaar, en alle rede [**λόγον**] en inzicht overtreffend)? [...] [O]ok dat zeggen wij terecht over God: uit alle zijnden wordt Hij bezongen naar de analogie [**ἀναλογίαν**] van alle dingen, waarvan Hij oorzaak is.
Dionysius de Areopagiet, *Goddelijke Namen*, VII,3

Eenmaal heeft God gesproken, tweemaal heb ik dit gehoord [*Semel locutus est Deus, duo hæc audivi*].
Meister Eckhart, *Opus tripartitum* (geciteerd naar *Psalm* 62,12, *Vulgata*)

De plek [der Ort] *is het woord*
De plek en het *woord* is één, en was de plek er niet,
(Bij eeuwige eeuwigheid!) dan zou het *woord* er niet zijn.
Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I,205

1. Er is noodzakelijkerwijs verplichting of belofte nog vóór het uitgesproken woord [*parole*], in ieder geval vóór een talig gebeuren als zodanig. Dit gebeuren veronderstélt de open ruimte van de belofte. 2. Deze verplichting, dit gegeven woord [*parole donnée*] behoort reeds tot de tijd van het woordgebruik [*temps de la parole*] waarmee ik, zoals men in het Frans zegt, woord houd [*tiens parole*].
Jacques Derrida, 'Comment ne pas parler' (*Psyché - Inventions de l'autre*)

Een spoor heeft plaatsgehad. Zelfs als de uniekheid van een taalgebruik [*idiomaticité*] noodzakelijkerwijs te gronde gaat of besmet wordt met de herhaling die er een code en een begrijpelijkheid aan verleent, zelfs als dit unieke taalgebruik *slechts gebeurt in zijn uitwissing*, als het slechts aankomt door zich uit te wissen, zal de uitwissing nog immer hebben plaatsgehad [...].
ib.

Inhoud

Inleiding 13

Deel I Negatieve theologie: een schets van de problematiek Dionysius de Areopagiet, Meister Eckhart en Angelus Silesius 21

Inleiding 23
Excurse: Negatieve theologie rond analogie en metafoor 32

Hoofdstuk 1 Oorsprongen van negatieve theologie 38

1.1 De oudheid 38
1.2 De bijbel 46

Hoofdstuk 2 Drie voorbeelden 52

2.1 Dionysius de Areopagiet 52
Ter inleiding 52
2.1.1 Het godsbeeld 54
2.1.2 Mystiek 59
2.1.3 Analogie en metafoor 66
2.2 Meister Eckhart 74
Ter inleiding 74
2.2.1 Het godsbeeld 77
2.2.2 Mystiek 83
2.2.3 Analogie en metafoor 91
2.3 Angelus Silesius 95
Ter inleiding 95
2.3.1 Het godsbeeld 98
2.3.2 Mystiek 103
2.3.3 Analogie en metafoor 106

Deel II Denkfiguren in 'Comment ne pas parler. Dénégations' en *Sauf le nom* 111

Inleiding 113

Hoofdstuk 3 Inhoud 117

3.1 'Comment ne pas parler. Dénégations' 117
Ter inleiding 117
3.1.1 Opbouw en inhoud 119
3.1.2 Titel 125
3.2 *Sauf le nom* 131
Ter inleiding 131
3.2.1 Opbouw en inhoud 133
3.2.2 Titel 136

Negatieve theologie volgens Derrida: een voorlopige aanduiding 138

Hoofdstuk 4 Denkfiguren 145

Inleiding 145

4.1 Het schrijven 156
Ter inleiding: 'In den beginne' was het schrijven 156
4.1.1 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* 159
I Nalaten van een spoor: theologie en bekering
II Nalaten van een spoor: mens en God
4.2 De tekst 167
Ter inleiding: "weefsel van tekens" 167
4.2.1 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* 170
I Tekst en belofte
II Tekst en gebeuren: bevel en geheim
III Tekst en teksten
4.3 Het spoor 175
Ter inleiding: spoor en retentie 175
4.3.1 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* 178
I Belofte, geheim en plek
II Belofte, geheim en plek in de negatieve theologie
III God als spoor
4.4 De *différance* 196
Ter inleiding: de leegte van de différance 196
4.4.1 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* 198
I Derrida's eigen uitstel
II Een oneindige opmars
III Het uitstel van de naam
4.5 Het supplement 205
Ter inleiding: het supplement als aanvulling en vervanging 205
4.5.1 'Comment ne pas parler' 207
I Het tekort van Gods woord (1)
II Het tekort van Gods woord (2)

Hoofdstuk 5 Een «joodse» benadering? 211

Inleiding 211

5.1 Joods is niets 217
5.1.1 Eerste etappe: "noch Grieks noch joods" 217
5.1.2 Tweede etappe: desidentificatie 221
I De 'jood' als breuk
II Een 'joodse' droom in een 'Griekse' taal
III De 'jood' en de lege plek
IV De 'jood' als getuige
5.1.3 Derde etappe: 'Tenzij «Israël» alle plekken en alle volken noemt...' 230
I 'Israël' buiten elk archief om
II De 'jood': representant van het universele
5.2 Nogmaals: de denkfiguren 239
5.2.1 Het schrijven 241
I Uitverkoren tot het schrijven

II Schrijven, heteronomie en afgrond
5.2.2 De tekst 245
I Het avontuur van de tekst
II Tekst en letterlijkheid
5.2.3 Het spoor 249
I 'Jood', spoor en breuk
II Spoor, as en holocaust
III Het spoor als lege plek
IV Spoor en geheim
5.2.4 De différance 261
I De dood als uitstel van het leven
II De taal als uitstel van een alteriteit
5.2.5 Het supplement 263
I Supplementen van een afwezige

Conclusie Negatieve theologie volgens Derrida 266

Deel III 'Analogie', 'mystiek' en 'God' bij Derrida 273

Inleiding 273

Hoofdstuk 6 Analogie en metafoor 290

Inleiding 290

6.1 Analogie en geheim 293
6.1.1 'Comment ne pas parler' 293
I Analogie
II Metafoor
6.1.2 *Sauf le nom* 300
I Analogie
II Metafoor
6.2 Metaforiciteit, logos en de verdraaide analogie 300
Ter inleiding 300
6.2.1 'Hors-livre. Préfaces' 301
6.2.2 'La pharmacie de Platon' 302
I *Phædrus*: 'eerst de zoon, dan de vader'
II *Politeia*: de bemiddeling van de logos
6.3 De metafoor als 'metafoor' 307
Ter inleiding 307
6.3.1 'La mythologie blanche' 308
I Eerste beweging: metafoor en Zijns-analogie
II Tweede beweging: de terugkeer van de metafoor
6.3.2 'Le retrait de la métaphore' 313
I Het Zijn als metaforisering
6.4 Voorlopige conclusie 318

Hoofdstuk 7 Mystiek 322

Inleiding 322

7.1 Mystiek en grensoverschrijding 331
7.1.1 'Comment ne pas parler' 331
7.1.2 *Sauf le nom* 333
7.2 Mystiek en middellijkheid 336
7.3 Een mystiek van rechtvaardigheid 340
7.3.1 Terug naar de mystiek 341
7.3.2 Mystiek als interpretatie van rechtvaardigheid 343
7.3.3 Mystiek en aporie 346
7.3.4 Rechtvaardigheid en *tsedaqa* 348
7.4 Voorlopige conclusie 351

Hoofdstuk 8 Godsbeeld 353

Inleiding 353

8.1 God als spoor 359
8.1.1 'Comment ne pas parler' 359
8.1.2 *Sauf le nom* 361
I God *gebeurt*
II God, de plek en Jezus Christus
Excurse: Christus en de plek
8.2 God als verschil 369
8.2.1 God en oorlog ("want er ís oorlog") 370
8.2.2 God en dood 373
8.3 God als gebod 378
8.3.1 Verantwoordelijkheid, sterfelijkheid en mysterie 378
8.3.2 Gebod en offer 382
8.4 Voorlopige conclusie 390

Deel IV Paradigma's van het onnoemelijke 395

Inleiding 397

Hoofdstuk 9 Eerste paradigma: 'aan gene zijde van het Wezen' (Politeia) *en* 'chora' (Timæus) *bij Plato* 399

9.1 Idee van het goede 399
9.1.1 De idee van het Goede 'aan gene zijde van het Wezen' (Pol. 509b) 399
9.1.2 Derrida over het 'aan gene zijde van het Wezen' 403
I Inleiding
Excurse: Heidegger en de idee van het Goede
II Derrida
9.2 '*Chora*' 411
9.2.1 '*Chora*'(Timæus) 411
9.2.2 Derrida over 'chora' 415
I Inleiding
II Derrida

Hoofdstuk 10 Tweede paradigma: gebed en zelfonthulling; determinatie van het 'andere' in de christelijke apofase 429

Inleiding 429

10.1 Superwezenlijkheid en gebed: pseudo-Dionysius, Eckhart, Angelus Silesius 431
10.1.1 Dionysius de Areopagiet 431
10.1.2 Meister Eckhart 437
10.1.3 Angelus Silesius 441
10.2 Derrida over de 'superwezenlijkheid' 445
Ter inleiding 445
Excurse: J.-L. Marion 450
10.2.1 Dionysius de Areopagiet 456
I Het gebed
II De belofte
III 'God' en 'chora'
10.2.2 Meister Eckhart 479
Inleiding 479
I 'Over' de drempel: Licht en Waarheid
II Het gebed
III Op de drempel: het Zijn
10.2.3 Angelus Silesius 496
I De woestijn
II De afgrond
III 'God' zonder eigenschap
IV Het gebed

Hoofdstuk 11 Derde paradigma: Heideggers verzwijgen van het Zijn 509

Inleiding. *Van 'God' naar het Zijn* 509

11.1 Heideggers verzwijgen van het Zijn 515
11.1.1 Doorkruising van het Zijn ('Zur Seinsfrage') 515
11.1.2 Een theologie zonder het woord 'Zijn' 523
Excurse: God en het Zijn (J.-L. Marion) 525
11.2 Derrida over God en het Zijn bij Heidegger 528
Ter inleiding 528
11.2.1 'Zur Seinsfrage': het Zijn als schrijven 530
11.2.2 'Zürich-seminar': theologie als schrijven 537
Tot besluit 563

Slotbeschouwing 'Het Woord is schrift geworden' 569

I Verschuiving 570

II In*carn*atie als in*script*ie 575
1. De analogie in het apofatisme: Jezus Christus 576
2. Logocentrisme: de logos als opeenho(ofd)ping 577
3. De logos: zoon van een vader 579
4. Christus als ontledigde logos 582
5. De logos als openbaring in de openbaarheid 584

6. Het gebed tot niemand als messiaanse daad 589
7. «De messias, dat ben ik» 591
8. Het voorbeeldige van de logos in de ontmoeting 597
9. Besluit: de toevoeging van de logos 599

Sigla 605
Bibliografie 606
Résumé français 615
English summary 617

Inleiding

Je naam? Maar ik heb je naam vergeten
Je letters lopen over in elkaar.
Wij zijn van zoveel ik gemaakt, bezeten,
dat wij geen leven hebben voor elkaar.

Ik weet je naam wel, maar hoe wil je heten:
Springveer, Wilde, Kleine Clown, Vogelhaar,
Brood Dat Je Proeven Moet Om Op Te Eten,
Tot Ziens, Adieu, Nooit Meer of Toch of Maar?

Ik zeg maar wat. Ik moet in je geloven,
al ben je niet degene die je bent,
woon je nieuw naast mij of vlieger je boven

de daken. Ik heb je te slecht gekend
en kan je nu geen stom geluk beloven,
vreemdelinge. Wij zijn dat licht ontwend.

Hans Andreus, uit: *Sonnetten van de kleine waanzin* (25)

In dit gedicht is er sprake van een ander die voor de ik-figuur teveel 'ik' is om nog *anders* te kunnen zijn. De ik-figuur wil echter juist de ander *als* ander zoeken. In deze aanspraak van, of misschien wel dit gebed tot een ander van wie 'ik' de naam niet meer zo goed weet, *zoek* 'ik' naar namen, naar andere, betere, namen waarmee de ander genoemd wil worden. "Ik weet je naam wel, maar hoe wil je heten".

Er is geen naam die het bij de ander haalt. Even als de letters lopen ook de namen en dat wat ze zeggen – ontmoeting en afscheid – in elkaar over. 'Ik' aarzel. Zijn ze goed? Noemen ze wel? Noemen ze dat wat de ander is? Of zeg ik maar wat? 'Is' de ander (er) wel? Wat of waar is zij? "Ik zeg maar wat. Ik moet in je geloven, / al ben je niet degene die je bent, / woon je nieuw naast mij of vlieger je boven / de daken."

De aangesproken, bevraagde ander – mijn naaste, maar ook zij die boven mij verheven is, vreemd én vertrouwd: ze is een "vreemdelinge" die ik meende te kennen, maar die ik "te slecht gekend" heb. Ik

en de ander, wij leven niet meer in "dat licht", in het licht van het "stom geluk", in het licht van de vertrouwde en vanzelfsprekende omgang: "Ik heb je te slecht gekend / en kan je nu geen stom geluk beloven, / vreemdelinge. Wij zijn dat licht ontwend."[1]

Misschien zijn ook wij, vandaag, het 'licht' ontwend van de vertrouwde, vanzelfsprekende omgang met de Ander die we God noemen. Een heroplevende belangstelling voor mystiek en negatieve theologie zou erop kunnen wijzen. Getuigt immers het *ont*kennende spreken over God niet ook van een *er*kende onmacht, van de ondervonden onmogelijkheid om zo maar met het goddelijke om te gaan? Staat mystiek niet voor het maar-opgeven van het woord? Het is alsof de negatieve theologie een hedendaags ontmoetingsterrein vormt zowel voor diegenen die afscheid hebben genomen van de christelijke traditie zonder daarbij de idee van een transcendentie te willen loochenen, als voor diegenen die zich weliswaar christen blijven noemen maar niet meer uit de voeten kunnen met traditionele wijzen van spreken over God. In beide gevallen lijkt de tijdgeest aan de veranderende houding debet te zijn. Mensen zochten houvast in de wereld om hen heen, ze speurden naar vaste ankerpunten of incarnaties van God, maar zagen zich dit alles telkens weer uit handen geslagen.

De ideologie- en godsdienstkritiek van de negentiende eeuw, en de ervaring van verbrokkeling en fragmentatie in de twintigste zijn hiervan getuigen. Maar tegelijk leidden zij tot verschillende, gearticuleerde vormen van een hedendaags niet-weten. Binnen de sfeer van het christelijke denken deed zich begin twintigste eeuw de dialectische theologie van Karl Barth voor, waarin met grote nadruk de *alteriteit* van God in zijn openbaring werd uitgedragen en de explosie die zijn Woord, Jezus Christus, voor de dimensie van onze alledaagse ervaring betekende. In de jaren zeventig en tachtig maakte Jean-Luc Marion furore met zijn teruggrijpen op het denken van pseudo-Dionysius de Areopagiet en Gregorius van Nyssa – beiden in verband gebracht met de 'apofatische' of negatieve theologie – om daarmee aan de door Heidegger bekritiseerde onto-theologie (het voorstellen van God als een hoogste zijnde – en dus als een wezen dat in het verlengde van onszelf ligt) te ontkomen.

In de hedendaagse filosofie is het vooral het denken van Jacques

[1] Hans Andreus, *Verzamelde gedichten*, Amsterdam, Bert Bakker, 1993[4], p.331

Derrida dat onze fundamentele eindigheid, het uiteenspatten van elke (godsdienstige, wijsgerige, ideologische) samenhang, onder woorden probeert te brengen. In een telkens opnieuw met de grote West-Europese denkers aangegaan gesprek wijst hij op het ongefundeerde, onfundeerbare karakter van het door hen ontvouwde perspectief. Daarbij bedient hij zich van een terminologie – spoor, schrijven, *différance* enz. – die niet zozeer de weg *ont*sluit naar een alternatief, positief formuleerbaar gezichtspunt, als wel uitzicht geeft op een enkel negatief, in ontkenningen te benaderen 'gebeuren' dat ons juist elk uitzicht, elk gezichtspunt, *af*sluit. Datgene wat volgens Derrida de bodemloosheid onder elke systematiek aan het licht brengt, kan zelf niet definitief op één noemer gebracht worden. Het gebeuren dat elke waarheid deconstrueert – en daarmee tevens verwijst naar een transcendentie of een alteriteit die *haaks* staat op ons denken! – kan zelf niet volledig begrepen worden; het kan alleen aannemelijk gemaakt worden met behulp van een eindeloos uit te breiden reeks termen of 'metaforen' (we noemen ze straks 'denkfiguren') die hun betekenis slechts ontlenen aan de negaties waarmee ze omkleed zijn.

Het veelvuldig door Derrida gebezigde ontkennende taalgebruik kwam hem al spoedig – en is het verwonderlijk? – op de verdenking van negatieve theologie te staan. In een aantal, over zijn werk verspreide, opmerkingen logenstraft Derrida deze verdenking, onder meer met de tegenbeschuldiging, als zou dat wat doorgaat voor negatieve theologie in feite *positief* zijn. In 1986, bij gelegenheid van een voordracht te Jeruzalem ('Comment ne pas parler. Dénégations'), gaat hij uitgebreider op de zaak in. Weliswaar herhaalt hij in deze voordracht zijn aanvankelijke bezwaren. Maar tegelijkertijd opent hij, op subtiele wijze, andere vergezichten. Misschien, zegt hij, is het denken van auteurs als Dionysius de Areopagiet en Meister Eckhart inderdaad op verholen wijze positief, bewerend. Maar toch getuigt het ook van iets anders, van iets wat door en uit de apofatische teksten spreekt en wat de transcendentie of het 'andere' (*l'autre*) meer recht schijnt te doen. Deze herwaardering zet zich bij Derrida voort in een publicatie van enkele jaren later, *Sauf le nom* (1993), over de zeventiende-eeuwse, mystieke epigrammendichter Angelus Silesius. De kritiek blijft aanwezig, maar ze maakt ten dele plaats voor een positievere inschatting.

In dit onderzoek wil ik Derrida's benadering van de negatieve theologie aan een nauwgezet onderzoek onderwerpen. Daarbij zal ik niet

alleen proberen licht te laten schijnen op het eigenaardige karakter van deze benadering op zichzelf. De bedoeling is ook om, via een precieze bestudering van de door Derrida becommentarieerde apofatische literatuur, aandacht te vragen voor een problematiek die veel omvattender is dan enkel die van de reactie van een hedendaags filosoof op een specifieke traditie uit het christelijke denken. Ik zal nagaan of en in hoeverre Derrida's interpretatie van de negatieve theologie ons hernieuwd op het spoor brengt van datgene wat in onze tijd alom lijkt te worden ontbeerd: incarnaties van het 'andere', belichamingen van het transcendente. Voor dit alles zullen in de loop van deze studie, en meer bepaald in de slotbeschouwing, aanknopingspunten worden gezocht in het befaamde eerste hoofdstuk van het *Johannes*-evangelie. Hierin staat de even diepzinnige als raadselachtige uitspraak: "Het Woord is vlees geworden, en het heeft onder ons gewoond." (vs. 14) Ik zal onderzoeken op welke wijze deze woorden Derrida's lezing van de negatieve theologie belichten en ook – omgekeerd – hoe op haar beurt Derrida's lezing van de negatieve theologie deze woorden kan verhelderen, en daarmee de problematiek van de incarnatie als zodanig. Daarbij zal te zijner tijd ook aandacht worden geschonken aan de verwante thematiek van de 'kenose' of de ontlediging, zoals aan de orde in de derde profetie van de lijdende knecht van JHWH (*Jesaja* 53) en in de zogenaamde 'Christus-hymne' uit *Filippenzen* 2. Mogelijk houden deze passages verband met datgene waarvoor Derrida – ook en vooral in 'Comment ne pas parler' en in *Sauf le nom* – onze aandacht vraagt: de spanningsverhouding tussen onszelf, onze wereld, ons denken enz. enerzijds, en een radicale, niet te herleiden alteriteit of transcendentie anderzijds.

Dit onderzoek wil géén invloedsstudie zijn, waarin zou worden nagegaan wat de directe weerslag is van het apofatische denken op dat van Derrida. Het gaat mij om de geheel eigen manier waarop Derrida met de problematiek van het zwijgende spreken en van de ontkennende beweringen omgaat. Daarbij wil ik proberen om het denken van Derrida in verband te brengen met bestaande theologisch-metafysische discussies. Deze discussies, die handelen over het anders-zijn van God en over de problematiek van ons spreken over Hem, zijn niet eerst van vandaag of gisteren, maar zijn in de geschiedenis, telkens op eigen wijze, voortdurend gevoerd. Ik zal proberen te laten zien, dat Derrida er een interessante en waardevolle bijdrage aan heeft geleverd.

In het eerste deel van dit onderzoek zal ik mij richten op de drie door Derrida besproken auteurs en hun teksten: Dionysius de Areopagiet, Meister Eckhart en Angelus Silesius. Deze auteurs zullen kort historisch en systematisch worden gesitueerd, waarna ik, telkens aan de hand van een drietal aandachtspunten, de belangrijkste teksten van genoemde auteurs onderzoek. Deze aandachtspunten zijn, ten eerste, het godsbeeld, ten tweede, de kwestie van de mystiek en ten derde, de problematiek van analogie en metafoor in het (positieve of negatieve) spreken.

De overige drie delen zijn gewijd aan Derrida's verhouding tot en benadering van de negatieve theologie. Deze delen vormen onderling als het ware drie concentrische cirkels. Deel twee is de meest algemene, de wijdste cirkel. Ik zal ingaan op vijf door Derrida in 'Comment ne pas parler' aangereikte 'denkfiguren' en nagaan welke rol deze denkfiguren spelen in zijn lezing van de apofatische teksten. Vervolgens probeer ik – in alle voorlopigheid – te ontdekken hoe deze denkfiguren zich laten begrijpen vanuit een 'joodse' preoccupatie bij Derrida, een preoccupatie die voortdurend de *spanning* lijkt af te tasten tussen het jodendom in de enge, religieuze zin van het woord, en de universelere betekenis die Derrida zelf aan de termen 'jood', 'joods' en 'joodsheid' wil meegeven.

In het derde deel trek ik een iets nauwere cirkel en onderzoek ik, hoe Derrida zelf omgaat met de drie aandachtspunten die in deel 1 bij de apofatische auteurs zijn behandeld. Om recht te doen aan de volgorde en logica die Derrida's werk beheersen, sta ik hier eerst stil bij de problematiek van de analogie en de metafoor, vervolgens bij die van de mystiek en tenslotte bij de wijze waarop het woord 'God' wordt gebezigd. Opnieuw zal ik daarbij herhaaldelijk verwijzen naar de raadselachtige, verre van eenduidige verbondenheid van Derrida met het jodendom.

In het vierde deel tenslotte zal de nauwste cirkel getrokken worden. Hier zal ik uitvoerig ingaan op Derrida's concrete bespreking van de apofatische auteurs in 'Comment ne pas parler' en in *Sauf le nom*. Tevens zal ik ingaan op twee andere in 'Comment ne pas parler' besproken "paradigma's" van negativiteit: passages uit het werk van Plato (met betrekking tot enerzijds de idee van het Goede in de *Politeia* en anderzijds de *chora* [plek, plaats, ruimte] uit de *Timæus*) en

uit het werk van Heidegger (Heideggers voorstel in 'Zur Seinsfrage' om het woord 'Zijn' kruisgewijs door te strepen, en zijn mondeling uitgesproken plan om, als hij ooit nog eens een theologie zou schrijven, daarin het woord 'Zijn' helemaal niet meer te gebruiken). Het betreft hier Plato- en Heidegger-passages die, even als overigens de apofatische literatuur, tal van uitleggers voor onoplosbaar schijnende problemen hebben geplaatst en aan de interpretatie waarvan Derrida een intrigerende bijdrage levert.

In een uitgebreide slotbeschouwing zal ik terugkomen op de meest centrale punten die tot dan toe aan de orde zijn geweest, en zal ik proberen de problematiek van Derrida's verhouding tot de negatieve theologie te herformuleren in termen van *Johannes* 1: 'Het Woord is vlees geworden'. Ik zal laten zien op welke manier dit vers in het verlengde van Derrida geherformuleerd zou kunnen worden tot 'Het Woord is schrift geworden'. Hiermee probeer ik, bij wijze van conclusie, degene centraal stellen die – onterecht, mijns inziens – zowel in de bestudering van Derrida als in de hedendaagse filosofie in het algemeen, maar al te vaak buiten het blikveld verdwijnt: de figuur van de vleesgeworden Logos, Jezus Christus.[2]

In deze studie ben ik begonnen mij strikt te oriënteren op Derrida en de negatieve theologie. Gaandeweg ben ik daarbij op een spoor terechtgekomen, dat de onderhavige thematiek in een ruimer kader heeft geplaatst: het spoor van Derrida's mysterieuze verbondenheid met het jodendom. Zoals boven aangegeven probeer ik Derrida's specifieke benadering van de negatieve theologie te begrijpen vanuit deze verbondenheid. Bij dit alles is mij van onschatbare waarde gebleken de klassieke en erudiete studie van K.H. Miskotte, *Het wezen der joodsche religie. Bijdrage tot de kennis van het joodsche geestes-*

[2] Laten we proberen oeverloze oppervlakkigheden als die van J.D. Caputo, in zijn boek *The Prayers* and *Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion* (Bloomington & Indianapolis 1997), te vermijden, als zou Derrida getuigen van verwantschap met de benadering van Jezus Christus doordat beiden "the same prophetic distrust of long robes and religious power" vertoonden, "the same [...] predilection for the disempowered and displaced, the outsider and the marginalized." Verderop profeteert Caputo precies datgene wat Derrida zal blijken te betwijfelen: de localiseerbaarheid van de incarnatie. Vgl.: "God rules not in Rome but in the victims of Rome. God rules not in the churches but in the inner cities [...]. God rules not in respectable upper middle class mostly white suburban families but among the unwed mothers and fatherless children." (*A.w.* 247)

leven in deze tijd, die, ondanks de discussie die het ook wel onder specialisten heeft opgeroepen, profetisch is verschenen in het omineuze jaar 1933. In deze studie bespreekt en interpreteert Miskotte, volgens de 'fenomenologische methode', een aantal contemporaine joodse auteurs (Miskotte: "getuigen") zoals deze zichzelf presenteren, van binnen uit. Door hen zoveel mogelijk zelf aan het woord te laten en door te luisteren naar de manier waarop zij hun eigen jodendom begrijpen en formuleren – tot dan toe een relatief uniek gebaar binnen de christelijke traditie[3] – probeert Miskotte tot een aantal universele typeringen te komen. Het zal nog moeten blijken of en hoe deze typeringen zich verhouden tot enkele cruciale uitspraken en thematieken van Derrida.

Ondertussen wil ik allerminst de pretentie voeren het laatste woord te hebben gesproken over Derrida's verhouding tot het jodendom, laat staan over het jodendom of het 'wezen der joodse religie' in het algemeen. Toch lijken enkele verwijzingen naar (Miskotte's interpretatie van) joodse standpunten en denkwijzen te interessant om te laten liggen. Tevens geven ze reliëf aan de problematiek die vermoedelijk de spits vormt van Derrida's begrip van de negatieve theologie: die van de incarnatie van de transcendente Logos.[4]

[3] Een gunstige uitzondering in Nederland vormt de negentiende-eeuwse dichter-denker W. Bilderdijk. In het gedicht *Aan de Joden onzes tijds*, in menig opzicht exemplarisch voor zijn denken, heet het bijvoorbeeld: 'Zaad van Abram, uitverkoren, / Afgedwaalde, niet verloren, / Kinders der beloftenis!" Bilderdijk verwijst de joden zelfs terug naar hun eigen "heilverbreiders". Voor een commentaar zie de studie van L. Engelfriet, *Bilderdijk en het jodendom. Bilderdijks waardering van het joodse denken in confrontatie met zijn tijd*, Zoetermeer 1995 (bijv. p. 87vv.)

[4] Tenzij anders aangegeven zijn alle bijbelcitaten in deze studie uit de NBG-vertaling, soms met aanpassing van de genitief-vorm.

Deel I

Negatieve theologie: een schets van de problematiek

Dionysius de Areopagiet, Meister Eckhart en Angelus Silesius

Hoe te spreken over datgene, wat velen ervaren als het grote Raadsel van het bestaan? Is er een taal die gelijke tred houdt met die geheimzinnige schaduw, die telkens wegtrekt als het denken er zijn licht op wil laten schijnen?

Deze centrale vraag in het werk van Derrida beheerst ook de negatieve of apofatische theologie. De kwestie van het niet kunnen, maar aan de andere kant toch moeten spreken, vormt zowel hier als daar de inzet: de inzet van teksten die zoeken, tasten, aarzelen, stellen en terugnemen. Toch bestaan er grote verschillen tussen Derrida enerzijds en auteurs van de negatieve theologie anderzijds. *Binnen* het kader van een grote affiniteit hebben deze verschillen Derrida aangezet tot reactie en tot stellingname. Nauwkeurig leest of herleest hij apofatische teksten: van Dionysius de Areopagiet, van Meister Eckhart, van Angelus Silesius. Daarbij laat hij zich leiden door eenzelfde optiek als die, vanwaaruit hij in zijn overige werk de West-Europese wijsgerige traditie belicht.

Om de bijdrage van Derrida aan een hedendaags debat rond negatieve theologie te kunnen situeren en evalueren, moeten eerst de contouren van het probleemveld waarin hij zich begeeft, worden uitgezet. Onderstaande schets is dan ook bedoeld als basis voor een onderzoek naar Derrida's benadering van negatieve theologie. Ze gaat dieper in op de problematiek die wordt blootgelegd door deze theologisch-wijsgerige traditie zelf. Gaandeweg zal blijken, dat 'de' negatieve theologie als cultuurhistorisch fenomeen nauwelijks te isoleren is: niet van haar Grieks-hellenistische wortels, niet van positieve theologie, niet van mystiek enz. Zoals Derrida terecht heeft opgemerkt, is er nooit iemand geweest, die het etiket 'negatieve theologie' voor zijn werk heeft opgeëist om er zijn of haar werk exclusief mee te typeren. (*P* 536) Daarom moet het verschijnsel negatieve theologie ook eerder worden bezien vanuit haar inbedding in een algemener bereik, dat van een bepaald aandachtsveld en een bepaald type vragen. Van dit bereik probeert men haar nogal eens los te koppelen.

Onder de aandachtspunten die de apofatische literatuur tot de hare maakt, dringt een drietal zich met de grootste nadruk op. We zullen het in het vervolg nog uitvoerig verifiëren.

GODSBEELD

Allereerst het godsbeeld. Wie of wat is diegene – zo wordt gevraagd – over wie wij niet kunnen spreken zonder aan de waarheid onrecht te doen? Hoe moet ons denken zich op- of openstellen, als het zich

uiteindelijk geen concrete voorstellingen meer mag maken?

Deze en dergelijke vragen cirkelen rond de diepste overtuiging van een aantal vroeg-christelijke theologen: God is volstrekt anders. Hij ligt niet in het verlengde van de mens. Zijn wezen is geheel onbekend. Weliswaar maakt God zich ook bekend. Hij treedt uit zijn verborgenheid. Maar Hij doet dat zodanig, dat alle tekens van zijn 'openbaarheid' weer terugverwijzen naar zijn ondoorgrondelijke, onkenbare wezen. Zoals de wind nooit zelf zichtbaar is, maar slechts dat wat hij doet, zo komt God enkel aan de dag als Hij *buiten* zichzelf geraakt, als Hij van zichzelf vervreemdt in de wereld die uit Hem voortkomt. Zijn wezen blijft daarbij buiten schot.

De hier aangeduide spanning binnen God kan evenwel niet worden veronachtzaamd: een spanning tussen het principe van zijn manifestatie enerzijds en zijn verborgen wezen anderzijds. Deze spanning weerspiegelt zich in het menselijke spreken respectievelijk het zwijgen over God.

Het feit dat God uittreedt uit zijn verborgenheid, zich manifesteert, maakt het feitelijke apofatische *spreken* mogelijk. Weliswaar hangt dit aaneen van pure ontkenningen, in een mager, schraal betoog. Toch overstijgt de apofase het enkel negatieve. Het is immers slechts de alledaagse, aardse connotatie van de woorden die ontkend wordt, zoals in het vervolg nog uitvoerig zal blijken. Waar het eigenlijk om gaat, is de verhoogde toon die de apofase aan de negatieve uitspraken wil meegeven, de hemelse dimensie waartoe ze worden verheven. Zo ontzegt het ontkennende spreken God bijvoorbeeld de eigenschap 'goedheid', om Hem vervolgens een hogere, on-menselijke 'supergoedheid' toe te kunnen schrijven.[1] Dit alles is mogelijk dankzij de oorspronkelijke onthulling, die wègtrekt uit de peilloze, onnoemelijke diepte van Gods wezen.

De on-noemelijke diepte zelf daarentegen vormt Gods donkere, verholen kant, die zich niet verdraagt met welk spreken ook. Het is een verborgenheid die als het ware de hand op onze mond legt, totaal doet verstommen en tot *zwijgen* brengt. Hier komen ál onze woorden tot stilte, zelfs wanneer ze *ont*-kennen met de bedoeling, aan God iets hogers toe te kennen. Hier is het domein van de 'mystiek'.

Negatieve theologie valt dus niet samen met het zwijgen als zodanig. Integendeel, tot die totale sprakeloosheid, die als enige gepast is

[1] Het woord 'super', vertaling van ὑπὲρ, moet in het vervolg niet zozeer populistisch, als wel latinistisch worden opgevat.

ten aanzien van Gods schuilgaande oergrond, wil ze juist opvoeren. Ze doet dit in een spreken dat weliswaar ontkent, maar daarin tegelijk een hoge toon aanslaat, op hogere wijze bevestigt. God is niet goed of wijs, maar 'super-goed' en 'super-wijs'. Negatieve theologie blijft zo een talige activiteit. Ze is erop gericht, uiteindelijk de taligheid te overwinnen, maar ze gaat ondertussen door een spreken over God te zijn: theo-*logie*.

Hiermee is negatieve theologie tot een superieur spreken geworden; een spreken dat zichzelf met ontkenningen wil zuiveren van zichzelf en aldus streeft naar een eminente, Gode gepaste betekenis.

Nu zou dit superieure spreken-in-ontkenningen ondenkbaar zijn zonder de steen des aanstoots van een traditie. Negatieve theologie dankt haar bestaansrecht aan een theologische traditie, die een zeker *positief*, dogmatisch gehalte bezit. Dionysius de Areopagiet zag dit helderder in dan wie ook en maakte daarom een relevant, grondleggend onderscheid. Met een titel uit zijn *Mystieke theologie* ("welke theologieën katafatisch [positief, bevestigend] en welke apofatisch [negatief] zijn") introduceerde hij niet alleen de termen 'positieve' en 'negatieve theologie', maar hield hij beide van meet af aan samen. Het is alsof Dionysius zich ervan bewust was, dat de ontkenningen een vertrekpunt nodig hebben. Een vertrekpunt dat gezocht moet worden in positieve, inhoudelijke beweringen over God. Deze zijn rijkelijk voorhanden in de christelijke cultuurgeschiedenis en uiteindelijk gebaseerd, niet op wat God *is*, maar op de manier waarop Hij uit zichzelf treedt en dus op zijn zelf*vervreemding* in wereld en geschiedenis.

Dat positieve en negatieve theologie samenhoren, kan men eventueel ook met een andere, veelgeciteerde uitspraak van pseudo-Dionysius in verband brengen. "Ten aanzien van het goddelijke zijn ontkenningen waar, beweringen ontoereikend", zegt hij ergens. Inderdaad, positieve uitspraken gaan niet ver genoeg. Maar: men kan er niet buiten. De weg naar God begint in de taal en de traditie. Niet voor niets heeft de hele geloofstraditie (waarin ook de apofaticus staat) haar weerslag gekregen in het positieve, inhoudelijke, desnoods het dogmatische *spreken* van kerk en gelovigen. Dit spreken deelt mee, communiceert en sticht een geloofsgemeenschap. Weliswaar wil het spreken tenslotte tot zwijgen gebracht worden. Maar vóór het zover is, moet het eerst uit-gesproken zijn. Alleen de positiviteit van de taal kan het vertrekpunt van onze weg naar God vormen.

Pas in tweede instantie kunnen we een stap terugdoen: uit het element van wat God *doet*, in het element van wat Hij *is*. Deze stap terug verloopt via een negatieve theologie: een voortgaande ontkenning en een geleidelijk afstand-doen van al het aardse, talige, en daarmee *op een bepaalde manier* van de christelijke traditie (voorzover die namelijk nog hangt aan positieve uitspraken over God). Nooit vinden we *zonder meer* (buiten-talige) aansluiting bij het goddelijke: de wens daartoe wortelt enkel in het kader van de overlevering. Hij komt op uit het aardse, waaraan we met lijf en leden verbonden zijn. Negatieve theologie als weg naar God is altijd gehuwd met een positieve leer die zij wil relativeren en nuanceren, maar waar zij toch niet buiten kan. "Het apofatisme", zegt G. Vallin in zijn artikel over negatieve theologie, "doordringt alle elementen van de leer en verleent er een nieuwe betekenis aan, die ze niet in een andere leer-context bezitten. [...] [D]e formele negativiteit van de uitdrukking komt niet alleen niet uit op het Niets, maar op de oneindige volheid van het werkelijke, en ziet ook noodzakelijk een affirmatieve dialectiek naast zich bestaan, waarmee zij zich in een relatie van wederzijdse implicatie bevindt."[2]

Zo kan negatieve theologie nooit als een afzonderlijke activiteit worden opgevat. Dit niet alleen, omdat ze steeds haar vertrekpunt neemt in één of andere vorm van positieve theologie. Maar ook omdat ze meer is dan een aaneengeschakelde reeks ontkenningen. De ontkenningen zetten zich af tegen de positieve beweringen waaraan ze hun uitgangspunt ontlenen; tegelijkertijd zijn ze gericht op een aparte vorm van *be*kenning: een (boven-talige) *super*-bevestiging.[3]

Ook de apofatische super-bevestiging is een wijze van spreken en een talige activiteit. Nu kan men zich afvragen of het apofatisme, ondanks zijn taligheid, niet even goed als een (sprakeloze) *houding* ten overstaan van God begrepen moet worden. Het lijkt er immers op,

2 G. Vallin, 'Essence et formes de la théologie négative', *Revue de métaphysique et de morale* 63 (1958), p.168v.

3 Hochstaffl spreekt over "Bejahung des Gemeinten [...] die alle Aussagemöglichkeiten übersteige." Josef Hochstaffl, *Negative Theologie: ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, p.11 R. Roques heeft het over een "*super-affirmation*", waarin een onbepaalde, categorieën-overstijgende totaliteit wordt vermoed en waarin tegelijk alle beperkende, menselijke bepalingen worden uitgewist; vgl. R. Roques, *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor*, p.143.

dat negatieve theologie zich *in* de taal los wil maken *van* de taal. In dat geval plaatst ons ze tegelijk voor een merkwaardige paradox: die van een taalgebruik dat op weg is, het element van de taal te verlaten zonder dat dit het daar ooit helemaal buiten kan stellen.[4] Dit alles in naam van een wezenlijk naamloze en onnoembare God.

In het vervolg zal steeds de apofatische spanning tussen het spreken en het zwijgen worden nagegaan. Deze paradox berust in een spanning die bij God zelf al aanwezig is en komt tot uitdrukking in de parallel tussen de volgende twee hiërarchische tritsen: (1) Gods verborgen wezen – (2) het goddelijk uitzichzelftreden – (3) de zelfvervreemding in de wereld / (1) sprakeloosheid, houding, 'mystiek' – (2) negatieve theologie – (3) positieve theologie.

Mystiek

Het tweede punt waardoor de negatieve traditie binnen de theologie zich kenmerkt, vloeit als vanzelf uit het eerste voort. Het heeft betrekking op bovengenoemde 'houding' en op 'mystieke ervaring'. Als het zo is, dat negatieve theologie meer is dan een reeks ontkenningen alleen, als zij tevens uitdrukking geeft aan een bepaalde fundamentele houding, hoe moet men die houding dan opvatten? Duidt zij misschien op een specifieke ervaring, die ons op een andere manier in Gods nabijheid brengt dan door middel van talige representaties?

Dat is inderdaad de indruk die apofatische teksten wekken. Als poging om vanuit de taal aan de taal voorbij te komen, moet negatieve theologie wel een band met de ervaring onderhouden. Toegegeven: het is er één die haar gelijke niet kent. Wat de 'mysticus' gewaarwordt, is per definitie met geen pen te beschrijven. Het onttrekt zich ten enen male aan alle ver-taal-baarheid en slecht de barrière die woorden tussen God en mens opwerpen.

[4] Vallin stelt dit probleem aan de orde. In zijn artikel over de negatieve theologie probeert hij het 'wezen' van de negatieve theologie ("une attitude fondamentale à la fois doctrinale et spirituelle") te vrijwaren voor een reductie tot een bepaald taal-type ("n'y voir qu'un simple *langage* ou bien encore un élément dans un ensemble doctrinal auquel il peut paraître surajouté d'un façon plus ou moins arbitraire"). Vallin, *a.w.* 168 En verderop: "La théologie négative en tant que *technique d'expression* nous semble tenir une place d'autant plus réduite que la théologie négative en tant qu'*attitude radicale en face de la transcendance* du Principe manifeste davantage ses implications essentielles." (*A.w.* 182) Zie tenslotte ook J.-L. Marion: "[...] la négativité reste aussi vaine que la positivité. Car elle n'accède pas à ce qu'elle seule pourrait permettre d'entrevoir: un au-delà des deux valeurs de vérité de la prédication catégorique." *l'Idole et la distance*, p.192

Veel commentatoren van de apofatische traditie wijzen op de nauwe relatie tussen negatieve theologie en 'mystiek'. "De negatieve theologie", zegt Vallin, verwijzend naar Dionysius' tekst, "is wezenlijk [...] «mystieke theologie», dat wil zeggen geestelijke ervaring die omvormt en bevrijdt". (*a.w.* 169) V. Lossky, groot kenner van de apofatische tradities van Oosters en Westers christendom, legt dit verband ook:

> Het apofatisme [...] is voor alles een *geestesgezindheid* [disposition d'esprit] die weigert begrippen over God te vormen [...]. Het is een *existentiële houding* die de mens in zijn geheel inzet [*engage*]: er is geen theologie buiten de ervaring: men moet veranderen, een nieuw mens worden. Om God te kennen, moet men tot Hem naderen; men is geen theoloog als men niet *de weg van de vereniging met Hem gaat*. [ik cursiveer, RS] [5]

Preciezer nog, en met meer oog voor het onderscheid, zet tenslotte R. Roques de relatie tussen negatieve theologie en mystiek als volgt uiteen:

> [E]r zijn tussen negatieve theologie en mystieke contemplatie twee wezenlijke verschillen, *die overigens onderling verbonden zijn*. Het eerste is, dat de negatieve theologie een discursieve onderneming van het verstand [*démarche discursive de l'intelligence*] is, terwijl de mystieke contemplatie zich aan gene zijde van het spreken [*discours*] ophoudt; het tweede is, dat er alleen negatieve theologie is onder verwijzing naar een affirmatieve theologie, welks formuleringen zij begrenst en verbetert. De mystieke contemplatie daarentegen verwijst naar geen van deze ondernemingen, [ondernemingen] die zij toch veronderstelt. Ze is zuiver immaterieel inzicht, en de zintuigen en het verstand [...] zijn daarvan uitgesloten. [ik cursiveer, RS]. (*a.w.* 161)[6]

Met andere woorden, negatieve theologie als poging om de taalbar-

5 V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p.36v.

6 Vgl. ook Hochstaffl: "Das Grundmotiv apophatischer Theologie ist dann genauerhin ein voraussetzend-reflektierend-*mystischer* Bezug. [...] Mystische Erfahrung kann dann nicht anders umschrieben werden als im Verweis auf der apophatischen Theologie." (*A.w.* 139) Ook Theill-Wunders ontkenning, dat negatieve theologie iets met mystiek te maken zou hebben, berust in feite op de door Roques gegeven karakteristiek. Vgl. H. Theill-Wunder, *Die archaische Verborgenheit, Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie*, p.9v., m.n. p.11 n.1. En tenslotte D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, p.8v.

rière tussen God en mens op te ruimen, tendeert naar een (onmiddellijke) ervaring. Een ervaring van een gebeuren, waarbij men zonder tusseninstantie, in onmiddellijk contact staat met het grote Raadsel van ons leven, en men dit als het ware direct aanschouwen kan. Of men van deze ervaring verzekerd is of niet: zij wordt op zijn minst nagestreefd. Men bereidt zich er steeds op voor. Sinds Dionysius de Areopagiet is men hier over 'mystiek' gaan spreken.

Als het erom ging te beschrijven wat hun diepste beleving was, spraken mystieke zoekers van een niet onder woorden te brengen samen-zijn, zelfs van een verborgen *eenheid* met God. Alsof God en mens in hun wezen samenvielen. Alsof de mens zich tenslotte slechts mens wist in een bestaansgrond die hij of zij – het mystieke genre telde vele vrouwelijke beoefenaars – als goddelijk beschouwde. Misschien kan mystiek daarom, hoe gebrekkig ook, worden omschreven als een streven van de mens naar het schouwen van God zelf reeds in dit leven, en naar verzinking in of vereniging met zijn goddelijkheid. De mogelijkheid van een onmiddellijke relatie tot God van de mens uit, wordt daarbij in zekere zin voorondersteld.[7]

In het vervolg, wanneer we dieper ingaan op Dionysius de Areopagiet, Meister Eckhart en Angelus Silesius, komen we terug op de verhouding negatieve theologie en mystiek. Dit is een belangrijk punt: het werpt licht op het (verwachte) resultaat na een weg van ontkenningen.

Analogie en metafoor

Een derde probleem waarvoor het apofatisme ons plaatst, is dat van de *analogie* en de *metafoor*: twee benamingen voor manieren om God ter sprake te brengen. Het probleem rond analogie en metafoor speelt

7 A.M. Haas definieert mystiek als volgt: "Mystische Erfahrung ist ein am Mysterium orientiertes, nicht leicht mitteilbares, letztlich unsagbares Erkenntnis- und/oder Liebesgeschehen zwischen Mensch und Gott, das vom Menschen als gnadenhafte, ohne Anstrengung empfangene Einigung mit Gott erfahren wird". A.M. Haas, *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, p.42v. We zouden ook te rade kunnen gaan bij Angelus Silesius, die in het voorwoord bij zijn *Cherubinischer Wandersmann*, prozaïsch, schrijft: "Glu͝ckseelig magstu dich scha͝tzen / wann du dich beyde ſa ssest einnehmen / und *noch bey Leibes Leben* bald wie ein Seraphin von himmlischer Liebe brennest / bald wie ein Cherubin mit unverwandten augen Gott anschawest: denn damit wirstu dein ewiges Leben schon in dieser sterbligkeit / so viel es seyn kan anfangen". 'Erinnerungs Vorrede an den Leser', *Cherubinischer Wandersmann*, p.13 (ik cursiveer, RS) Zie verder V,68 en VI,247.

tegen de achtergrond van de vraag naar de verhouding tussen God en mens, en daarmee samenhangend, naar de aard van het menselijk spreken over God.

Enerzijds – zo bleek en zal nog blijken – schiet dit spreken altijd tekort als het gaat om Gods verborgen kant. Hier ontbreekt immers een gemeenschappelijke maat, die het tot een geldig spreken maakt. Zelfs analoge, vergelijkende uitspraken richten er niets meer uit. Maar anderzijds worden taal en analogie door het apofatisme niet zonder meer uitgevlakt. Over Gods naarbuitentreden kan wel degelijk gesproken worden. De zelfonthulling is het beginsel van alle theologie, negatieve zowel als positieve.

Zoals we nog zullen zien, schuilt het verschil tussen beide alleen in het respectievelijke waarheidsgehalte. "Ten aanzien van het goddelijke zijn ontkenningen waar, beweringen ontoereikend", zegt Dionysius de Areopagiet. Negatieve theologie voldoet dus geheel, positieve theologie maar ten dele. Waarop berust het tekortschieten van de positieve beweringen? Dit heeft te maken met het feit, dat ze zich baseren, of liever, zich beperken, tot een bepaalde *mate* van overeenkomstigheid, tot een analogie. De uitspraken van de positieve, dogmatische traditie zijn analoog en daarom gedeeltelijk geldig. Ze betrekken zich op een waarheid, zonder er in te slagen, die waarheidsgetrouw weer te geven. Wanneer men God 'goed' noemt, past men op Hem een aardse term toe. Die slaat misschien wel niet totaal de plank mis, maar moet bij Hem toch ook een heel andere betekenis hebben. Is Hij niet oorsprong en bron van al het goede? Is Hij niet de goedheid zelf?

Wil men de waarheid recht doen, dan moet men de ontoereikenheid van de beweringen corrigeren. De negatieve theologie biedt deze correctie. Ze ontkent Gods goedheid met het oog op een andere, betere ('super'-)goedheid. In die zin spreekt negatieve theologie de waarheid. Alle positieve theologie, hoe noodzakelijk ze ook is op weg naar God, blijft in gebreke.

Vanouds wordt de analogie, als interpretatie van ons spreken over God, in verband gebracht met de metafoor. Beide zijn nauw aan elkaar verwant. Voorzover men gedurende de Middeleeuwen een scheidslijn trekt, loopt die hoofdzakelijk tussen abstract-intelligibel

(analoog) en concreet-zintuiglijk (metaforisch) spreken.[8] Binnen de hiërarchische Zijnsorde van het overwegende middeleeuwse wereldbeeld, tendeert het analoge spreken (bijvoorbeeld: God is 'goed', 'één', 'waarachtig' enz.) naar een plaats in de hogere regionen van de waarheid. De analogie wordt opgevat als het meest letterlijk en dus het meest geëigend om God ter sprake te brengen. Het metaforische spreken daarentegen, figuurlijk als het is (God is een 'leeuw', een 'held' enz.), krijgt een ondergeschikte, lagere positie toegemeten; Hij 'is' immers geen leeuw enz., Hij is *als* een leeuw.

Thomas van Aquino mag de kwestie van de analogie dan als één van de eersten uitdrukkelijk onder woorden hebben gebracht, toch speelde ze al lang vóór hem. De analogie-problematiek is bijna zo oud als de filosofie zelf. Thomas' uitwerking ervan is immers voornamelijk op Aristoteles gebaseerd. Na Aristoteles heeft ze zeker ook Dionysius de Areopagiet parten gespeeld. Zo suggereert Ph. Secretan, in zijn monografie over de analogie, dat Dionysius heen en weer ging tussen Gods transcendentie enerzijds en de menselijke verwantschap met God (zijn deelhebben aan Gods volmaaktheid) anderzijds.[9]

De thematiek van de analogie is een zeer ingewikkelde. Ze heeft te veel articulaties gekend, om er een volledig beeld van te kunnen schetsen. De bedoeling is hier enkel, te laten zien hoe alle vragen

[8] M.-D. Chenu laat zien, hoe bijvoorbeeld Thomas een onderscheid maakt tussen de *modus symbolicus* van de exegese en de *modus argumentativus* van de theologie. Vgl.: "[...] la méthode dénommée par trois synonymes – *metaphorica, symbolica, parabolica* – couvre le contenu, extrêmement étendu dans l'Écriture, des formes d'expressions *non conceptuelles*" (laatste cursivering van mij, RS). M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, p.43; gecit. n. Ricœur, *La métaphore vive*, p.354v. n.2. Vgl. ook Ricœur zelf: "Mais, s'il est vrai que cet effet de sens [métaphorique dans l'analogie] a son origine dans l'opération prédicative elle-même, c'est au niveau de cette dernière qu'analogie et métaphore se distinguent. L'une repose sur la prédication de termes transcendentaux, l'autre sur la prédication de significations qui apportent avec elles leur contenu matériel." *Ib.*, p.356. En tenslotte D. Loose, 'Metafysiek en meta-taal. Over analoge en metaforische Godsnamen', in: G. de Grunt e.a., *De weerbarstige werkelijkheid. Essays over metafysiek*, pp.71,77, over het (flexibele) onderscheid tussen metafoor en analogie. In de lijn van Ricœur denkt Loose vermoedelijk, wanneer hij zegt: "...de analogie heeft tegenover de metafoor dit surplus dat ze vanuit haar context-gebonden betekenis die als typisch geldt, een verhelderende rol kan spelen in vrijwel alle contexten op een voor die context betekenisrelevante wijze." (*A.w.* 85)

[9] Philibert Secretan, *L'analogie*, p.34

rond negatieve en positieve theologie raken aan de analogische – en daarmee tevens aan de metaforische – problematiek. Deze problematiek komt binnen apofatische tradities in een eigen kader te staan.[10]

***Excurse:* Negatieve theologie rond analogie en metafoor**

De problematiek van de analogie is vanouds als een *talige* gebracht, als één die betrekking heeft op het spreken. Terwijl Aristoteles haar voor het eerst uitwerkte, wordt de analogie-kwestie bij Plato, volgens sommigen zelfs bij Heraclitus en Parmenides, al met zoveel woorden genoemd.

In twee verbanden is er bij Aristoteles sprake van de analogische thematiek. Het eerste is een literair verband: dat van de *Poetica* (1475b 1vv.), het traktaat over 'literatuur', meer in het bijzonder de tragedie-dichtkunst. De analogie wordt hierin genoemd wanneer, op een gegeven moment, het overdrachtelijke, 'metaforische' taalgebruik aan de orde is.

In zijn *Poetica* definieert Aristoteles de metafoor als "de overdracht (op een ding) van een naam van iets anders [ἐπιφορά ὀνόματος ἀλλοτριοῦ]" (1457b). Hij onderscheidt vier typen van metaforisch spreken. Het eerste type behelst een 'overdracht' van het geslacht (γένος, d.i. het algemenere) op de soort (εἶδος, d.i. het bijzondere). Als voorbeeld citeert Aristoteles Odysseus, die zegt: "mijn schip is *tot stilstand gekomen*", in plaats van: het ligt voor anker. Het tweede type is een overdracht van een soort op het geslacht, bijvoorbeeld: "Odysseus heeft *duizenden* schone daden verricht" (in plaats van het algemenere 'vele'). Het derde type is een overdracht van de ene op de andere soort: "zijn leven *afsnijden*" in plaats van het 'wegnemen of -doen'. Het vierde en meest gecompliceerde type nu, is dat van de analogie (κατὰ τὸ ἀνάλογον). Het bekende voorbeeld dat Aristoteles gebruikt, luidt:

[10] Het is vermoedelijk vooral dit bewuste ('mystieke') kader, dat aan de analogie binnen het apofatisme een dimensie toevoegt. Het zal in het vervolg nog blijken, dat er weinig reden is om, wat in de apofatische traditie op een 'attributie-analogie' zal blijken neer te komen, als het *proprium* van deze traditie te beschouwen. Thomas van Aquino nam haar gewoon van Dionysius over (zie onder). En mèt Thomas heeft de attributie-analogie een erkenning verworven, die zich niet zonder meer tot het apofatische denken als geheel uitstrekt. Vooruitlopend op wat komen gaat, citeer ik hier Vallin, die de analogie-opvatting – en daarmee het belang van de analogische thematiek – binnen de negatieve traditie, probeert weer te geven. En is de aldus door hem geschetste opvatting niet eveneens die van Thomas? Vgl.: "L'analogie, tout imprégnée de la négativité métaphysique qui vise à purifier le Principe [lees: het goddelijk wezen, RS] aussi bien que le manifesté [lees: zijn onthulling of naarbuitentreden, RS] de toute trace d'opacité cosmologique, est en même temps «négation», de même que la négation est «analogie». [...] Saisir une analogie entre deux degrés du manifesté, ou entre le manifesté en général et le Principe revient à saisir l'identité essentielle qui relie à la fois tous les degrés entre eux et la totalité des degrés à leur Principe." Vallin, *a.w.* 176.

"wat de kelk is voor Dionysus, is voor Ares de gordel." Op grond van deze vergelijking zou men de kelk de 'gordel' van Dionysus, of de gordel de 'kelk' van Ares kunnen noemen. Een ander voorbeeld: "de ouderdom is de avond van het leven" (wat de avond is voor de dag, dat is de ouderdom voor het leven).

In de context van de *Poetica* is de analogie dus een bepaald type betekenis-overdracht, een soort metafoor. Gebruikmaking van een analogie stelt ons in staat, aldus Aristoteles, om zaken die op zich niets met elkaar te maken hebben, vergelijkbaar te maken, en wel in hun onderlinge relatie. Deze ('poëtische') vorm van analogie (analogie als type van metaforisch taalgebruik) wordt later, in de Middeleeuwen, analogie van de proportionaliteit genoemd. Als zodanig zal ze op één lijn worden gesteld met de metafoor überhaupt.

Het tweede verband waarin de analogie (zij het bij Aristoteles niet woordelijk) opduikt, behelst de 'logica' (*Categorieën*, 1a 1vv., *Metafysica*, 1003a 33vv.; 1060b 31vv.). Hier behandelt Aristoteles het probleem, dat woorden soms (1) maar één, soms (2) meerdere betekenissen zonder enig verband kunnen hebben, soms ook (3) meerdere mèt een verband. In het eerste geval (1) kan in een zin een woord (ὄνομα) zonder *wezenlijke* verandering door een bepaald ander woord worden vervangen. Woorden hebben dan één gemeenschappelijke betekenis (ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτὸς). Aristoteles noemt dergelijke woorden συνώνυμα ('synoniem'). Als voorbeeld geeft hij in zijn *Categorieën* (1a 1vv.) ζῷον ('levend wezen', *animal*), een woord waarin de gemeenschappelijke zin van zowel 'mens' als 'rund' vervat ligt. Tijdens de Middeleeuwen is men deze 'synonymie' gaan aanduiden onder de term univociteit (eenzinnigheid). In het tweede geval (2) heeft een woord meerdere betekenissen die niets met elkaar te maken hebben (vgl. 'bank'). Aristoteles duidde dit verschijnsel als ὁμώνυμα ('homoniem'), in de Middeleeuwen sprak men van equivociteit (meerzinnigheid). Homonymie is nagenoeg altijd taalgebonden. Het voorbeeld dat Aristoteles in de *Categorieën* geeft, is dan ook onvertaalbaar (ζῷον – alweer – kan in het Grieks zowel 'dier' als 'afbeelding, schilderij' betekenen). In het derde geval (3) – Aristoteles gebruikt hier het woord παρώνυμα ('paroniem') – heeft een woord meerdere betekenissen die in een bepaald verband staan. Ze gaan dan alle terug op één eerste betekenis. Het overbekende en veel geciteerde voorbeeld van Aristoteles is het woord 'gezond'. Dit kan zowel worden gezegd van een menselijk lichaam, als van een medicijn, als ook van urine enz. In het eerste geval (het lichaam) is er alleen sprake van iets wat zelf gezond is, in het tweede (het medicijn) van iets wat leidt tot gezondheid en in het derde (de urine) van iets wat een teken van gezondheid is. Ook hier is er sprake van een analogie, in zoverre verschillende zaken een verschillende (afhankelijkheids)relatie tot iets gemeenschappelijks hebben (πρὸς ἕν τι καὶ κοινόν, *Met.* 1061a 11). Later is men over dit derde geval gaan spreken als een analogie van attributie of van proportie.

Gedurende de Middeleeuwen is Aristoteles breeduit becommentarieerd, niet in het laatst door Thomas van Aquino. Die gaf aan de problematiek van de analogie een wending, in een omstandige uitwerking van haar aristotelische grondtrekken. Voorzover dit vóór hem niet al was gebeurd, weekte Thomas de analogische thematiek verder los uit haar logisch-hermeneutische context. Zo kon ze worden toegepast binnen de alomvattende samenhang van het Zijn: het Zijn, waarvan God als dragende grond werd gedacht. Met een goed opgevatte analogie-leer zou eindelijk het eeuwige probleem van het antropomorfisme aangepakt kunnen worden. Tot de oplossing van dit probleem, waartoe nota bene de bijbel zelf aanleiding gaf, had Dionysius de Areopagiet een eerste bijdrage geleverd. Volgens Thomas ging het nu aan, deze bijdrage met behulp van Aristoteles door te trekken.[11]

Dat de namen waarmee wij God noemen, univook zouden zijn, was voor Thomas uitgesloten. Onze taal weerspiegelt menselijke verhoudingen en kan dus nooit met behoud van betekenis op God van toepassing zijn. Dat ze equivook zouden zijn, leek al even onmogelijk. In dat geval zouden we totaal niet meer weten wát we zeggen, wanneer we over God spreken. Daarom neemt Thomas het aristotelische model van de analogie op, een model dat het midden houdt tussen uni- en equivociteit.[12]

Van beide bij Aristoteles voorkomende analogieën (van 'proportionaliteit' enerzijds en van 'proportie' resp. 'attributie' anderzijds; NB deze benamingen dateren van ná Thomas!), verwerpt Thomas de eerste. Deze stelt Thomas grotendeels gelijk aan de puur metaforische zegswijze. God een 'leeuw' noemen (zoals een leeuw krachtig is in zijn optreden, zo is God dat in het zijne), zegt meer over de schepselen dan over God zelf, aldus Thomas. Het is taal die aan onze mensenwereld ontleend is en ze verschaft ons geen kennis van boven (vgl. *S.T.*I, q.13a 6).

Vervolgens kiest hij zelf voor de andere vorm van analogie (die van de 'proportie'), maar niet zonder daarin een onderscheid te hebben aangebracht. Als eerste vorm van de proportie-analogie (later als 'extrinsiek' aangeduid) noemt hij degene die Aristoteles had omschreven. Zij behelst een relatie van vele betekenissen tot één oorsprong ("*multa habent respectum ad aliquid unum*", *S.c.G.* 1,34). Thomas herhaalt het voorbeeld van het begrip 'gezond' dat, hoewel toegepast op lichaam, medicijn en urine, als onderliggende

[11] Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, p.354. Overigens kent de thomistische leer van de analogie verschillende fasen, die, toegegeven, op de ene noemer gebracht kunnen worden van de wens, het 'literaire' (symbolische, metaforische) buiten de deur van de theologische speculatie te houden. Vgl. P. Ricœur, *a.w.* 353

[12] Vgl. "...relinquitur quod ea quæ de Deo et rebus aliis dicuntur, prædicantur neque univoce neque equivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum." *Summa contra gentiles* 1,34; gecit. n. Jüngel, *a.w.* 371 n.42

eenheid (*unum*) 'gezondheid' veronderstelt. Op God kan deze extrinsieke analogie naar proportie niet van toepassing zijn. Ze veronderstelt namelijk een *tertium comparationis*, een aan God en mens *beide* ten grondslag liggende gemeenschappelijkheid: terwijl God nu juist zelf norm van alle predicatie is.

De tweede vorm van de proportie-analogie die Thomas onderscheidt (de 'intrinsieke'), is degene waarvoor hij zelf opteert. Ze behelst een unieke relatie van de ene term tot de andere ("*unum habet proportionem ad alterum*", *ib.*). De predicaten die aan God worden toegeschreven, vinden hun grondslag in God zelf. Hij is de norm voor wat in de predicaten als zodanig wordt gezegd (over God dan wel over een mens). Omdat God oorzaak van alles is, komt Hem dat, wat over Hem gezegd wordt, op de meest oorspronkelijke wijze toe. Te zeggen, dat Hij 'goed' is, of 'leven', houdt in, dat Hij ook de *bron* is waaruit alle goedheid en leven voortkomt.

Het spreken over God vindt dus volgens Thomas plaats op grond van, wat men zou kunnen noemen, een 'intrinsieke attributie- of proportie-analogie'. Al wat wij over God zeggen, is maar mensentaal, slaat echter, op Hem betrokken, als het ware een hogere, zij het onhoorbare toon aan. Ons menselijke spreken heeft dan een on-menselijke betekenis, één die wij zelf niet meer overzien. Degene over Wie wij spreken (de *res significata*, de 'betekende zaak'), be-spreken wij wel correct en eigenlijk, in die zin dat onze woorden daadwerkelijk naar God verwijzen: de aan Hem toegeschreven eigenschappen komen Hem immers meer toe dan de schepselen. Maar de *manier* waarop wij over Hem spreken (*modus significandi*), schiet eindeloos tekort: het is mensentaal en weerspiegelt de menselijke verhoudingen. Thomas verwijst in dit verband naar Dionysius de Areopagiet. Wat bij Dionysius de affirmatieve, positieve weg is, valt volgens Thomas samen met de 'betekende zaak': God; die wordt namelijk uiteindelijk positief bevestigd. Wat bij Dionysius de negatieve weg is, slaat op de 'wijze van betekenen': die schiet tekort en moet dus uiteindelijk worden ontkend.[13] Beide wegen horen tezamen. Ze laten zien, hoe wij met een kromme (antropomorfe) stok toch een rechte (Gode gepaste) slag kunnen slaan.

Met deze schets van de problematiek rond analogie en metafoor in het spreken over God, is (naast de verhouding negatieve theologie en mystiek) een derde aandachtspunt aangegeven voor een nadere blik op enkele auteurs van de negatie. Voor de beantwoording van de vraag naar de aard en de mogelijkheid van het menselijke spreken

[13] Vgl. "Possunt igitur, ut *Dionysius* docet, huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum." *Summa Theologiæ* I, q.13 a 4; gecit. n. Jüngel, *a.w.* 333 n.62

over God, heeft het vertoog rond de analogie een paradigmatisch begrippenkader aangereikt. Met behulp van dit begrippenkader kunnen we de rol van analogie en metafoor bij Dionysius de Areopagiet, Meister Eckhart en Angelus Silesius misschien in een helderder licht stellen.

Deze drie aandachtspunten (het godsbeeld, de mystieke dimensie en de problematiek rond analogie en metafoor) zullen telkens de lezing vormgeven van de auteurs op wie in het vervolg wordt ingegaan: Dionysius de Areopagiet, Meister Eckhart en Angelus Silesius.

Vanwaar de beperking tot juist die drie auteurs? Dit hangt ten eerste samen met het feit dat Derrida het zelf, in zijn bespreking van de negatieve theologie binnen de christelijke traditie, bij deze drie auteurs houdt. In zoverre berust de beperking nog op een zekere toevalligheid. Maar er is nog een reden, een meer inhoudelijke. Met alle moeilijkheid rondom periodisering van dien valt er wat voor te zeggen, dat met Dionysius, Eckhart en Angelus Silesius *begin*, *midden* en *einde* zijn aangegeven van een traditie van negatieve theologie. Dionysius de Areopagiet is degene aan wie wij de expliciete term van de negatieve theologie te danken hebben. In een zelfstandig traktaat (de *Mystieke theologie*) heeft hij ook een negatieve theologie 'beoefend'. Meister Eckhart herneemt vervolgens de Areopagitische leer ten tijde van de hoogscholastieke discussies, zo'n achthonderd jaar later. Angelus Silesius tenslotte is één van de laatsten in wiens teksten de theologische apofase nog een allesbeheersende rol speelt. Na hem verdwijnen de apofatische motieven geruisloos in anders georiënteerde, theologische zowel als wijsgerige denkrichtingen.[14]

Het moge duidelijk zijn, dat het in het onderhavige deel (I) niet kan gaan om een studie van negatieve theologie om zichzelfs wille. Geprobeerd is om vanuit een bepaalde invalshoek (Derrida's benadering van en zijn bijdrage aan het debat omtrent negatieve theologie) en op grond van een min of meer typerende selectie (Dionysius, Eckhart en Silesius), het probleemveld aan te geven waarbinnen de negatieve traditie zich beweegt. In een later stadium (deel III) kan dan worden nagegaan, hoe Derrida zelf zich tot dit probleemveld en de

[14] In zijn studie over de rol van het gebed binnen de mystieke traditie neemt F. Heiler op een bepaald moment "de Areopagiet, Eckhart en Angelus Silesius" gedrieën samen, in een als exemplarisch bedoelde opsomming. F. Heiler, *Das Gebet*, p.286

besproken aandachtspunten verhoudt. De drie aandachtspunten binnen de negatieve traditie spelen namelijk ook bij hem een belangrijke, soms zelfs doorslaggevende rol. Derrida's eigen houding ten opzichte van de vraag naar respectievelijk God, de mogelijkheid van een onmiddellijk schouwen en de analogie, werpt een helder licht op de interpretatie van de apofatische literatuur.

Hoofdstuk 1

Oorsprongen van negatieve theologie

1.1 De oudheid

De wortels van het ontkennende spreken over God liggen al evenzeer in het duister als de onkenbare God zelf. Vele auteurs voeren ze minstens tot Plato terug, en wel tot diens 'rangschikking' van de idee van het Goede aan gene zijde van het Wezen. Op deze rangschikking is een onvoorstelbaar groot gewicht gelegd, en dat niet alleen door latere volgelingen van Plato. In de *Politeia* (509b) spoort Socrates zijn gespreksgenoot Glauco als volgt aan: "Zeg dan nu óók, dat de kenbare dingen niet alleen het gekend-worden overkomt, maar dat ook het Zijn [τὸ εἶναι] en het Wezen [τὴν οὐσίαν] hun door dat [goede] toekomt, aangezien het goede geen Wezen [οὐσίας] is, maar, nog aan gene zijde van het Wezen [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας], [daar] in waardigheid en vermogen boven uitgaat." Context is de speurtocht naar de idee van het Goede, leidraad voor de ideale staat. Wat de zon is voor waarneming, is de idee van het Goede voor kennis, waarheid en het eeuwige wezen van de Ideeën.

Dat de idee van het Goede zich aan gene zijde van het Wezen ophoudt, impliceert nog geen negatieve theologie van deze Idee. Maar het ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ('aan gene zijde van het Wezen') ontwikkelde zich tot een belangrijk motief in het denken van latere, 'neoplatonistische' leerlingen van Plato: een denken overigens dat één van de voornaamste bronnen voor het denken van pseudo-Dionysius vormde. In 9.1 kom ik op de Idee van het Goede terug in verband met Derrida's interpretatie ervan in 'Comment ne pas parler'.

De weg van Plato naar middel- en neoplatonisme loopt niet rechtstreeks. De periode rond het begin van onze jaartelling leverde een veelheid aan stemmen en tradities op: stoïcijnse, neopythagoreïsche, gnostische, hermetische enz. Hiervan is lang niet altijd duidelijk, of ze elkaar wederzijds hebben beïnvloed.

De Stoa volgt een platonistisch spoor, dat haar op sommige punten ver van de oude platoonse leer afbrengt. Stoïcijnen als Zeno, Cleanthes en Chrysippus gaan uit van een oerbeginsel (de Λόγος of God)

dat, als de zon haar schijnsel, zijn goddelijk-'logische' vonken overal heeft rondgestrooid. Zodoende is de akker van de wereld bezaaid met, wat wordt genoemd, 'redelijke kiemen' of 'zaden' (λόγοι σπερματικοὶ, eigenlijk: 'zaadachtige redenen'). De Oerrede, waaruit alles voortkomt en waarheen alles terugkeert, doorgloeit de gehele wereld. De mens is in zijn oergrond één met God. Overigens is het Cleanthes' *Zeushymne* waaruit de apostel Paulus, in zijn rede voor de Areopagus (naar aanleiding van het altaar voor de onbekende God, ἀγνώστῳ θεῷ) citeert: "gelijk ook enige van uw dichters gezegd hebben: «want wij zijn óók van zijn geslacht»".

Rond het begin van de jaartelling betreden neopythagoreeërs eveneens het platoonse pad, maar ook zij gaan verder dan Plato. Zij zoeken een grondslag in een eerste beginsel, het Ene of het Goede genoemd, dat buiten zichzelf treedt en in een eindeloze emanatie de wereld doet voortkomen.

Gnostische en hermetische teksten, geschreven vanaf de eerste eeuw vóór Christus, komen veelal met het motief van de 'onbekende' dan wel de 'onkenbare God' (ἀγνώστος θεὸς, beide vertalingen zijn mogelijk). Er wordt gesproken van de 'onbekende-onkenbare' en 'onuitsprekelijke Vader' voor wie slechts het 'zwijgen' gepast is en die zich bevindt op een 'naamloos terrein'. Uit Hem komt alles voort, in gradueel telkens verschillende emanaties. Her en der treffen we negatieve predicaten aan ten aanzien van God. Paradoxaal genoeg zijn gnostische en hermetische auteurs toch uit op een soort kennis van de onbekende-onkenbare God. Het absoluut negatieve wordt ontsloten in een ervaarbare transcendentie, dat is: de 'kennis' of beter, '*kennisse* van God' (γνῶσις τοῦ θεοῦ).[1]

Als nu middelplatonistische auteurs als Numenius, Celsus en Albinus (tweede eeuw na Chr.) lijnen trekken vanuit platoonse transcendentie-opvattingen (in de *Politeia*, maar ook in de *Timæus* en de *Parmenides*) naar een meer hiërarchisch gelede voorstelling van de werkelijkheid, dan hameren zij verder op een aambeeld dat ook door stoïcijnse, neopythagoreïsche en hermetisch-gnostische denkers bewerkt is. Of deze of gene stroming nu feitelijk invloed op de verdere ontwikkeling van Plato's leer heeft gehad, is niet afdoende te bepalen. In ieder geval lijkt er in de eeuwen rond het begin van de jaartelling een klimaat geschapen te zijn, waarin uitspraken over de onkenbaar-

[1] Vgl. H.Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, p.150v., naar Hochstaffl, p.63v., en Carabine, *a.w.* 69

heid en de absolute transcendentie van God kunnen gedijen. In dit klimaat ligt het bijna voor de hand dat de weg tot kennis van God door middelplatonisten wordt voorgesteld als bestaand in het *wegnemen* van alle aardse benamingen. Weinig nog scheidt deze weg, zoals bijvoorbeeld Albinus die beschrijft (en later ook door Plotinus zal worden beschreven), van wat sinds pseudo-Dionysius meer uitdrukkelijk een 'mystieke' weg is gaan heten: de weg naar de hereniging met en de onmiddellijke 'relatie' tot God. Net als Plotinus al spoedig daarna, en Dionysius driehonderd jaar later, gebruikt Albinus in verband met het inzicht in Gods wezen het woord ἀφαίρεσις. Letterlijk betekent dit zoiets als 'wegname', namelijk van alle bekende, aardse predicaten. Albinus is daarmee één van de voorbereiders van een ontkennend spreken over God in de (vroeg-)christelijke traditie.

Of het begrip 'wegname' nu letterlijk voorkomt of niet, het drukt een belangrijke karakteristiek van de Griekse denkwereld in het algemeen uit. Minstens vanaf Plato. Dat het wezenlijke te bereiken zou zijn door 'abstractie' van het onmiddellijke, gegevene, getuigt van een bepaalde *houding* tegenover dit onmiddellijke en gegevene enerzijds en van een *intuïtie* aangaande het wezenlijke anderzijds.[2] Niet wat wij zó zien, maar wat daar nog achter ligt is van belang. Om dieper door te dringen, moeten we tijdelijk afzien van onze belevingswereld en van hinderlijke emoties. Een dergelijke abstractie is dan niet alleen een weg tot kennis en inzicht, maar moet ook wel leiden tot het ware geluk. 'Ethiek' en 'wetenschap' kenden bij de Grieken nog een oorspronkelijke verwevenheid.

Tegen de achtergrond van opkomende gnostiek, Stoa en neopythagoreïsme enerzijds en middelplatonistische herbezinning op Plato anderzijds, leefde en werkte de joodse Philo van Alexandrië (± 30 v.Chr. - 45 na Chr.). Hij was tijd- en plaatsgenoot van bekende gnostici als Basilides en Valentinus. Philo probeerde het 'oer-beginsel' (de ἀρχή) uit de Griekse filosofie op één lijn te stellen met de God van de joden. Met dien verstande, dat voor hem God uiteindelijk boven elk menselijk inzicht (νοῦς) verheven was. Op diverse plaatsen in zijn werk speelt Philo met gedachten rond Gods onbegrijpelijkheid en zijn onnoembaarheid. In een commentaar op Gods naamsonthulling – Philo vertaalt *Exodus* 3,14 met "Ik ben: de zijnde" – zegt hij, dat God

[2] Vgl. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p.187.

als de zijnde kennelijk niet benoembaar is: "mijn wezen is: te zijn, niet benoembaar te zijn".[3] Volgens Philo openbaart God alleen zijn bestaan (zijn *dat*), niet zijn wezen (zijn *wat*). Wie Hem echt zoekt, moet tot de conclusie komen, dat God telkens weer aan onze geest ontsnapt. Nu zou waarschijnlijk geen tijd- en geloofsgenoot van Philo het in zijn hoofd gehaald hebben, dit laatste te ontkennen. Van belang zijn de expliciete formuleringen die we soms bij Philo aantreffen en de accenten die hij legt in zijn spreken over God.

Aanzetten tot iets als negatieve theologie, misschien wel de eerste binnen de *christelijke* traditie, treffen we bij Clemens. Even als Philo en vele gnostici was hij werkzaam te Alexandrië. Clemens leefde zo'n hondervijftig jaar na Philo, in de tweede helft van de tweede eeuw na Chr. Net als zijn voorganger benadrukte Clemens het voorbereidende belang van de Griekse filosofie voor de christelijke openbaring. In zijn *Stromata* trad hij in gesprek met de weldenkenden van zijn tijd: christenen, Griekse filosofen, heretische christenen (gnostici). Allereerst is het opvallend, hoe Clemens een parallel trekt tussen, enerzijds, de weg tot de hoogste kennis bij novices in hellenistische mysteriëncultussen en, anderzijds, de weg van de christenen tot God. In beide gevallen is er immers sprake van een geestelijke voorbereiding door reeds ingewijden, en een uiteindelijk schouwen van de hoogste waarheid. Deze hoogste waarheid is niet op rationele wijze te kennen. Men kan er alleen naar verwijzen. Vervolgens zegt Clemens, dat het hoogste wat het menselijk inzicht (de νοῦς) ten aanzien van God kan bereiken, is, dat het slechts kan inzien wat God *niet* is. God gaat alle menselijke kennis en inzicht te boven. Hij is absoluut onbepaalbaar. We zijn, aldus Clemens, op de openbaring in Christus aangewezen.

Als God niet zelf gekend kan worden, als ons inzicht ons alleen Gods *verborgenheid* laat zien, dan blijft elke uitspraak over God tekortschieten. Wel kunnen we in ontkenningen naar Hem verwijzen. Het volgende citaat geeft daar blijk van. Zoals gebruikelijk bij de

[3] Philo, *De mutatione nominum*, 11; gecit. n. Hochstaffl, *a.w.* 34. Volgens H.A. Wolfson zoekt Philo in zijn *ontkennende* spreken over God, aansluiting bij dat van de bijbel (lees: de Tenach) over de ongelijkheid tussen God en mens. Dit in tegenstelling tot Albinus en Plotinus, die in dezen een aristotelisch referentiekader zouden hanteren. Vgl. H.A. Wolfson, 'Negative attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides', in: *Harvard Theological Review* 50 (1957), p.145v. De vraag blijft natuurlijk, in hoeverre middelplatonistische en gnostische motieven niet Philo's leeswijze van de Tenach hebben bepaald.

(middel-)platonisten van zijn tijd, duidt ook Clemens God aan als 'het Ene'. Clemens: "Het [Ene] is geen soort [γένος], noch een genre [διαφορὰ], noch een vorm [εἶδος)] noch iets ondeelbaars [ἄτομον], noch een getal [ἀριθμός] [...]; niemand zou het terecht een geheel [ὅλον] kunnen noemen; [...] want het Ene is ondeelbaar [ἀδιαίρετον], en daarom ook oneindig [ἄπειρον], niet opgevat naar [zijn] ontoegankelijkheid [οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον], maar naar zijn niet onder te verdelen [natuur] en zijn grenzeloosheid [κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρας]."[4] Ontkenningen te over (μήτε...μήτε, οὐ, μὴ)! Clemens wil er niet Gods ontoegankelijkheid, maar zijn onbegrensdheid, misschien zelfs zijn alomtegenwoordigheid mee uitleggen. God is overal, zonder zich tot het aardse domein van de tegenstellingen te laten herleiden (als soort of genre tegenover individuele representant daarvan, als vorm tegenover stof, als iets ondeelbaars tegenover iets deelbaars enz.). Dit soort uitspraken kunnen dus nauwelijks zonder hun (middel-)platonistische (wie weet ook gnostische en stoïcijnse) weerklank beluisterd worden.

Deze weerklank was nog sterker bij Clemens' opvolger te Alexandrië: Origenes. Diens vroegste werk, *De beginselen* (Περὶ ἀρχῶν), is sterk door emanatie-gedachten (d.i. het vanzelf *geleed* voortvloeien van alles uit een oerbeginsel) beïnvloed. Deze klinken bij Origenes door tot in zijn leer van de drieëenheid: Jezus Christus zou, als Gods zoon, ondergeschikt zijn aan de Vader. Origenes' emanatie-leer opende voor hem de deur tot een weg naar God in onthechting van alles. Deze weg zal in de christelijke traditie waarvan Origenes hier het spoor trekt, van reusachtig belang blijken. Zijn invloed was aanvankelijk vooral in de Oosterse kerk groot; later ook in de Westerse. Medeleerling Plotinus, met wie hij werd onderricht door eenzelfde leraar, introduceerde de leer van Zijnshiërarchie en emanatie in het Westen: Plotinus werkte merendeels te Rome.

In zijn vroegste periode bezat het christendom nog niet zijn latere machtsbasis. Vele christelijke auteurs gaven zich dan ook over aan de verdediging van de christelijke leer (tegen het volksgeloof) en aan de uiteenzetting van haar uitgangspunten. Hochstaffl laat zien, dat hierin de nadruk werd gelegd op het *anders-zijn* van de christelijke God. Hiertoe bedienden de vroegchristelijke apologeten en catecheten zich veelvuldig van een ontkennend spreken: God is niet..., on-... enz. Ook – en misschien wel bij uitstek – de gnostici moesten het ontgelden,

[4] *Stromata* V,XII,81,4v., gecit. n. H. Theill-Wunder, *a.w.* 133.

juist omdat zij aanspraak leken te willen maken op een mysterieuze 'kennisse' van de onkenbare God.[5] Vermoedelijk wilden de apologeten één (orthodoxe) lijn trekken, om zo verwarring onder de gelovigen te voorkomen. In feite werden zo veelal negaties tégen negaties uitgespeeld.

Zoals gezegd volgden Plotinus (205-270) en de neoplatonisten (Porfyrius, Iamblichus, Proclus e.a.) één van de sporen die het middelplatonisme getrokken had: dat van de transcendentie en het 'aan-gene-zijde-zijn' van (wat Plotinus meestal aanduidde als) het Ene (τὸ ἕν) of 'dat' (τὸ ἐκεῖνο): het eerste Beginsel. Al wat is, vloeit uit het Ene voort, in een onstuitbaar emanatie-proces (πρόοδος), en alles heeft er deel aan. Alles is ook geroepen tot terugkeer (ἐπιστροφή) naar het Ene. Op verborgen wijze 'is' alles het Ene.

Herhaaldelijk geeft Plotinus toe, dat alle aanduidingen van het Ene (als 'goed' of 'goddelijk', zelfs als 'Ene' of 'dat') tekortschieten. Het Ene ligt namelijk niet aan deze, maar "aan gene zijde", zo zegt hij Plato na.[6] De aanduidingen zijn slechts een manier van spreken om het eerste Beginsel duidelijk te maken (δηλοῦντας; vgl. *Enn.*, II,9,1).

De weg tot dit Beginsel is er één van afstand-doen, van het afleggen (ἀφαίρεσις) van kennis, inzicht en dus ook spreken. Alleen zo bereikt men het Ene. Vgl.: "Het [Ene] is niets van datgene waarvan het het beginsel [ἀρχή] is, zodanig, dat er niets van kan worden beweerd [κατηγορεῖσθαι]: niet [het] Zijn [μὴ ὄντος], niet [het] Wezen [μὴ οὐσίας], niet [het] leven; het is boven dat alles [ὑπὲρ πάντα ταῦτα]. Maar als je het vat [Εἰ... λαμβάνοις] na het Zijn te hebben weggedaan [ἀφελὼν τὸ εἶναι], zul je verwonderd zijn. Want nadat je je er op hebt geworpen [βαλὼν πρὸς] en het hebt bereikt, erin tot rust bent gekomen, dan zie je in [συννόει], beter, in de ontmoeting begrijp je [τῇ προσβολῇ συνείς], terwijl je zijn grootheid tezamen

5 Vgl. Hochstaffl, *a.w.* 82-101. We moeten Hochstaffl zonder meer nageven, dat de vroegchristelijke gnosiskritiek waarschijnlijk geen recht heeft gedaan aan de mystieke kern van het gnostische denken. Het voert te ver, daar hier op in te gaan. Vgl. p.95

6 Vgl.: "...want het [Ene] is aan gene zijde (ἐπέκεινα ἄρα ὄντος). Want dit 'aan gene zijde zijn' zegt niet iets (οὐ τόδε λέγει) – want men stelt niets (οὐ γὰρ τίθησιν) – en het noemt ook geen naam, maar het voert alleen aan, dat het dit niet is (τὸ οὐ τοῦτο)." Plotinus, *Ennéades*, Texte établi et traduit par Émile Bréhier, V,5,6

ziet [συνορῶν] met al wat ná dit [Ene] en door dit [Ene] is."[7]

Het Ene onttrekt zich dus aan elke predicatie of categorisering. Het 'is' anders dan Zijn. Het leent zich niet voor kennis. Het vraagt om een voortdurend afleggen van alle kennis, tot er 'niets' meer over is. Daarom komt de weg naar het Ene neer op stille contemplatie van de eigen goddelijke grond, verborgen in het allerdiepst van de ziel.[8] Deze weg lijkt op de weg die men sedert pseudo-Dionysius 'mystiek' noemt. Het is "een vlucht van hier naar daar".

Zo'n tweehonderd jaar later kreeg Plotinus' leer een hellenistischer inkleuring. Proclus (411-485) probeerde haar namelijk te verbinden met motieven uit mysterie-godsdiensten in het Midden-Oosten van zijn tijd. De emanatie-gedachte werd uitgewerkt in de zin van een hiërarchisch pantheon: een systeem van vele hogere en lagere goden, waarin lagere gradaties door hogere worden voortgebracht, maar alle hun uiteindelijke bron vinden (nog steeds!) in één hoogste Beginsel. Ook bij Proclus treffen we de idee van de terugkeer aan: wanneer de ziel opstijgt naar haar oorsprong, ontvallen haar de woorden. Ze is dan "sprakeloos geworden (ἄφθεγκτος γενομένη), tot een diep stilzwijgen gebracht [σιγήσασα τὴν ἔνδον σιγήν]. Want hoe zou zij tot het onuitsprekelijkste kunnen geraken [συναφθῇ τῷ ἀρρητοτάτῳ], dan alleen na de stemmen in haar tot rust te hebben gebracht [τὰ ἐν αὐτῇ κοιμίσασα φθέγματα]?"[9]

Toen de kerk in de vierde eeuw definitief macht had verworven, kreeg ook het ontkennende en negatieve taalgebruik aangaande God een hechtere basis. De zogenaamde Cappadocische vaders, Basilius de Grote, Gregorius van Nazianze en Gregorius van Nyssa, hebben hieraan zeker bijgedragen, ook al zijn bij hen ontkenning en bevestiging nog niet zo systematisch gescheiden als later bij Dionysius de Areopagiet.

De Cappadocische leraars van de Oosterse kerk zijn in hun denken vermoedelijk beïnvloed door Philo, door Plotinus en ook door Origenes. Gregorius van Nazianze bijvoorbeeld maakte, net als Philo, een

7 Plotinus, *Enn.*III,8,10.

8 Vgl. E. von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, p.75

9 Proclus, *De providentia et fato et eo quod in nobis*, II, 31 (Éd. Budé). Van Proclus hebben verscheidene teksten ons aanvankelijk alleen in middeleeuwse Latijnse vertalingen bereikt. Pas naderhand heeft men het Grieks enigszins kunnen reconstrueren.

onderscheid tussen Gods *bestaan*, dat men uit de schepping kan afleiden, en zijn *wezen*, dat onbegrijpelijk is. Maar als God onbegrijpelijk is, sluit dat voor Gregorius van Nazianze niet uit, dat we Hem zouden kunnen bezingen! Gregorius dicht vervolgens een hymne, waarin het niet-kunnen-spreken en het niet-kunnen-zingen centraal staat. Hij noemt het een "zwijgende hymne", die hij aldus aanheft: "O Gij, aan gene zijde van alle dingen [ὦ πάντων ἐπέκεινα]". Voor het overige is de hymne vol van ontkenningen: 'onzegbaar', 'onbevattelijk', 'onbenoemd', 'ongekend'. Er wordt gesproken over de "sluier" die boven de hemelen ligt. Van God (wiens naam overigens niet wordt genoemd) wordt gezegd: "U, zowel één, als alles, als niemand [καὶ εἷς, καὶ πάντα, καὶ οὐδεὶς]". De mens die God zoekt te kennen, stort in een afgrond zonder bodem. In de lof en in het gebed kan de mens volgens Gregorius die val breken.[10]

Bij Gregorius van Nyssa krijgt de onuitsprekelijkheid van God een nog 'mystiekere' ondertoon: het Hooglied, waarin de liefde en het verlangen tussen bruid en bruidegom wordt bezongen, betrekt hij op de mens en zijn God (wat vóór hem overigens ook Origenes had gedaan!). Net als Philo en Gregorius van Nazianze onderscheidt Gregorius van Nyssa Gods (onkenbare en onzegbare) *wezen*, van Gods *bestaan* (dat wij uit de schepping af kunnen leiden). Opnieuw is er sprake van negatieve bepalingen. Maar deze vormen geen reden tot berusting; ze zet de ziel er juist toe aan, Hem des te vuriger te zoeken, zichzelf te overschrijden en zich uit te strekken (ἐπεκτείνεσθαι) naar God! Gregorius spreekt zelfs van 'extase'. De weg naar God bestaat in het afleggen van al het uitwendige en in een inkeer in het binnenste. Hier treft de mens God. Niet omdat het binnenste zelf goddelijk is; het wórdt goddelijk, juist wanneer het God zoekt en al het niet-goddelijke aflegt.[11]

[10] In: J.P. Migne, *Patrologia Græca* 36, 53C, gecit. n. Hochstaffl, *a.w.* 108, en Theill-Wunder, *a.w.* 141v.

[11] Vgl. Von Ivánka, *a.w.* 165

1.2 De bijbel

Staat de hier geschetste traditie in een continue lijn met die van oude en nieuwe testament? Het was minstens de pretentie van joods-christelijke auteurs als Philo, Clemens, de Cappadociërs enz. De bijbel zou in de geschiedenis van het ontkennende spreken over de oorsprong, beslissend tussenbeide gekomen zijn. De onbekende God uit "de tijden der onwetendheid", daarvan was men overtuigd, moest niet anders begrepen worden dan als "de God die de wereld gemaakt heeft en al wat daarin is, een Heer van hemel en aarde" (*Handelingen* 17,30.24). Het Ene van de platonisten, verheven boven het Zijn, de onbekende-onkenbare God van de gnostici, de Logos van de stoïcijnen... het bleek nu de God van Abraham, Izaäk en Jakob te zijn, zo veronderstelde men. Zonder het zelf te weten had Plato het evangelie voorbereid.

Vanaf Clemens en de Cappadociërs ontleenden christelijke apofatici gedachten over de oorsprong aan hun tijd, en pasten die toe op de God van de christelijke traditie. Ze lazen in de schriften eenzelfde boodschap: God is onkenbaar, Hij is radicaal anders, Hij onttrekt zich aan elk menselijk voorstellingsvermogen.

Zo gaven vroegchristelijke auteurs richting aan een specifieke leeswijze van de bijbel überhaupt, een leeswijze die tot ver na de Middeleeuwen van grote invloed was. Hierbij voegt zich het belang dat 'de traditie' sowieso al had voor de uitleg van de bijbel, en wel in toenemende mate. 'De traditie' wil zeggen: met name zoals ze werd opgevat door het kerkelijk gezag. De leer van pseudo-Dionysius bijvoorbeeld was door het Lateraanse concilie, zevenhonderd jaar later, op een bepaalde manier gerecipieerd en als zodanig in de canon opgenomen. Overigens probeerden in de late Middeleeuwen mensen als Wycliff, Hus, Luther e.a. zoveel mogelijk de bijbel zelf voor het voetlicht te krijgen, tegen de heersende bevoorrechting van de traditie in.

Terwijl het hellenistische gedachtengoed op de lezing van de bijbel en op de interpretatie van de christelijke leer zo'n verstrekkende invloed had, is het vreemd dat apofatische motieven als die van een volstrekte alteriteit en een absolute onkenbaarheid in de bijbel zelf niet *primair* in het oog vallen. Het lijkt in ieder geval – en dat is het minste wat we kunnen zeggen – alsof hellenistische tradities een expliciet interpretatiekader aan vroegchristelijke theologen hebben

verschaft. Vertrekkend vanuit dit kader troffen zij overal teksten die, op het eerste gezicht, leken te pleiten voor de gedachte van een boventalige en onuitsprekelijke God.

Nu zou men hun 'spreken' tot een ideële kern kunnen herleiden en deze vervolgens in oude en nieuwe testament terugzoeken. Dit doet *J. Hochstaffl*, in zijn uitvoerige studie over negatieve theologie uit 1976: *Negative Theologie: ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*.

In het oude testament legt Hochstaffl de nadruk op de eerste vier van de tien geboden uit *Exodus* 20. Het zijn de geboden, zegt hij, die expliciet op onze houding ten overstaan van God betrekking hebben. Het eerste gebod: gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben, houdt een ontkenning in aan het adres van alle door mensen geponeerde godheden. Het tweede gebod: gij zult u geen gesneden beeld maken, verwijst naar Gods anders-zijn. Het derde: gij zult mijn naam niet ijdel gebruiken, duidt op zijn onbeschikbaarheid en zijn heiligheid. Het vierde: gedenk de sabbatdag, verwijst naar de God die schepper en bevrijder is (vgl. de motivering van het gebod in *Exodus* resp. *Deuteronomeum) en* die niet samenvalt met één van de natuurgoden.

In het nieuwe testament is het volgens Hochstaffl Paulus, die in zijn brieven de 'wijsheid' van de wereld (joden, Grieken) stelt tegenover de 'dwaasheid' van de gekruisigde Christus; het wereldse wordt daarmee door Paulus ontkend, Christus daarentegen bevestigd. Op een dergelijke wijze wil Hochstaffl de uitspraak in de synoptische evangeliën lezen, volgens welke Gods wijsheid "voor wijzen en verstandigen verborgen" is. De rede van Paulus voor de Areopagus tenslotte zou een negatie verwoorden door de toehoorders tot bekering op te roepen, aldus Hochstaffl.[12]

Nu hoeft een *mogelijke* verwantschap tussen bijbel en hellenistische apofase door ons nog niet te worden uitgesloten. Maar het is de vraag, of Hochstaffl wel recht doet aan de 'apofatici' enerzijds en aan door hem geïsoleerde bijbelse motieven anderzijds, wanneer hij tussen beide een soort geestverwantschap construeert. Vooral met betrekking tot het nieuwe testament doet de geschetste verwantschap wel erg mager aan.

[12] Vgl. Hochstaffl, *a.w.* 16-23; 35-49

H. Urs von Balthasar bestrijdt Hochstaffls constructie. Zijn stelling luidt, "dat er in de bijbel überhaupt geen sprake is van negatieve theologie, dat negatieve theologie in strikte zin in de christelijke traditie pas opduikt in de confrontatie van christelijke denkers met niet-christelijke godsdienstige filosofie."[13] Let wel: deze stelling sluit het historisch bestaansrecht van zoiets als negatieve theologie niet uit. Ze dingt alleen af op haar oorspronkelijkheid. Op de vraag, waarom negatieve theologie in de bijbel geen plaats heeft, antwoordt Urs von Balthasar, dat de bijbel "primair spreken van God (*Rede Gottes*) vanuit zichzelf is. Het gewicht (*Wucht*) van zijn uniekheid, majesteit en onbeschikbaarheid bewijst God in zijn woord voldoende, om geen andere ontkenningen nodig te hebben dan die van de andere goden, die zichzelf door zijn uniekheid vernietigen." (p.20)

In een latere bijdrage werkt Urs von Balthasar zijn beoordeling van de negatieve theologie verder uit. Hij schrijft, dat de "primaire plaats van de negatieve (filosofische) theologie het zoeken van de mens naar God buiten de bijbel is [...]. Deze primaire negatieve theologie vormt het sterkste bastion tegen het christendom." De wereld van de bijbel brengt vervolgens verandering in het menselijk speuren. Ten eerste, zegt Urs von Balthasar, blijkt de gezochte geen onpersoonlijke, maar juist een persoonlijke God te zijn, één die de mens aan-spreekt. Ten tweede – en hierin krijgt negatieve theologie bij hem een andere zin: de mens die ontdekt heeft dat God persoon is, blijft een Godzoeker. Nooit beschikt de mens over God. Nooit is hij met Hem klaar. Wel vindt de zoektocht plaats op hernieuwde, intensievere wijze. Het zoeken in de bijbel vindt namelijk altijd plaats binnen de ruimte van het verbond tussen God en mens, dat is: van het altijd al gevonden-zijn van de laatste.[14]

Dan voegt Urs von Balthasar een belangrijk verschil met de buitenbijbelse negatieve traditie toe (die van het boeddhisme, die van de gnostiek of die van het neoplatonisme). Terwijl in de buitenbijbelse traditie het zwijgen uiteindelijk verheven is boven het spreken, is in de bijbelse openbaringsgodsdienst het zwijgen *in het spreken zelf* gelegd. Het niet-bijbelse 'on-woord' (*Unwort*, het zwijgen) staat tegenover het bijbelse 'opper-woord' (*Überwort*), dat is het spreken van God zelf in zijn Zoon, Jezus Christus. Dit spreken van God, dat

[13] H. Urs von Balthasar, 'Bibel und negative Theologie', in: W. Strolz (Hrsg.), *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, p.13.

[14] Id., *Theologik* Bd.II, *Wahrheit Gottes*, p.88

de daad bij het woord voegt, daad-woord is, is tegelijk een zwijgen, aldus Urs von Balthasar: het is ondoorgrondelijk, niet na te denken. In dit alles sluit Urs von Balthasar nauw aan bij Karl Barth, zoals we hierna zullen zien.

Vervolgens komt hij (anders dan Barth, die tegenover mystiek en negatieve theologie een afwijzende houding aanneemt) tot een herinterpretatie van de christelijke negatieve traditie. Wanneer deze de thematiek van de 'wegname' van al het aardse, Zijnsmatige enz. overneemt – zo stelt Urs von Balthasar – doet ze dat om zich op één lijn met Gods zwijgende woord, met Christus' 'ontlediging' (*kenosis*) te stellen. Ze doet dat om, net als Christus, af te kunnen zien van zichzelf. De 'wegname' staat in het teken van een beaming van Gods opper-woord, van zijn ondoorgrondelijke, zwijgende spreken tot de mens in zijn Zoon. Het is een antwoord dat bestaat in over-gave. "Hier wordt «negatieve theologie» tenslotte de plaats van de volkomen ontmoeting, [...] in de verandering van het hele schepsel in een «ecce ancilla» voor het hem vervullende mysterie van de onbevattelijke liefde van de naar buiten tredende God." (p.113)

We zullen in het vervolg nog ontdekken, dat deze herinterpretatie door Urs von Balthasar de negatieve traditie niet noodzakelijk van zichzelf vervreemdt. Door eerder over 'ontmoeting' dan over 'mystieke eenwording' te spreken, ontdoet Urs von Balthasar het apofatisme van een bepaalde gedateerdheid. De vraag is alleen hoe deze ontmoeting inhoudelijk door Urs von Balthasar gekwalificeerd zou worden, en of ze uiteindelijk dezelfde lading bezit als het mystieke spreken over vereniging. In het vervolg (bijv. in 8.1.2, en met name in de slotbeschouwing) zal ik terugkomen op de notie 'ontlediging' (*kenose*) en op de 'ontmoeting' als een mogelijke omkeer daarvan.

K. Barth wijdde een deel van zijn *Kirchliche Dogmatik* aan de menselijke kennis van God. Omstandig motiveert hij daarin zijn stellingname met interpretaties van relevante oud- en nieuwtestamentische motieven.

Volgens Barth valt al wat in de bijbel als kennis van God naar voren komt, feitelijk *samen* met een concrete daad van God. God neemt het initiatief, treedt in relatie met mensen, zonder daarin overigens ooit voorspelbaar te worden. Alle menselijke kennis van God is dus allereerst afhankelijk van God zelf, van wat Hij doet; ten tweede is ze momentaan, zodat ze steeds weer vernieuwd moet worden om zich te kunnen handhaven. Het is niet iets waarover we kunnen be-

schikken.[15] Kennis van God is *geloofs*kennis en geloof moet ons altijd weer geschonken worden, op zijn initiatief.

Zelfs al kennen we God in het geloof, aldus Barth, dan nog blijft de inhoud van onze kennis een geheim (*Geheimnis*). Dat betekent, dat we Hem alleen kennen als Hij zich te kennen *geeft*. God is alleen kenbaar 'in zijn eigen licht', dat wil zeggen door zijn zelfopenbaring (in zijn zoon Jezus Christus). In deze zin moet volgens Barth ook Gods naamsonthulling aan Mozes bij de brandende braambos (*Exodus* 3) begrepen worden (een passage die al door Philo met de menselijke onkunde aangaande God in verband gebracht werd, en die ook door Eckhart in negatief-theologische zin geïnterpreteerd zal worden). Als God, gevraagd naar zijn naam, antwoordt met: "Ik ben die Ik ben", dan zegt Hij daarmee, dat er geen andere objectieve definitie van Hem kan worden gegeven, dan alleen degene die Hij zelf van zichzelf geeft. "Men kan van deze naamsopenbaring zeggen", aldus Barth, "dat ze bestaat in een weigering van een naam, wanneer ze toch niet juist precies in de vorm van deze zo inhoudsrijke weigering, wérkelijk openbaring, mededeling, verlichting was." (p.66)

Deze openbaring van het geheim, de openbaring *als* geheim (iets wat door geen referentiekader genoegzaam kan worden begrepen) staat geheel in het teken van Gods hoogste Woord: zijn zoon Jezus Christus. Deze is geen onthulling van Gods geheim, geen oplossing van het raadsel. Als mens is Hij zelf óók raadsel, zegt Barth. Alleen: *als* raadsel is Hij tevens mededeling, boodschap, opheldering, verlichting, voorzover Hij namelijk, als Gods zoon, in het geloof toegang geeft tot God. Als mens is Jezus raadselachtig en dubbelzinnig als al het andere. Als zoon van God maakt Hij de mensen tot deelgenoot van God in het geloof. (p.61v.)

In dit licht interpreteert Barth bijbelse uitspraken die, zelfstandig genomen, tot een negatieve theologie in neoplatonistische zin zouden kunnen leiden. Zo bijvoorbeeld: "Hoe ondoorgrondelijk [ἀνεξεραύνητα] zijn zijn beschikkingen en hoe onnaspeurlijk [ἀνεξιχνίαστοι] zijn wegen. Want: wie heeft het inzicht van de Heer gekend [τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου;]? Of wie is Hem tot raadsman [σύμβουλος] geweest?" (*Romeinen* 11,33-34); en: "Die alleen onsterfelijkheid heeft en een ontoegankelijk licht bewoont [φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον], die geen van de mensen gezien heeft of zien kan" (*I*

[15] Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, *Die Erkenntnis Gottes*, Zürich, Theologischer Verlag, 1986 (1940), p.24-26

Timotheüs 6,16); of: "Niemand heeft ooit God gezien [ἑώρακεν, *Johannes* 1,18] enz. Het vervolg van deze laatste zin luidt namelijk: "De eniggeboren zoon, die aan de boezem van de vader is, die heeft Hem doen kennen [ἐξηγήσατο]". Om zich te laten kennen, zegt Barth, maakt God gebruik van menselijke middelen (tekens, getuigenissen). Hij ver-taalt zich in onze taal, betreedt het domein van de ambiguïteit, maar geeft daarin, nogmaals: in een *geschonken* geloof, toegang tot zichzelf.[16]

In de theologie van Barth is elke negatieve theologie die uitgaat van een verwantschap tussen God en de menselijke zielegrond, een onderschatting van Gods verborgenheid. Ze strookt daarom volgens Barth niet met een bijbels gedachtengoed, waarin God weliswaar geheim, hoger, onzienlijk is, maar waarin Hij zich toch als zodanig – dat wil zeggen *als* geheim, hoger en onzienlijk – te kennen geeft. (*a.w.* 217) Daarmee lijkt de rol van negatieve theologieën uitgespeeld *voorzover* ze een verborgen eenheid tussen God en mens impliceren. Voorzover echter deze verborgen eenheid (door Eckhart en Angelus Silesius bijvoorbeeld) slechts wordt genoemd om de zekerheid van een fundament *onder* het menselijk bestaan uit te drukken, een fundament waarover de mens niet kan beschikken en dat daarom *strikt* genomen geen met God *gedeeld* bezit genoemd kan worden, staat Barth's lezing van de bijbel toch niet zo ver van de apofatische traditie af als het in eerste instantie lijkt. Beide, zowel Barth als het apofatisme, benadrukken, zij het elk op eigen wijze, in hun lectuur van oude en nieuwe testament tenslotte Gods *verborgenheid*. Wanneer er al een verschil bestaat, dan schuilt dit in het gegeven dat voor Barth het initiatief tot de onthulling geheel bij God ligt, iets wat bij de apofatici discutabel blijft.

[16] *A.w.* 56v. Voor Barths verzet tegen 'mystiek' zie ook *a.w.* 61

Hoofdstuk 2

Drie voorbeelden

2.1 Dionysius de Areopagiet

TER INLEIDING

Eind vijfde, begin zesde eeuw, zo'n honderd jaar na de Cappadocische vaders, trad Dionysius de Areopagiet op, de mysterieuze figuur die zich de naam aanmat van één van de bekeerlingen van Paulus, na diens rede over de onbekende-onkenbare God, voor de Areopagus. De vijfde en de zesde eeuw waren de eeuwen van de kerkelijke discussies over de beide naturen van Christus, met als hoogtepunt het concilie van Chalcedon (452). De twist over de drie personen in God was al tevoren beslecht. Dionysius' werk laat er de sporen nog van zien, ook al is het de auteur erom te doen, alle tijdsgebondenheid uit te wissen.

De vijfde eeuw was verder de eeuw waarin de 'heidense' Proclus Plotinus' systeem hellenistisch-religieus had ingevuld, zonder het daarbij overigens te willen vervangen. Dionysius de Areopagiet (vermoedelijk schrijvend tussen 485 en 532) blijkt vooral aan het werk van Proclus sterk schatplichtig te zijn. Men beweert wel dat hij met de 'heilige Hierotheüs' (iemand die in de *Mystieke theologie* genoemd wordt), Proclus op het oog heeft gehad. Volgens Hochstaffl ontleende pseudo-Dionysius aan hem zelfs het begrip 'apofatische theologie'.[1]

Binnen de christelijke traditie is Dionysius de eerste (voor zover bekend) die spreekt van 'apofatische theologie'. Maar na de schets aan het begin van het voorgaande hoofdstuk (1.1) behoeft het geen betoog, dat hij daarmee een al lang bestaande lijn doortrok. Deze lijn was zowel door Griekse platonisten (stoïcijnen, neopythagoreërs, middel- en neoplatonisten), als door hellenistische gnostici, als ook door joods-christelijke auteurs uitgezet. Alleen zocht Dionysius, mèt de joods-christelijke traditie, de *uiteindelijke* grondslag van de apofatische idee in de bijbel.

Talrijke fragmenten in het werk van pseudo-Dionysius kunnen

[1] Hochstaffl, *a.w.* 122. Hochstaffl verzuimt echter te vermelden, waar Proclus dit precies geschreven zou hebben.

regelrecht in de neoplatonistische literatuur worden teruggevonden. Belangrijke begrippen en gedachten keren weer: de voortgang (πρόοδος) van alles uit en de terugkeer (ἐπιστροφή) van alles naar God, de voortgaande negatie (ἀφαίρεσις), de vereniging met God (ἕνωσις), aan gene zijde (ἐπέκεινα), onkennis resp. onkenbaarheid (ἀγνωσία: dit woord kan beide betekenissen aannemen). Maar er is ook verschil. Terwijl Plotinus alles trapsgewijs uit het Ene ziet emaneren, houdt Dionysius, zonder overigens de hiërarchie los te laten, de schepping hoog: van alles is God direct (en niet indirect) de oorzaak.[2]

Vier boeken zijn er van de Areopagiet overgeleverd: *Goddelijke namen*, *Mystieke theologie*, *De hemelse hiërarchie* en *De kerkelijke hiërarchie*. Daarnaast zijn er nog enkele brieven. In zijn *Mystieke theologie* maakt Dionysius verder gewag van twee nooit achterhaalde teksten: *Theologische schetsen* (een 'dogmatiek') en *De symbolische theologie* (een 'metaforische theologie'). Volgens vele deskundigen hebben deze beide teksten nooit het licht gezien, maar zijn ze gefingeerd om de auteur van extra argumentatie te ontheffen. Binnen het zogenaamde *Corpus Areopagiticum* is vooral de *Mystieke theologie* voor de 'negatieve theologie' van het grootste gewicht. In dit geschrift treffen we niet alleen voor het eerst het geruchtmakende onderscheid aan tussen negatieve ('apofatische') en positieve ('katafatische') theologie; het vormt ook zélf een apofatische theologie: een theologie die ernaar tendeert, zichzelf het zwijgen op te leggen. De *Mystieke theologie* is inderdaad maar een korte tekst, die eindigt in een reeks abstraherende negaties, tenslotte ook in de negatie van de negatie zelf!

Met het werk van pseudo-Dionysius is een onbepaalde, maar al lang vóór hem bestaande traditie op noemer gebracht. Zó heeft deze traditie ingang kunnen vinden binnen het officiële gedachtengoed van de christelijke kerk. Meer nog, aan Dionysius valt de eer te beurt als eerste, min of meer systematisch, positieve van negatieve theologie te hebben afgebakend.[3]

2 Vgl. Von Ivánka zegt over Dionysius' werk: "Der christliche Schöpfungsbegriff hat den neuplatonischen Emanationsbegriff überwunden." (*A.w.* 259); vgl. ook p.282v. en Lossky, 1944, p.29

3 Vgl. V. Lossky, 'La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite', in: *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), p.206. Carabine beklemtoont de synthese die Dionysius zou hebben gevormd tussen de christelij-

(wordt vervolgd...)

Misschien hebben de Dionysische geschriften hun plaats in de patristische canon vooral daaraan te danken, dat ze het ontkennende spreken over God hebben *benoemd*, zo niet in kaart gebracht.

2.1.1 Het godsbeeld

Het befaamde Dionysisch motief van onze 'onkennis' aangaande God treffen we vooral aan in het kleine traktaat *Mystieke theologie* en in de (uitvoeriger) *Goddelijke namen*. Verder in een paragraaf uit *De hemelse hiërarchie* als ook in twee brieven, waarin hij zijn *Mystieke theologie* becommentarieert. De *Hemelse Hiërarchie* en de brieven bevestigen de strekking van beide eerstgenoemde teksten.[4]

De negatieve weg naar God lijkt te worden voorbereid in de *Goddelijke namen*. In tegenstelling tot de *Mystieke theologie* biedt dit werk een overwegend positieve theologie. Onderwerp is hier de abstracte, niet-zintuiglijke namen die we, uitgaande van de bijbel, aan God kunnen geven (de zintuiglijke namen zijn al in de – gefingeerde – *Symbolische theologie* behandeld). Zo 'Goedheid', 'Zijn', 'Leven' enz. Ondertussen komen we al heel wat te weten van de manier waarop Dionysius over God denkt. God zou tegelijk naamloos, 'anoniem' (ἀνώνυμον) zijn, en veelnamig, 'polyniem' (πολυώνυμον) [I,5]. Enerzijds is geen naam op Hem van toepassing, omdat Hij boven al wat met het Zijn te maken heeft, "op superieure wijze verheven" is (ὑπεροχικῶς ἀφῃρημένην). Anderzijds heeft Hij alle namen, omdat Hij, als oorzaak, begin en einde van alles is; alles is in Hem verenigd.

Zo geeft de thematiek van de namen direct al zicht op een fundamentele spanning in God, waarvan in de inleiding op het vorige hoofdstuk (1.1) al sprake was, te weten: die tussen Gods veelnamigheid en zijn naamloosheid, zijn toe- en zijn ontoegankelijkheid. Het is een spanning die uiteindelijk ten grondslag ligt aan het onderscheid tussen het spreken (de 'apofatische' en de 'katafatische theologieën' uit de *Mystieke theologie*) enerzijds en het mystieke zwijgen anderzijds. Laten we deze spanning daarom eens beter bezien.

---

3 (. . . v e r v o l g) ke en de neoplatonistische apofase en de extreme nadruk die hij, in vergelijking tot andere christelijke auteurs, zou hebben gelegd op de negatieve theologie. (*A.w.* 299)

4 Vgl. Lossky, 1939, p.211: *MT*; *GN* I,4-6, VII,1,3, XIII,3; brief I en II; *HH* II,3

Gods toe- en ontoegankelijkheid, zijn zeg- en onzegbaarheid enz., berusten volgens Dionysius in een verschil tussen zijn 'onderscheidingen' (διακρίσεις) en zijn 'ver-enigingen' (ἑνώσεις). De 'ver-enigingen' zijn God-in-zichzelf, in zijn meest innerlijke teruggetrokkenheid, door Dionysius wel aangeduid als: goddelijke rust, vrede, onuitsprekelijkheid... Dionysius omschrijft ze als volgt:

> [D]e verenigingen (zijn) de verborgen en niet-overdrachtelijke [ἀνεκφοιτήτους] super-woonplaatsen [ὑπεριδρύσεις] van de super-onzegbare [ὑπεραρρήτου] en super-onkenbare [ὑπεραγνώστου] Bestendigheid [μονιμότητος]. (II,4)

Met andere woorden: ze zijn, om zo te zeggen, het verborgen slot, het ondoordringbare woud of de ontoegankelijke 'Olympus' waar God zelf zetelt.

Tegenover Gods ontoegankelijke oer-wezen (zijn verenigingen) staan zijn 'onderscheidingen'. Hierop stoelt de openbaring. Dionysius duidt ze aldus aan:

> [D]e onderscheidingen zijn de voortgangen [προόδους] en de onthullingen [ἐκφάνσεις] van de thearchie, die gepast zijn voor het Goede [ἀγαθοπρεπεῖς]. (*ib.*)

'Thearchie'(θεαρχία) staat in deze definitorische omschrijving voor God, preciezer: het oer-goddelijke beginsel nog vóór het buiten zichzelf is getreden. Ze behoort tot het domein van de verenigingen. Met het 'Goede' verwijst Dionysius naar de eerste naam die hij eraan toedenkt, eerder nog dan 'Zijn', 'Leven' of zelfs 'Godheid'.

De onderscheidingen nu roepen een zekere dubbelzinnigheid op. Enerzijds namelijk duidt Dionysius er de verschilligheid *binnen* de goddelijke oer-eenheid of -vereniging mee aan: de verschilligheid in de drieheid van Vader, Zoon en Geest. Zoals eerder vermeld was de vroegchristelijke strijd hierover pas een eeuw vóór Dionysius beslecht (met de formule: "één wezen, drie personen"). Volgens de Areopagiet vallen deze verschillen tenslotte *binnen* het 'ruimere' kader van de onzegbare vereniging en substantie (ἕνωσιν τε καὶ ὕπαρξιν, II,5). God, aldus Dionysius, is niet 'meteen' al onderscheid, niet 'meteen' al drie. Het verschil bestaat *binnen* een samenvoegende, maar onzegbare, super-wezenlijke enz. eenheid.

Maar – en nu komt het dubbelzinnige – met de onderscheidingen binnen de goddelijke oer-eenheid verwijst Dionysius niet alleen naar

de drieëenheid. Hij duidt er, anderzijds, óók mee op iets anders, te weten: de in God preëxistente oer-vormen van al wat is, de goddelijke 'vermogens' of 'beschikkingen' (δυνάμεις) waaraan de schepping deelheeft en waartoe zij in de één of andere relatie staat.

Hier komt ook de thematiek van de namen voor God naar voren. Want, zo zegt Dionysius, als wij Hem bijvoorbeeld (positief, katafatisch) 'God' of 'Leven' of 'Wezen' noemen, dan bedoelen wij daar niet mee, dat Hij dat werkelijk ís. Wij bedoelen dan, dat Hij zich tot ons wendt om ons te ver-goddelijken, om ons levend of wezenlijk te máken [II,7]. Wanneer wij Hem 'Goede' noemen (zijn eerste naam), dan duiden wij daarmee zijn meest vèrstrekkende toewending aan; als de Algoede bereikt Hij immers zelfs de allerlaagste regionen van de 'werkelijkheid': het niet (eens) meer zijnde (d.i. het kwaad) [V,1-2]. Nooit echter mogen wij van Dionysius God zèlf 'Goede', 'Leven' of 'Zijn' noemen, netzomin als het licht zelf 'licht' is. God geeft het alles. Met de 'oer-vormen' of 'beschikkingen' is Hij de oorsprong en de bron. Maar nimmer mag Hij met zijn voortbrengselen verward worden. Als oorsprong nu, als bron, is Hij tenslotte ook het doel, waarop alles is gericht en waarin alles uiteindelijk zal opgaan.

Deze dubbelzinnigheid (de onderscheidingen binnen het goddelijk oer-beginsel als 'drieheid' enerzijds, en als 'vermogens' of 'beschikkingen' anderzijds) lijkt niet goed op te lossen. Beide betekenissen worden vlak na elkaar genoemd, in één en dezelfde paragraaf (II,5). Volgens B. Schomakers heeft Dionysius geprobeerd, met behulp van het neoplatonistische begrippenkader dat hem eigen was, de vroeg-christelijke drieëenheidsgedachte te verduidelijken. De Vader is dan de bron van alles, ook van de drieheid. De Zoon is de voortgang of de voortkomst. De Geest is de terugkeer tot God.[5] Laten we aannemen, dat Schomakers hierin gelijk heeft. Van de drieheid zoals die uit de

[5] Vgl. B. Schomakers, *Pseudo-Dionysius de Areopagiet, «Over mystieke theologie»; vertaling en essay*, p.88v., 175. Schomakers keert mijns inziens alleen de rol van Zoon en Geest om (de Zoon is in de traditie de 'voortgang' of de openbaring, terwijl de Geest voor de 'terugkeer' staat; en niet omgekeerd, zoals Schomakers suggereert). Ook O. Semmelroth constateert, dat Dionysius het verband tussen de drieëenheid en de scheppingshiërarchie in het vage laat. Hij leidt hier echter uit af (anders dan Schomakers, die er zelfs de spits van Dionysius' mystieke onderneming in ziet!), dat Dionysius in de drieheidsgedachte een bedreiging voorvoelde ten aanzien van zijn eigen leer van de goddelijke eenheid. O. Semmelroth, 'Gottes überwesentliche Einheit, Zur Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita', in: *Scholastik* 25 (1950), p.214: vgl. pp.213-215.

bijbel naar voren treedt, zegt Dionysius namelijk, dat ze een mysterie is (II,7). Dit mysterie gaat in de bijbel nog gehuld in het gewaad van (zintuiglijke) symbolen: 'Vader', 'Zoon' en 'Geest'. De neoplatonistische terminologie, in en door haar abstractie, is dan al minstens een stap verder op weg naar het geheim van de goddelijke onderscheidingen. Dit geheim is uiteindelijk het geheim van de 'werkelijkheid' zelf.

Kort gezegd: 'God' zoals Dionysius Hem voorstelt in zijn *Goddelijke namen*, is allereerst het veelnamige oer-beginsel of de oer-volheid, waarin alles *in principe* ligt vervat. De dingen om ons heen hebben hun meest ideale vorm in 'God'. De aanhalingstekens tonen al, dat deze naam niet heilig is. 'Goedheid' zou dichter in de buurt komen, maar schiet uiteindelijk ook tekort. Het blijven namen die uit de menselijke voorstellingswereld afkomstig zijn. Het antropomorfe erin zouden we eigenlijk moeten ontkennen, ten behoeve van de voor ons nietszeggende, maar voor God gepaste typering 'Super-god-' of 'Super-goedheid'. Dit verklaart de overtreffende trap (ὑπὲρ) die de *Goddelijke namen*, telkens en telkens weer, op alle denkbare goddelijke kwalificaties toepassen.[6]

In de tweede plaats komt God in de *Goddelijke namen* naar voren in zijn *on*benoembaarheid en zijn verborgenheid. Hier falen alle woorden, bevestigende én ontkennende, volledig en wordt het spreken van meet af aan als een Gode wezensvreemd element opgegeven. Het hoort niet bij de wapenrusting van het apofatische geloof. Dionysius probeert deze dimensie nog aan te duiden met de 'metaforen' van de oer-eenheid en -vereniging, van de goddelijke oer-rust en -vrede. Deze schijnbaar positieve bepalingen – eenheid, vrede, rust – zijn in feite *negaties* (want het tegendeel) van alles wat het aardse kenmerkt. Worden ze dan ook nog, áls negatie, in bovenaardse zin opgevat (ὑπὲρ), dan is de informatiedichtheid letterlijk nihil geworden. Desalniettemin schieten de metaforen, zelfs in hun negativiteit, hier tekort. Ten overstaan van de goddelijke verborgenheid kan men alleen maar in het diepste stilzwijgen verzinken.[7] Alleen een niet in woorden te vatten geloof kan nog aan dit onzegbare binden als aan iets wat ver-

6 Vgl. Carabine, *a.w.* 293

7 Voor deze dubbelheid in God, zie J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, p.189

plicht. Inderdaad is het geloof het onwrikbare uitgangspunt van Dionysius. Het vormt de magnetische pool voor zijn neoplatonistisch kompas: onzichtbaar, maar noodzakelijk om niet in het moeras van het niets weg te zinken.

De *Goddelijke namen* was, om met Dionysius's woorden te spreken, een 'katafatische', positieve theologie. In deze tekst begon de auteur met beweringen die zo hoog mogelijk inzetten, bij de naam die 'God' nog het meest betaamde: die van het Goede (principe van drieheid en uitzichzelftreden). Vervolgens daalde hij af naar lagere sferen, waarin 'God' ook Leven, Wijsheid, Inzicht enz. werd genoemd. Wanneer de *Mystieke theologie*, climax van Dionysius's œuvre, daadwerkelijk de weg omhoog in ontkenningen begint, zet de auteur zo laag mogelijk in. Van ontkenningen die waarheden 'als koeien' ten beste geven (de Oorzaak is niet iets zintuiglijks) gaat het naar een hoogte zo ijl, dat zelfs de ontkende abstracties (ze is geen dwaling en geen waarheid) van ademnood naar lucht moeten happen. Het is niet onverschillig wát er ontkend wordt. De eerste ontkenningen zijn meer waar dan de laatste. Maatstaf is de mate van abstractie of wegname van aards- of zijndheid. De Oorzaak (zo noemt Dionysius God in de reeks ontkenningen van de laatste paragraaf) 'is' datgene wat na de verst doorgevoerde abstractie overblijft.

Ook de *Mystieke theologie* spreekt over de 'vereniging' (ἕνωσις) als resultaat van de ultieme wegname. Slechts eenmaal komt dit woord hier voor (tegen zo'n vijftig maal in de *Goddelijke namen*), zij het meteen al in de eerste paragraaf. De context laat echter ruimte voor de verschillende betekenismogelijkheden van het woord die ook de *Goddelijke namen* opwierpen. Timotheüs wordt gesommeerd om, ten behoeve van de mystieke schouwing, alle menselijke vermogens uit te schakelen. Dan vervolgt Dionysius: "Laat je kennisloos oprichten, voor zover mogelijk, tot de vereniging van/met (degene die) boven alle Zijn en kennis (is)" (πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτὸν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν) (I,1). Deze oproep kan op drie manieren worden uitgelegd. In de eerste plaats zo, als moest Timotheüs zich concentreren op de Oorzaak, die zèlf de bedoelde vereniging, beter, de (passieve) *eenheid* áchter alle verschilligheid is (áchter de drieheid, dan wel de goddelijke beschikkingen waardoor zij uit zichzelf treedt). In de tweede plaats, als had hij zich te richten op de Oorzaak die (actief) *ver-enigt*, alles samenhoudt. In de derde plaats, als ging het om een *eenwording met* de

oorzaak, nadat afstand van al het eigene is gedaan.[8]

Het samenspel van betekenissen kan niet verhoeden, dat de vereniging ook hier, in de *Mystieke theologie*, een negatie impliceert. Het gaat om een gebeuren dat zo uniek is, dat zijn uniekheid slechts een bepaling is die al het veroorzaakte ontkent. Deze uniekheid is zelf geen positieve term. Als pure negatie van de veroorzaakte veelheid, ontleent de 'vereniging' haar waarde aan de eminente zin van de ontkenning. Ze is niet alleen maar tegendeel, maar nog boven het tegendeel-zijn verheven. In wezen onttrekt ze zich daarmee aan elke benoembaarheid.

Zo bevestigt de negatieve theologie van deze tekst het motief dat de positieve theologie van de *Goddelijke namen* al had aangereikt. Dit motief behelst een 'Godsbeeld' dat alle, maar dan ook alle beelden, bepalingen en begrippen loslaat wanneer de onkenbare oer-goddelijkheid in het geding is. De overgebleven aanduiding 'vereniging', de laatst mogelijke ontkenning van de aardse dimensies, blijft als negatie-op-verhoogde-toon een niets-(concreets, bevattelijks)zeggende term. Maar datgene wát zij probeert aan te duiden, ontglipt ook nog aan deze ontkenning.

2.1.2 Mystiek

Eén weg voert naar beneden: ván een aanname van God náár een steeds uitputtender, maar al minder adekwate, beschrijving. Het is de weg van de *Goddelijke namen*. De andere weg voert omhoog, naar God toe. Het is die van de *Mystieke theologie*. Dit raadselachtige geschrift hield vrome zoekers generaties lang bezig, in een bemoeienis die 'mystiek' tot een onbeheersbaar veelzijdig genre heeft gemaakt. Deze veelzijdigheid heeft tot allerhande begripsverwarring aanleiding gegeven: sommigen noemden mystiek wat anderen juist met rationaliteit wilden verbinden. Maar misschien kan de in de inleiding tot deel I gegeven definitie ons voor het vervolg enig houvast bieden. Mystiek werd daar omschreven als een streven van de mens naar het schouwen van God zelf en naar het verzinken in zijn

[8] Over de doelbewuste dubbelzinnigheid in het gebruik van de term ἕνωσις bij pseudo-Dionysius, zie J. Vanneste, *a.w.*, hst.4 'Union à Dieu et extase'. Vanneste gelooft niet, dat Dionysius met de term een werkelijke ervaring van samensmelting met God op het oog heeft.

goddelijkheid. Een bepaalde onmiddellijke 'relatie' tot God zou hierbij dan in het geding zijn.

Ten aanzien van Dionysius dringt zich nu de vraag op, of de weg van de ontkenningen zoals door hem beschreven leidt tot een werkelijk, onmiddellijk schouwen van God (het beginsel, de oorzaak enz.)? In dit geval zou negatieve theologie met recht een veel-belovende, 'mystieke' aangelegenheid zijn.

Alvorens we in kunnen gaan op de overwegende tendens van de Dionysius-commentaren is het noodzakelijk eerst stil te staan bij de inhoud van de *Mystieke theologie*. Dit is een traktaat, waarvan nu net de geringe omvang veelbetekenend is. Als gids op de weg van ontkenningen is het er immers op gericht er zo spoedig mogelijk het zwijgen toe te doen. Het is erop gericht zinnelijk en bovenzinnelijk oog te sluiten, daar het juist de onzienlijke beoogt.

De *Mystieke theologie* bestaat uit vijf korte hoofdstukken. De titels ervan zijn misschien later toegevoegd. Het eerste hoofdstuk ('wat de goddelijke duisternis is') begint met een gebed tot de 'super-wezenlijke' drieheid, om te mogen worden gebracht tot het hoogtepunt van de mystieke Schriftwoorden. Dit gebed moet een aangesprokene, Timotheüs, inwijden in de weg omhoog. Deze weg bestaat in het afstand doen van alle kennis. Zij loopt precies omgekeerd aan die van de beweringen over God. Als voorbeeld noemt Dionysius Mozes. Ook Mozes is de weg omhoog gegaan, voor hij op de berg inging tot de duistere wolk, tot de plek (τόπον) waar God verblijf hield.

Het tweede hoofdstuk is getiteld: 'hoe men zich moet verenigen met en liederen aanheffen voor de Oorzaak van alles, die [zelf] boven alles [staat]'. Het is aanmerkelijk korter. De aangereikte 'methode' is die van de wegname of de abstraherende negatie.

Eerst het derde hoofdstuk draagt het opschrift: 'welke de katafatische en welke de apofatische theologieën zijn'. Het somt de tot dan toe door Dionysius geschreven teksten op en deelt ze in. Eerstgenoemde hebben veel woorden nodig, de laatste slechts weinige. Van de apofatische theologieën geeft de Areopagiet geen voorbeelden (de onderhavige *Mystieke theologie* vervult immers zelf deze rol!).

De beide laatste hoofdstukken zijn kort. Het vierde leert, dat de (in eminente zin op te vatten) oorzaak van al het waarneembare zelf niet waarneembaar is. Het vijfde, dat de (eminente) oorzaak van het inzichtelijke zelf niet inzichtelijk is. In deze laatste hoofdstukken treffen we iets aan als een negatieve *weg*: een reeks van elkaar opvolgende ontkenningen.

Enkele interpretaties vatten Dionysius' *Mystieke theologie* op als een geschrift dat halt houdt bij een besef van uiteindelijke onwetendheid: degene die ik met mijn woorden niet kan bereiken is in zichzelf onkenbaar en ontoegankelijk. Wat wij van Hem weten, heeft slechts betrekking op zijn handelingen naar buiten toe, op zijn 'voortgangen'. Voor zover er sprake is van vereniging en schouw blijft dit beperkt tot het goddelijk voorgeborchte, de plek waar God uit zichzelf treedt. Lossky bijvoorbeeld schrijft:

> In het verslag van de «extase» van Mozes, een extase die, zoals we hebben gezien, voor Dionysius een voorbeeld van negatieve kennis is, is het van belang erop te letten dat, na reeds «de top van zijn beklimming» te hebben bereikt, Mozes niet met God omgaat [*communique*], maar alleen «de plek waar God verblijft» beschouwt. Dat is het hoogtepunt van wat kan worden gekend [...]. De negatieve weg ontdekt niet het Wezen; hij komt uit bij de vereniging met de goddelijke Kwaliteiten [d.i. zijn 'voortgangen' of 'voortbrengselen', RS].[9]

En W. Völker, die een heel boek aan de thematiek van 'contemplatie' en 'extase' wijdde, schrijft, eveneens aansluitend bij Dionysius' voorbeeld Mozes:

> Terwijl hij [d.i. Mozes] het discursieve denken laat varen, verkrijgt hij de kennis, dat God μετὰ τὰ νοητά is. Diens wezen kan hij echter niet doorgronden, hij bereikt slechts de voorhoven, de τόπος, de wolk, waarin de goddelijke majesteit in het verborgene woont. Hier blijft hij stilstaan [*verharrt*] in zwijgen en aanbidding. Deze schijnbaar negatieve kennis is in werkelijkheid een hogere, innerlijke winst. Het is zeker een diep inzicht in Gods onbegrijpelijkheid, maar de wolk is op de één of andere manier met het licht verbonden, en dus heeft in het afzien [*Verzicht*] ook steeds een zalig hebben plaats.[10]

Met andere woorden: het hoogste punt van de weg naar God, zoals Dionysius ons die schetst, zou gelegen zijn in het enkele inzicht, dat

9 Lossky, 1939, pp. 218,219.

10 W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, p.213. Overigens is de term 'plek' (τόπος) er één die slechts in de *LXX* voorkomt, niet in de Hebreeuwse bijbel. Het Hebreeuwse וירא את אלהי ישראל is weergegeven met καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἱστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ισραηλ. Op de problematiek van de plek bij Derrida, ook in verband met *deze* Dionysische passage (!), kom ik nog uitvoerig terug (zie o.m. 10.2.1).

God zich niet tot ons kenvermogen verhoudt. Van de sluier die hangt over zijn verborgen, afgrondelijke wezen wordt ons nog geen tipje opgelicht, aldus Lossky en Völker. Zouden ze gelijk hebben?

Wanneer de term 'mystiek' in de titel van Dionysius' geschrift een bepaalde meerwaarde heeft, wanneer middeleeuwers, zo verschillend als Bonaventura, Eckhart en Cusanus hierin een weg tot schouwing lazen, dan geeft dat te denken ten aanzien van de boven aangehaalde interpretaties. Het semantisch veld dat, in koinè en Attisch Grieks rond μύω (de ogen sluiten) was gegroeid (μυστήριον, geheimenis; mv. (Eleusinische) mysteriën; μύστης, ingewijde; μυστικός, met de mysteriën verbonden; μυσταγωγός, in de mysteriën inwijdend) enz., kan, zeker in de hellenistische periode, maar misschien ook nog geruime tijd daarna, nauwelijks losgemaakt worden van de diverse mysteriën-religies. Zo kende Griekenland de cultus te Eleusis, Perzië de Mithras-dienst en Egypte talloze gnostische secten. Deze mysteriën-religies waren niet voor het volk in het algemeen, maar voor ingewijden. Men moest zich voorbereiden alvorens toe te kunnen treden en te worden ingewijd in de geheimen. Zoals eerder opgemerkt trok Clemens van Alexandrië al parallellen tussen de (vroeg)christelijke gemeenten en deze mysteriën-cultussen. De christelijke catechisatie is vergelijkbaar met de hellenistische initiatie in de mysteriën.

Het zou niet verbazen, wanneer in de tijd waarin pseudo-Dionysius zijn traktaat situeert (de eerste eeuw na Chr.), maar vermoedelijk nog steeds toen hij daadwerkelijk schreef (de vijfde of zesde eeuw), de term 'mystieke theologie' de mysteriën-taal te binnen riep. De aangesproken Timotheüs lijkt zich tot de auteur te verhouden als de 'myste' tot de 'mystagoog'. Zo waarschuwt Dionysius Timotheüs, dat niemand van de niet-ingewijden (τῶν ἀμυήτων) mag meeluisteren (I,2). Niet-ingewijden blijken diegenen te zijn, die zich teveel aan de zijnden vasthouden; terwijl God juist boven het Zijn uitgaat! Ook in andere opzichten verwijst de taal van de tekst naar de oude mysteriën. De Schriftwoorden worden in de aanhef van de Dionysius' tekst (I,1), 'mystiek' genoemd (τῶν μυστικῶν Λογίων). Deze Schriftwoorden verwijzen naar de 'eenvoudige en afgescheiden en onwrikbare mysteriën van de theologie, verhuld, her en der in de super-lichtse duisternis van het zwijgen van het verborgen mysterie (κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον).

Even verderop tenslotte, nog steeds in de aanhef, spreekt Dionysius over de "mystieke schouwingen" (μυστικὰ θεάματα). Anders gezegd: de overgeleverde heilige teksten (van oude en nieuwe testament) wijzen nog boven zichzelf uit naar een verborgen geheim. En om tot dit verborgen geheim door te mogen dringen bidt Dionysius zijn in te wijden vriend Timotheüs een gebed tot de "super-wezenlijke, super-goddelijke en super-goede drieheid" voor. Al deze reminiscenties aan geijkt taalgebruik plaatsen enkele vraagtekens bij de interpretaties van Lossky en Völker, als zou Dionysius slechts een beperkte mystiek voor de geest hebben gehad, een schouwen van de 'voorhof' en niet van het heilige der heiligen zelf.

Maar dit is niet het enige. Ook de telkens herhaalde notie 'vereniging' wijst aan een reductie van de Dionysische mystiek voorbij: de vereniging die, blijkens de dubbelzinnigheid van de term ἕνωσις, niet alleen een kwalificatie van het goddelijk oer-gebeuren, maar ook één van de menselijke verhouding daartoe kan betekenen.

De eerste maal dat er van vereniging sprake is, laat (zie boven) de zaak nog in het ongewisse. Vgl.: "Laat je kennisloos oprichten, voor zover mogelijk, tot de vereniging van/met (degene die) boven alle Zijn en kennis (is)" (πρὸς τὴν ἕνωσιν [...] τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν) (I,1).

Maar de tweede maal is al eenduidiger. Nog in hetzelfde eerste hoofdstuk, aan het einde ervan, legt Dionysius de bergbeklimming van Mozes mystiek uit. Mozes, zo schrijft de Areopagiet, gaat de "waarlijk mystieke" duisternis van de onkennis in, "geraakt in het volledig ontastbare en onzichtbare, terwijl hij geheel is van Hem die aan gene zijde van alles is (πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα) [...], en zich met de geheel onkenbare, in een werkeloosheid van alle kennis, op de hoogste wijze verenigt (ἑνούμενος), en door niets te kennen, boven inzicht kent." De vereniging lijkt hier neer te komen op het ingaan in de duisternis.

De derde maal dat de term vereniging in de *Mystieke theologie* voorkomt, is in het direct op het Mozes-fragment volgende tweede hoofdstuk. Dit is expliciet getiteld: 'hoe men zich moet verenigen (ἑνοῦσθαι) met en liederen aanheffen voor de Oorzaak van alles, die [zelf] boven alles [staat]'. Het tweede hoofdstuk maakt Mozes' bergbeklimming tot exemplarische metafoor voor hen die tot God op willen gaan. Het opent met een herhaling van het aanvangsgebed om door te dringen tot het geheim. Nergens blijkt zo helder, dat de weg

omhoog, naar God, uitloopt op vereniging én schouw. Beide vallen tenslotte samen, want schouw is slechts mogelijk in vereniging. Vgl.:

> In deze super-lichte duisternis te geraken [Κατὰ τοῦτον [...] γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον [...] γνόφον], daarom bidden wij, en door zichtloosheid en kennisloosheid, te zien en te kennen dat wat boven schouwing en kennis is, juist door niet te zien en niet te kennen [αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι]. Want dit is waarlijk zien en kennen [τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι] [...]. (II)

Dat er hier op een daadwerkelijke vereniging gedoeld wordt, zou men kunnen afleiden uit het feit dat de eminente kwalificaties, normaliter alleen aan God toegedacht, nu ook aan de God-zoeker ten deel vallen. Hij of zij kent de Onkenbare op een manier, die met (aardse) kennis niet meer van doen heeft, maar die daar juist de maatstaf voor is. Nu pas wordt er werkelijk (ὄντως) gekend. Deze kennis is in feite zelfkennis van God. Het schepsel is hierin 'mystiek' opgenomen.

Lossky en Völker lijken geen plaats te laten voor 'echte' mystieke schouw, nagestreefd dan wel bereikt. Toch vallen er onder de Dionysius-commentaren andere geluiden te beluisteren. Dat van Schomakers bijvoorbeeld. In zijn essay over de *Mystieke theologie* van pseudo-Dionysius, gaat hij uitvoerig in op de Dionysische metafoor van de duistere wolk, op de top van de berg Sinaï. Vgl.:

> Het duister is dan niet de dimensie van de mystieke ervaring, of de inhoud daarvan – zo je daar over zou kunnen spreken –, maar eerder de metaforische markering dat een bepaalde etappe van de mystieke omweg naar de onuitsprekelijke god – de negatief theologische opmars – tot het uiterste is doorgezet en is afgesloten en dat er een misschien zo zuiver mogelijke indicatie van de plaats van de god – als het veroverde innerlijk van de wereld – verworven is, maar die god toch nog op een afstand van ongrijpbaarheid en verbod blijft; *het duister is een voorstelling die erom vraagt zelf overwonnen en gepasseerd te worden* [ik cursiveer, RS].[11]

Vervolgens laat Schomakers zien, dat 'duister' niet als afwezigheid van licht, maar juist als toppunt daarvan gezien moet worden. De Dionysische duisternis is volgens hem de "subjectieve ervaring", de "voorstelling van de oorsprong van alle zijnden" (p.137), die deze

[11] Schomakers, *a.w.* 133

oorsprong (God) beleeft als zelf onzienlijke *gever* van het licht waarin überhaupt gezien kan worden. Maar – en dat is van belang – de duisternis is God zelf niet. Die houdt zich erin schuil, of, zoals de door Dionysius aangehaalde psalmist stelt (I,2): "Hij heeft het duister tot zijn verberging gesteld".[12]

Ingaan in de duisternis, één worden met de Al-ene: dat is tenslotte wat Dionysius aanduidt als 'extase'. In de *Mystieke theologie* komt deze term maar eenmaal voor, in de *Goddelijke namen* vaker. In de extase stapt de God-zoeker met beide benen uit de wereld, uit het licht, *in* het donker. Hierin verlaat de zoeker zichzelf geheel (óp God), *is* hij of zij één en al aandacht. Dionysius noemt de extase in de eerste paragraaf van het eerste hoofdstuk. Na Timotheüs te hebben aangespoord, zich te laten oprichten "tot de vereniging van/met [degene die] boven alle Zijn en kennis [is]", voegt Dionysius in een korte uitleg toe:

> Want in de, van jezelf en van alles zuiver vrije en ongebonden, extase [τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει], zul je tot de super-wezenlijke straal van het goddelijk donker worden opgenomen, nadat je alles hebt weggenomen en je je uit alles hebt bevrijd.

Hoe de 'extase' beleefd zal worden, blijft niet alleen geheim, maar is per se onzegbaar. Misschien is dat ook de reden, dat bijvoorbeeld de grote Dionysius-kenner Roques zwijgt over de inhoud van extase of schouw, zonder overigens de aanwezigheid van iets dergelijks bij Dionysius te ontkennen (te oordelen naar zijn in de inleiding aangehaalde uitspraak, dat mystieke contemplatie een negatieve theologie 'veronderstelt'). Vgl.

> Haar hoogste onderricht [d.i. van de mystieke contemplatie, RS] lijkt wel degelijk veeleer deze «experimentele», geleefde kennis te zijn, transcendent ten opzichte van elk symbolisme en elk spreken [*discours*], en volgens welke God «wezenlijk onkenbaar» is.* * Deze bewering, die de achtergrond zelf is van de *Mystieke theologie*, wordt frequent hernomen door *GN* en brief 1.[13]

[12] Ook Hochstaffl leest in Dionysius' 'mystiek' een verwijzing naar de schouwing (*a.w.* 139). Vgl. ook Ch.-A. Bernard, 'La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite', *Gregorianum* 68 (1987), p.563vv.

[13] Roques, *a.w.* 161

De "«experimentele», geleefde kennis" van de mystieke contemplatie laat zich niet beschrijven. Dionysius deelt ons alleen mee, hoe we haar zouden kunnen bereiken. Hoofdstuk 4 en 5 van de *Mystieke theologie* doen het ons voor: alles moet in ons voorstellingsvermogen van God worden afgeschraapt. Dit is als het ware een opgave voor het denken waarbij de ontkende predicaten zich eindeloos laten uitbreiden. Aan gene zijde van de ontkenningen doet zich dan iets open – Dionysius twijfelt niet aan het succes van de operatie – wat niet meer mededeelbaar is. Vandaar de plotselinge stagnatie van de tekst.

2.1.3 Analogie en metafoor

Het was Aristoteles, niet Plato, die bij uitstek octrooi op 'analogie' en 'metafoor' kon doen gelden. Aristoteles voorvoelde in de analogiekwestie een problematiek, die hij navenant uitwerkte. Maar al had Aristoteles misschien octrooi op deze uitwerking, hij had het niet op de terminologie als zodanig. Die was al min of meer gangbaar, ook in het wijsgerig taalgebruik. Het geeft dus geen pas om, wanneer Dionysius spreekt over 'analogie', dit begrip ogenblikkelijk in een aristotelisch referentie-kader te plaatsen. Dit zou misleidend zijn. Dionysius was immers bij uitstek verwant aan platonistische tradities. Desalniettemin biedt het (veelvuldig) voorkomen in zijn werk van het begrip ἀναλογία een aanknopingspunt en een invalshoek voor onze vraagstelling. Al was het alleen maar omdat Thomas van Aquino, in zijn commentaar op Dionysius, het Griekse woord meestal met *proportio* vertaalt en de Dionysische thematiek daarmee binnen het door hemzelf verder ontwikkelde (aristotelische) probleemveld betrekt.[14]

Terwijl hij het woord analogie vaak gebruikt, laat Dionysius ner-

[14] Vgl. Lossky, 'La notion des analogies chez Denys le pseudo-Aréopagite', in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 5 (1930), p.280 n.3. Zeker, het Dionysische analogie-begrip is nog niet zo omlijnd als in de latere scholastiek. Maar zoals de in Lossky's artikel aangehaalde vindplaatsen laten zien, heeft het toch altijd iets te maken met de *hiërarchie* of *orde* (τάξις, διάταξις) die door God is ingesteld. Aan elk zijnde is hierin een eigen plaats toegedacht, en daarmee een maatstaf waarnaar het zich heeft te richten. Die eigen plaats nu vormt de uitvalsbasis voor analogische vergelijking. Maar – en daarin onderscheidt Dionysius zich, zoals in het verloop van deze paragraaf zal blijken: de analogie staat afgetekend tegen een goddelijke dimensie waarmee men *nooit* in een analogische relatie staat!

gens expliciet de term 'metafoor', als typering van een wijze van spreken over God, vallen. Slechts eenmaal is er sprake van 'metonymieën'. Het metonymie-begrip is ten tijde van Dionysius nog verre van uitgewerkt. Maar ook in het vroeg-christelijke Grieks betekent het al iets als 'naamsverandering' of '-overdracht'. De metonymie nu brengt ons in de nabijheid van de metafoor. Vanuit een ander gezichtspunt namelijk kan de 'metonymische theologie', die door de pseudo-Areopagiet tot inzet van een apart traktaat is gemaakt (de nooit teruggevonden *Symbolische theologie*), '*metaforische* theologie' worden genoemd. Hierover straks.

Dat het probleem van de analogie door Dionysius wordt onderkend, bevestigt Secretan. Vgl.:

> In een context die nog steeds hellenistisch en patristisch, dus vóór-middeleeuws, maar reeds christelijk is, vernieuwt Dionysius de Pseudo-Areopagiet (of Pseudo-Dionysius) de analogie met een precieze vraag: komen de «namen», dat wil zeggen de titels en attributen waaronder wij naar God verwijzen, toe aan Hem die boven elke naam is, die elk menselijk vermogen te kennen en te noemen overstijgt? De vraag is klaarblijkelijk theologisch, maar hij heeft betrekking op de doeltreffendheid [*pertinence*] van de taal en op de mogelijkheid om attributen naar en op God over te dragen, dat wil zeggen kwaliteiten die vervat liggen [*retenues*] in de orde van de wereld.[15]

Zo geformuleerd lijkt de analogie (hier ruim genoeg opgevat om er ook de metafoor onder te kunnen laten vallen) tot het voornaamste probleem van Dionysius te zijn geworden. Dit probleem is als meegegeven met zijn radicale opvattingen omtrent de verborgenheid van God áchter zijn manifestatie. Er is zelfs een passage, die men als een voorafschaduwing van de latere scholastieke analogie-leer zou kunnen beschouwen.[16] De passage staat in het zevende hoofdstuk van de *Goddelijke namen*.

> Is het nu niet waar, wanneer we zeggen, dat wij God niet uit zijn natuur kennen (want dit is onkenbaar, en alle rede en inzicht overtreffend [πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον])? Maar uit de ordening [ἐκ (...) διατάξεως] van alle zijnden, voorzover die uit Hem ontsproten is en be-

[15] Secretan, *a.w.* 32
[16] Vgl. Jüngel, *a.w.* 350v. n.26

> paalde beelden en gelijkenissen bezit van zijn goddelijke voorbeelden [εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων], gaan wij, volgens een weg en een orde [ὁδῷ καὶ τάξει], naar vermogen op tot degene die aan gene zijde van alles is, in de wegname en overtreffing van alles, en in [de beschouwing van] de Oorzaak van alles [ἄνειμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ, καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ]. [...] En in alles is Hij alles, en in niets niets, en uit alles wordt Hij door alles gekend, en uit niets door niets; want ook dat zeggen wij terecht over God: uit alle zijnden wordt Hij bezongen *naar de analogie van alle dingen, waarvan Hij oorzaak is* [κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν ὧν ἐστιν αἴτιος]. De goddelijkste kennis van God is namelijk wederom die, die gekend wordt door onkennis. (*GN* VII,3; ik cursiveer, RS)

Dit fragment zal Thomas van Aquino naderhand aanleiding geven, om drie wegen van Godskennis te onderscheiden: de weg van de oorzakelijkheid of *via causalitatis* (ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ), de weg van de ontkenning: *via negationis* of *remotionis* (ἀφαιρέσει) en de weg van de overtreffing of de *via eminentiae* (ὑπεροχῇ). Deze drie wegen zullen de steunpilaren vormen voor aanzetten tot een eigen 'analogieleer'. Zoals we in de excurse over de analogie hebben gezien, is in de latere scholastiek voor de thomistische leer de aanduiding attributie- of proportie-analogie in zwang geraakt. Overigens betekent Thomas' cruciaal gebleken opvatting van deze Dionysius-passage niet, dat er een brede consensus zou bestaan over de interpretatie van (met name) de regel "in de wegname en overtreffing van alles, en in [de beschouwing van] de Oorzaak van alles". Een drie-wegenleer laat zich hier niet *probleemloos* uit afleiden. In het tiende hoofdstuk zullen we zien (10.2 'excurse'), hoe de hedendaagse Franse filosoof J.-L. Marion een interessant nieuw perspectief biedt voor de uitleg. Marion probeert een ander licht te laten vallen op het woord αἰτία; dit staat volgens hem bij Dionysius niet in de eerste plaats voor 'oorzaak', bijvoorbeeld in aristotelische zin. In de teksten van de Areopagiet duidt het volgens Marion – ik kom er nog op terug – God aan als het Gezochte of als het Gebedene.[17]

[17] Vooruitlopend op hoofdstuk 10 (10.2 excurse) citeer ik hier alvast Marion, omdat hij, vanuit een Dionysische relatie tussen de αἰτία en de αἰτιατά (de 'veroorzaakten', cq. de zoekenden en biddenden), spreekt over de *analogie*, die in deze paragraaf in het geding is: "Mais ici, le rapport entre l'Αἰτία et les αἰτιατά, déjà fort rare dans la pensée grecque, s'investit d'une relation encore plus étrangère à l'essence grecque de la métaphysique (y compris, contrairement peut-être aux

(wordt vervolgd...)

Keren we terug naar Dionysius zelf en naar wat bij hem op een opvatting van analogie zou kunnen duiden. De analogische kennis – of het analogische spreken: Dionysius maakt geen wezenlijk verschil – schijnt bij uitstek thuis te horen binnen de katafatische of positieve theologie.[18] De apofatische theologie laat die kennis los, omdat ze uiteindelijk ontoereikend is. Maar wat betekent analogie bij Dionysius? Bovenstaand citaat geeft ons een handvat.

God, zegt de Areopagiet, "wordt bezongen naar de analogie van de dingen waarvan Hij de oorzaak is". Daaruit kunnen we twee zaken afleiden. Enerzijds, dat de dingen, het veroorzaakte enz., een 'analogie' bezitten. Anderzijds, dat deze analogie kennelijk iets te maken heeft met veroorzaking en veroorzaakt-zijn (lees: de schepping). En hoe kan het ook anders: God is voor Dionysius immers kenbaar, niet "uit zijn natuur", maar alleen in zijn naarbuitentreden, in de hiërarchische "ordening" (ἐκ διατάξεως) die Hij uit zichzelf laat ontspruiten. Met andere woorden – en dit is heel opmerkelijk –: de dingen bezitten geen analogie met God zèlf, met zijn verborgen zelf (ὕπαρξις, 'substantie') of oer-goddelijke vereniging. Ze staan in een analogische relatie tot iets wat de grondslag vormt voor zijn naarbuitentreden. Ons citaat noemt dit iets de '*voorbeelden*' of de '*paradigmata*'.

Maar bestaan deze voorbeelden nu in of buiten God? En heeft de analogie dus betrekking op iets in, of juist op iets buiten Hem? Dit is een cruciaal punt. Dionysius geeft er zelf uitsluitsel over. In een lange, enigszins ingewikkelde zin definieert hij de *voorbeelden* als

> de redenen van de zijnden, die het Wezen voortbrengen en verenigd preëxisteren *in God* [τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καί ἑνιαίως προυφεστῶτας λόγους], welke de theologie 'predestinaties' [προορισμοὺς] noemt, en goddelijke en goede 'wilsbepalingen' [θελήματα], die de zijnden definiëren en voortbrengen [τῶν ὄντων

17 (. . . . v e r v o l g) apparences, au néo-platonisme) – la distance, et donc l'analogie, la prière." J.-L. Marion, 1977, p.206. (NB Het gebed, dat de analogie draagt en ontvangt: verwijst dit niet naar de Barthiaanse *analogia fidei*, richtsnoer voor de zich in het gebed *voltrekkende* kennis van God? Zie ook p.246 n.36 en n.37, waar Marion een uitdrukkelijk verband legt tussen de Dionysische analogie en de ἀναλογία τῆς πίστεως waarover Paulus in *Romeinen* 12,6 spreekt.)

18 Vgl. Lossky, 1930, p.288, Semmelroth, 'Gottes geeinte Vielheit, Zur Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita', in: *Scholastik* 25 (1950) p.389 en Carabine, *a.w.* 289

ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ], waardoor [καθ' οὓς; eig.: waarlangs] de Super-wezenlijke alle zijnden zowel heeft gepredestineerd [προώρισε] als doen uitgaan [παρήγαγεν]. (*GN* V,8; ik cursiveer, RS)

De goddelijke plannen, waarop de analogie betrekking heeft, bevinden zich dus *in* de onkenbare God zelf. Alleen hun bron, hun hoe en waarom, ligt in het verborgene. Het beeld dat de *Goddelijke namen* ter verheldering oproepen, is dat van de zon. Ook de zon bevat immers, zonder zichzelf op te delen, op de één of andere manier de oorzaken van alle dingen al in zich. Zoveel te meer de Oorzaak van niet alleen de zon zelf, maar ook van al wat is!

Als de schepping op de één of andere manier aan God deelheeft, als alle beweringen over God analogisch zijn (zo men wil: volgens een attributie- of proportie-analogie in het verlengde van Thomas[19]), dan moet daarbij een groot voorbehoud gemaakt worden. Deelname en analogie hebben betrekking op zijn 'voortgang' en zijn 'onthulling', en niet op zijn verborgen oer-wezen (ὕπαρξις). Voortgang en onthulling zijn überhaupt het enig denkbare onderwerp van theologisch gesprek, aangezien het oer-wezen zelf zich hieraan ten enen male onttrekt. Toegepast op Gods onkenbare 'substantie' kunnen menselijke woorden alleen maar – om hier een anachronisme te gebruiken – opgaan in de meest absolute *equivociteit*. Gods 'vereniging' is vóórtalig.

Zo moet men volgens Dionysius altijd met twee woorden over God spreken, beter: spreken èn zwijgen. Voorzover de voorbeelden, hoe verenigd ook in God, niet zèlf de bron vormen, is, inderdaad, spreken zilver, zwijgen goud. Maar netzomin als de goddelijke onthulling en de goddelijke verborgenheid kunnen spreken en zwijgen

[19] De Muralt voert deze Dionysische opvatting van de 'analogie' terug op een aristotelische Zijns-metafysica, die haar weerklank bij Dionysius zou vinden juist vanwege diens serieus-nemen van de schepping als zelfstandige, van God onderscheiden werkelijkheid. Dit aristotelisch perspectief bij Dionysius beschrijft "la hiérarchie universelle des êtres telle que permet de la penser premièrement l'analogie de ce qui est dit par rapport à un premier. C'est ainsi que dans des images qui reprennent celles du néo-platonisme, Denys élabore une pensée dans laquelle Saint Thomas d'Aquin se reconnaît parfaitement". Zie ook noot 1: "Les expressions négatives et superlatives qu'utilise Denys sont ainsi autant de pierres d'attente des modes négatif et éminent qu'exige l'attribution à Dieu d'un prédicat analogique." A. de Muralt, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p.150, 151 n.1

gescheiden worden. Deze dynamiek is inherent aan de menselijke verhouding tot de Oorsprong. Zo komt Dionysius tot paradoxale uitspraken als: "Van Hem [d.i. God, RS] is er zowel inzicht [νόησις], als spreken [λόγος], [...] als naam [ὄνομα], [...] maar ook wordt Hij niet ingezien [οὔτε νοεῖται], noch uitgesproken [οὔτε λέγεται], noch genoemd [οὔτε ὀνομάζεται], en is Hij niet één van de zijnden en wordt Hij niet in één van de zijnden gekend." (*GN* VII,3)

Dezelfde dynamiek van spreken en zwijgen speelt ook ten aanzien van de metafoor. Want als de bespreekbaarheid zich beperkt tot Gods zelf-onthulling en de oerbeelden, dan maken metaforen evenmin een kans ten aanzien van de schuilgaande achtergrond daarvan. Wanneer ze al opgeld doen, dan alleen in het domein van Gods uitzichzelftreden en zijn openbaarheid.

Zoals gezegd gebruikt Dionysius het metafoor-begrip nergens letterlijk. Voorzover ik heb kunnen nagaan, is dit zelfs bij geen van de Grieks-schrijvende vroegchristelijke auteurs het geval. In de *Mystieke theologie* echter treffen we wel twee andere termen aan, die ons, zoals gezegd, in de buurt brengen: 'metonymiëen' en 'symbolisch'. Nadat Dionysius de lezers kort langs zijn respectievelijke werk heeft gevoerd, noemt hij de centrale vraag van de '*Symbolische*' *theologie*: "welke zijn de metonymieën [naamsoverzettingen] van het waarneembare op het goddelijke?" (αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνυμίαι, *MT* 3). Wanneer we het latere middeleeuwse onderscheid tussen analogie (abstract-intelligibel) en metafoor (concreet-zintuiglijk) terugplaatsen in Dionysius' tekst, kunnen we voorzichtig stellen dat de *Symbolische theologie*, vanuit een bepaald gezichtspunt tenminste, iets als 'metaforen' tot thema heeft: overdrachtelijk taalgebruik van zintuiglijke op boven-zintuiglijke (goddelijke) zaken.[20] Alle voorbeelden die Dionysius geeft wijzen althans op dergelijke aanduidingen. Zo spreekt hij over de goddelijke

[20] Vergelijk de aristotelische definitie uit de *Poetica*: "een metafoor is de overdracht (op een ding) van een naam van iets anders [ἐπιφορά ὀνόματος ἀλλοτριοῦ]". Tot het terugplaatsen van een middeleeuws onderscheid in Dionysius' tekst bestaat misschien enig recht: de Dionysische (platonistische) gedachte van een (Zijns-)hiërarchie, die zo'n enorme invloed in de Middeleeuwen heeft uitgeoefend, vormt de grondslag en de mogelijkheidsvoorwaarde voor bedoeld onderscheid. Overigens is het niet erg waarschijnlijk, dat pseudo-Dionysius erg vertrouwd was met het aristotelisch gedachtengoed en de aristotelische terminologie; dit was ook Thomas van Aquino al opgevallen.

'vormen', 'ledematen', 'woede-uitbarstingen', 'smarten', 'eden', 'vervloekingen' enz. Wanneer het zo is, dat metaforen een nauwe (zij het conventionele) band met concrete, zintuiglijke zaken onderhouden, dan zijn het alle metaforen die Dionysius hier opsomt. Het zijn aardse beelden van of gelijkenissen met hemelse zaken (εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων). Gods handelen ten opzichte van ons kan bijvoorbeeld worden vergeleken met iemand die woedend is op iemand anders, zijn trouw met de eed die een mens zweert en gestand doet, zijn optreden met een sterke hand of een scherpziend oog enz.

Tegen de achtergrond hiervan moet de analogie nog worden gesitueerd. Nu, de overheersende middeleeuwse opvatting van metaforen als zintuiglijke omschrijvingen van het boven-zintuigelijke (tegenover analogieën als abstract-intelligibele), legitimeert misschien het trekken van een scheidslijn tussen zintuiglijk en bovenzintuiglijk. Wanneer dit geoorloofd is, dan vormt de *Symbolische theologie* (nogmaals: niemand die het geschrift kent) een metaforische theologie. De *Goddelijke namen* bewandelen dan juist de weg van de analogie: die van de abstracte, intelligibele Godsnamen.

In het tweede hoofdstuk van de *Hemelse hiërarchie* omschrijft Dionysius het hier bedoelde onderscheid zelf. Hij doet dit aan de hand van het symbool-begrip.[21] De titel luidt: "dat de goddelijke en hemelse dingen passend door niet-gelijkende symbolen [διὰ τῶν ἀνομοίων συμβόλων] worden onthuld". In het spreken over God, zegt hij, zijn er gelijkende en niet-gelijkende symbolen. De niet-gelijkende (ἡ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία: "de vertoning door niet-gelijkende vormgevingen") treffen we hoofdzakelijk terug in de bijbelse beeldtaal. Ze hebben een pedagogische waarde. Maar men moet er niet bij stil blijven staan. De aardse taal mocht eenvoudige geesten eens tot oponthoud en daarmee tot misverstanden brengen, doordat ze zich eraan vastklampen! Het nut van niet-gelijkende symbolen is hoogstens daarin gelegen, dat ze voor het verstand, dat de (abstracte) betekenis van het beeld zoekt, gemakkelijker een juiste oriëntatie oproepen. Voor het overige blijven ze ver bezijden de

[21] Het begrip 'metafoor' komt ook hier, in de *Hemelse hiërarchie*, niet voor. Veelzeggend is wel, dat desondanks M. de Gandillac het woord 'metafoor' veelvuldig in zijn (omschrijvende) vertaling van dit hoofdstuk gebruikt. Vgl. *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction, préface et notes par Maurice de Gandillac.

(goddelijke) waarheid.

De gelijkende symboliek (διὰ τῶν ὁμοίων [...] ἱεροτύπων εἰκόνων: "door gelijkende beelden van de heilige voorstellingen") is vervat in de taal van degene die eigenmachtig het Godsgeheim onder woorden probeert te brengen. De voorbeelden die Dionysius ervan noemt, komen uit de *Goddelijke namen*: 'rede', 'inzicht', 'wezen', 'licht, 'leven', 'oorzaak' enz. (vgl. *HH* II,3). Het zijn benamingen, die alle zo precies (en daarom zo abstract!) *mogelijk* proberen te zijn. Overigens zegt de notie 'gelijkenis' hier (uiteraard) niets over werkelijke overeenkomst, maar over de bedoeling van de spreker. 'Gelijkend' en 'niet-gelijkend' zeggen iets over de mate waarin de spreker ernaar streeft, God met woorden te benaderen.

Maar beide, de niet-gelijkende symboliek waaruit de heilige schriften zo uitbundig putten, als ook de gelijkende van degene die zelfstandig de Onzegbare onder woorden probeert te brengen, schieten tekort. Roques zegt hierover: "beide blijven onverbeterlijk in gebreke in die zin, dat ze zich telkens moeten bewegen op het niveau van de overeenkomsten en de evocaties (ὁμοίωσις, ὁμοίωμα, ἀπήχημα), en niet op dat van de univociteit en de identiteit (ταυτότης)." (*A.w.* 170) Waarmee Roques overigens niet wil beweren, dat er zoiets als een univoke, eenzinnige manier van spreken zou bestaan in het Dionysisch universum.

Zo verwijst Dionysius' onderscheid tussen gelijkende en niet-gelijkende symboliek naar wat later het verschil tussen metafoor en analogie zal uitmaken. Het *concreet-materiële* reservoir (waaruit de 'metafoor': niet-gelijkende symboliek) put, is voor Dionysius het minst toereikend. Het herbergt een taalgebruik dat aards, antropomorf is. Het staat dus ver van God; verder althans dan de (abstractere) namen die elke materiële lading willen bedekken.

'Analogie' (gelijkende symboliek) is een aanduiding die later wordt verbonden met het meer *abstracte*, misschien kan men zelfs zeggen het wijsgerige spreken (dat de *Goddelijke namen* typeert). Abstract spreken staat hoger in de Dionysische hiërarchie dan concreet-materieel ('metaforisch') spreken. Degene tot Wie het probeert te naderen is immers zelf het toppunt van abstractie, zo niet de abstractie zelf. Bij dit alles blijft het abstracte spreken – *even als* het concreet-materiële – positief, katafatisch. Het heeft – wat voor het concreet-materiële, 'metaforische spreken *evident* is – de correctie van een negatieve theologie nodig. Álle positieve beweringen, zelfs

de abstracte, zijn volgens Dionysius ontoereikend.

Niet alleen het concrete, maar ook het abstracte spreken schiet dus tekort; het moet buigen voor de oneindig overtreffende trap die alleen de apofase kan beklimmen. Technischer uitgedrukt, in wat voor Dionysius nog een anachronisme zou zijn: de 'analogie' (die over het algemeen voor het abstracte spreken wordt gereserveerd) is er één van *attributie*: alle positiviteit wordt in ontkenning en opwaardering-tot-het-goddelijke weggezuiverd.[22]

2.2 Meister Eckhart

TER INLEIDING

Na Dionysius voorzag de zevende-eeuwse Griekse theoloog Maximus Confessor diens werk van commentaar. Hierbij probeerde hij het van zijn scherpe neoplatonistische kanten te ontdoen. Terwijl in Dionysius' teksten de sporen van de emanatie-gedachte nog te weinig waren uitgewist, legde Maximus meer nadruk op de *schepping*, en dus op de vrijheid van God, om zijn Ideeën vaste, aardse vormen te doen aannemen. Het was vervolgens de Ier Johannes Scotus Eriugena die in de negende eeuw het werk van Dionysius in het Latijn vertaalde. Hij maakt het daarmee ook voor de Westerse kerk toegankelijk. Op het vierde Lateraanse concilie tenslotte (1215), wordt de leer van Dionysius de Areopagiet, in de receptie van Maximus Confessor, tot de officiële leer van de kerk verklaard. Op dit concilie werd de volgende formulering vastgelegd: "tussen Schepper en schepsel bestaat niet zo'n grote overeenkomst, of er is sprake van een nog groter verschil" (*inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*). In deze uitspraak

22 In het licht van de Dionysische hiërarchie 'concreet-materieel – abstract-immaterieel – goddelijke onzegbaarheid' zou het geen toelichting behoeven, dat alleen het abstract-immateriële ('analoge') spreken – de inzichtelijke Gods-aanduidingen uit de *Goddelijke namen* – voor ontkenning en opwaardering in aanmerking komen. Dat dit bij de concreet-materiële ('metaforische') namen voor Dionysius niet het geval kan zijn, zou verklaard kunnen worden uit de al te grote afstand van God waarop deze zich nog bevinden. De negatie en de wegname 'dunnen' het spreken 'uit' om terecht te komen bij Gods verhevenheid en alteriteit – en de eerste uitdunning is noodzakelijk die van de abstractie (het abstraheren van materiële, antropomorfe kenmerken).

klinkt nog van verre de nagalm van Dionysius' onderscheid tussen katafatische en apofatische theologie, als ook die van de oneindige superlatief van de goddelijke eminentie.

Het lot dat de weg van het zwijgen beschoren is, is na het Lateraanse concilie steeds moeilijker op één noemer te brengen. De Areopagitische teksten, die voor het eerst *als zodanig* aandacht voor deze weg vroegen, waren vóór het concilie al van commentaar op commentaar gegaan; in een overlevering die overigens tot ver in de Middeleeuwen werd voortgezet. Het Lateraanse concilie had hun gezag onderstreept. Datzelfde deed ook Thomas van Aquino (1225-1274), nog geen generatie hierna. Diens drie wegen tot kennis van (en dus tot spreken over) God zijn alle op Dionysius' werk, als ook op de Lateraanse formule[23] terug te voeren: (1) de weg van de oorzakelijkheid (er is een overeenkomst tussen Oorzaak – Schepper – en gevolg – schepsel –, *a fortiori* vast te stellen vanuit dit gevolg), (2) de weg van de negatie of de wegname (er is een – groter – verschil tussen beide: al wat van het gevolg geldt, dus al het schepselmatige, moet van de Oorzaak – God – worden afgeschraapt) en (3) de weg van de eminentie (alle volmaaktheden van het gevolg – schepsel – gelden van God op bovenmatige wijze). De vraag naar de verhouding tussen Dionysius en Thomas komt goeddeels neer op de vraag naar de rol die bij Thomas Gods onkenbare oergrond nog speelt.[24]

[23] Volgens Hochstaffl is de derde weg, die van de eminentie (Hochstaffl spreekt over "*hierarchologischer Verstehenshintergrund*") hoogstens geïmpliceerd ("*meist implizit mitübernommen*"). (*A.w.* 154)

[24] Het verschil tussen Dionysius en Thomas berust op de afwezigheid bij laatstgenoemde van zoiets als Gods aan alle onthulling voorafgaande, onken- en onzegbare oergrond. Zoals we hebben gezien leidt deze oergrond bij Dionysius tot het mystieke *zwijgen*. De enige correcte manier van spreken over God heeft slechts betrekking, niet op zijn oergrond, maar op zijn interne 'onderscheidingen': de beginselen die ten grondslag liggen aan zijn manifestatie. Het is het spreken in ontkenningen van de *negatieve* theologie. *Positieve* theologie daarentegen is het noodzakelijke kwaad bij de overdracht van de geloofstraditie; het is een spreken dat onontbeerlijk is, maar tekortschiet. Thomas volgt Dionysius grotendeels en spitst hem op enkele punten toe of werkt hem uit. Vgl. "Possunt igitur, ut *Dionysius* docet, huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum." *Summa Theologiæ* I, q.13 a 4; gecit. n. Jüngel, *a.w.* 333 n.62. Alleen de Dionysische opmars naar de oergoddelijke afgrond, waartoe we ons slechts 'mystiek' (d.i. buiten-talig) kunnen verhouden, maakt Thomas niet mee. Terwijl de onkenbare goddelijke 'vereniging' bij Dionysius principieel nog 'boven' (ὑπὲρ) elke samen-

(wordt vervolgd...)

Na Thomas van Aquino treedt de rol van ontkennend spreken en apofase in het werk van de Dominicaanse Meister Eckhart (± 1260-1327) naar voren. Maar ook al was Thomas één van Eckharts voornaamste gesprekspartners, de draad die hij oppakt is uiteindelijk eerder dionysisch dan thomistisch. Door velen wordt Eckhart dan ook gesitueerd tegen de achtergrond van de talloze 'mystieke' tradities die het middeleeuwse Europa intussen rijk was. Toch had zijn werk ook deel aan het theologisch-wijsgerige debat van zijn tijd.

De teksten van Eckhart laten zich onderverdelen in Latijnse en Duitse. Tot de eerste behoren de *Quæstiones parisienses* (1302/3 en 1311/12) en het onvoltooide hoofdwerk *Opus tripartitum* (1313), met daarin onder meer commentaren op bijbelboeken (*Genesis*, *Exodus*, *Jezus Sirach*, *Evangelie naar Johannes*, *Boek der Wijsheid*). Hierin snijdt de auteur vooral vaktheologische onderwerpen aan. Zijn Duitse geschriften (in de volkstaal!) bestaan grotendeels uit preken. Hierin staan de stoutmoedige, ('mystieke') uitspraken die aan Eckharts reputatie hebben bijgedragen. Sommige ervan hebben geleid tot zijn posthume veroordeling.

Eckhart staat voor een belangrijk deel in een neoplatonistische traditie.[25] Niet alleen in die van pseudo-Dionysius, maar ook in die van Proclus, van wiens teksten er in de dertiende eeuw enkele Latijnse vertalingen in omloop kwamen. Bekende thema's als de eenwor-

[24] (...vervolg)
hang uitgaat, lijkt bij Thomas niets deze samenhang meer te overstijgen, omdat God zelf voor hem (als *Ipsum Esse subsistens*) daarmee samenvalt. Zo spreekt R. te Velde over Thomas' "affirmatief-ontologische benadering van God", die "een belangrijke verschuiving aan(brengt) ten aanzien van Dionysius' negatief-henologisch te karakteriseren godsbegrip". Verderop: "Niet *causaliter*, als oorzaak van alle zijnden, maar *substantialiter* treft de bepaling «zijn zelf» God toe, en deze benaming drukt voor Thomas juist Gods verhevenheid boven alles uit". R. te Velde, *Participatie en substantialiteit. Over schepping als participatie in het denken van Thomas van Aquino*, p.264 resp. 266

[25] Dinzelbacher wijst op traditionele invloeden van met name Plotinus, Augustinus en pseudo-Dionysius. Meer eigentijdse zijn bijvoorbeeld, behalve Thomas, de monastieke theologie à la Bernard van Clairvaux, en misschien ook de vrouwenmystiek (Hadewijch, Hildegard von Bingen, Mechtild von Magdeburg enz.). Vgl. Peter Dinzelbacher, *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, p.283. Verder schijnt Eckhart zeer goed op de hoogte geweest te zijn van de aristotelische filosofie. Vgl. K. Flasch, 'Meister Eckhart und die «Deutsche Mystik». Zur Kritik eines historiographischen Schemas', in: Olaf Pluta (Hg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In Memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, p.453

ding met God, de ontkenningen aan zijn adres, de abstraherende negatie als weg naar God, enz. keren bij hem terug: uiteraard bemiddeld door een tussenliggende geschiedenis van zo'n achthonderd jaar christelijke reflectie op canon, klassieken en kerkvaders. Bij Eckhart is de mens, op verborgen wijze, één met God, óók van zijn geslacht. Een "vonkje in de ziel" (*Seelenfunklein*) kan deze verborgen eenheid laten oplichten. Maar de mens heeft alleen deel aan God *op het breukvlak* van het (geschapen) zijn: voorzover de mens namelijk méér dan schepsel is en door een ongeschapen, goddelijke grond wordt gedragen. Op deze grondeloze grond stoelt Eckharts ontkennende spreken.

2.2.1 Het godsbeeld

Meester Eckhart is vooral door zijn preken bekend geworden. Gehouden in de volkstaal, brachten ze gedachten over die Eckhart in zijn theologisch-wijsgerige teksten in het Latijn had geformuleerd. In zijn preken meed hij het scholastiek jargon zoveel mogelijk. Om zijn gedachten helder uiteen te zetten, dreef hij ze vaak op de spits. In de posthume veroordeling van enkele van zijn teksten door de paus werd hem dan ook verweten, eenvoudige geesten in verwarring te brengen met zijn paradoxale uitspraken.

Of het terecht is of niet: het zijn vooral Eckharts Duitse preken die door talloze auteurs met de verdere ontwikkeling van 'negatieve theologie' in verband worden gebracht.[26] In zijn preken schept Eckhart immers bij herhaling afstand tussen God en het Zijn. God zou hierboven staan en zijn activiteit zou "in het niet-Zijn" plaatshebben. Hij moet dan ook als onkenbaar en onzegbaar worden beschouwd, aldus Eckhart. Men kan Hem zelfs niet 'goed' noemen, zo heet het ergens. We dienen Hem lief te hebben als niet-God, niet-geest, niet-persoon.

Over de eenheid en ontwikkeling in het werk van Meister Eckhart, als ook over de relatie tussen zijn Latijnse ('geleerde') en Duitse ('eenvoudige') werk, zijn allerlei discussies gaande, waarin we ons niet zullen mengen. Deze discussies worden vooral opgeroepen door het wisselende vocabularium waarin de Dominicaanse monnik zich uitdrukt. Veel hedendaagse commentatoren neigen ertoe, zijn werk toch als een uniform geheel te beschouwen, gedragen door enkele hoofdgedachten: de volstrekte verhevenheid van God en de

[26] Vgl. bijv. A.M. Haas, *a.w.* 159

zogenaamde 'geboorte van de Zoon in de ziel'.[27] Dat God nu eens als verheven boven het Zijn wordt voorgesteld, dan weer als daarmee te vereenzelvigen, zou dan ook in het kader van die hoofdgedachten gezien moeten worden, die al bij de vroege Eckhart aanwezig zijn. Termen als 'Zijn' en 'Niets' nemen bij hem steeds een andere betekenis aan.

Aansluitend bij traditionele typeringen, zal ik hier Eckharts Duitse preken als uitgangspunt nemen. Deze kunnen ons zo nodig toegang verschaffen tot het overige werk, dat we kennelijk niet in scherpe tegenstelling tot deze preken mogen zien.

Eén van de bekendste preken is *Quasi stella matutina*. Deze preek draagt, zoals gebruikelijk, de naam van de (Latijnse) bijbeltekst die hij centraal stelt. Hier is dat een tekst uit het ('apocryfe') *Jezus Sirach* (50,6/7), en wel uit een lofzang op hogepriester Simeon: "Zoals een morgenster midden in de nevel en zoals de volle maan in zijn dagen schijnt en zoals de schitterende zon, zo heeft hij in de tempel van God geschitterd." Twee belangrijke motieven uit de preek doen Dionysius-lezers vertrouwd aan. Allereerst dat God verheven is boven het Zijn. Vgl.:

> Wat Zijn heeft, tijd of plek, dat raakt niet aan God [*Waz wesin hât, zît oder stat, daz enrüeret ze gote niht*]; Hij is daarboven [*dar über*]. God is *in* alle schepselen, voorzover ze Zijn hebben, en is er toch *boven*. Juist met dat, wat Hij *in* alle schepselen is, is Hij toch daarboven; wat in vele dingen is, dat moet noodzakelijk *boven* de dingen zijn. (*DW* 1,142v.)[28]

Eckhart probeert hier een 'domein' aan te geven dat onttrokken is aan de aardse tijd en ruimte, onttrokken aan het aardse zijn. De aardse dingen kunnen alleen maar iets uitrichten in het Zijn (*Ein ieglich dinc würket in wesene*), dat wil zeggen: om iets te bewerkstelligen, hebben ze andere 'zijnde' dingen nodig. God daarentegen kent deze noodzaak niet. Hij is werkzaam boven het Zijn (*über wesene*), in het niet-Zijn (*in unwesene*). Vóór het Zijn schiep Hij het Zijn (*ê denne wesen*

[27] Vgl. A.M. Haas, *ib.* Verder: K. Flasch, *a.w.* 456; S. Breton, 'Le rapport: être-Dieu chez Maître Eckhart', in: D. Bourg e.a., *L'Être et Dieu*, p.46; K. Ruh, 'Dionysius Areopagita im deutschen Predigtwerk Meister Eckharts', in: R. Berlinger e.a. (Hrsg.), *Perspektiven der Philosophie*, p.214

[28] *DW* en straks *LW* staan voor *Meister Eckhart. Die deutschen u. lateinischen Werke*. Zie bibliografie.

wære, dô worhte got). (*DW* I,145v.)

Maar al gauw laat Eckhart een wezenlijke toevoeging volgen: "Als ik gezegd heb, dat God geen Zijn is en daarboven is, dan heb ik Hem daarmee niet het Zijn ontzegd, veeleer heb ik het in Hem verhoogd [*hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêr: ich hân ez in im gehœhet*]". (*DW* I,146) Eckhart gebruikt hier het beeld van het koper: zoals het koper in goud op hogere wijze aanwezig is dan in zichzelf, zo is ook het Zijn in God op hogere wijze aanwezig. Hij geeft iets (het Zijn) tot welks orde Hij zelf niet behoort.

Het is dan ook niet verbazingwekkend, wanneer Eckhart, even verderop, het Zijn Gods 'voorhof' (*vorbürge*) noemt. De tempel van God, zijn op-zichzelf-zijn, dat is dan, zo lezen we, het '(redelijk) inzicht' (*vernünfticheit*; Lat.: *intellectus*). Zoals nog zal blijken, is het Eckhart met dit begrip niet primair om Gods redeneer- of denkvermogen te doen. De *vernünfticheit* of het *intellectus* is juist zijn onmiddellijk inzicht in de waarheid, dus in zichzelf (en daarmee tevens – zie onder – in de schepping). De term *vernünfticheit* slaat op zijn 'ontvankelijkheid' voor zichzelf (en zo voor de schepping die in Hem voor-bestaat). Een gezaghebbend auteur, door Eckhart ter verduidelijking aangehaald, zegt: "God is een inzicht [*vernünfticheit*], dat leeft in het kennen van enkel en alleen zichzelf... [*in sin aleines bekantnisse*]". (*DW* I,150)

We stuiten hier op het motief dat we eerder bij Dionysius de Areopagiet zijn tegengekomen: dat van Gods op-zichzelf-zijn. Eckhart spreekt over de 'stilte' (*stilheit*), waar God alleen is en door niemand ooit bespied. Het beeld van de stilte, dat herinnert aan de Dionysische 'rust' en 'vrede', komt ook in andere preken voor. In *Alle gleichen Dinge* bijvoorbeeld wordt gesproken over "de stille woestijn, waarin geen onderscheid bestaat, noch Vader noch Zoon noch Heilige Geest. [...] Deze grond is een eenvoudige stilte [*ein einvaltic stille*], die in zichzelf onbeweeglijk is; vanuit deze onbeweeglijkheid echter worden de dingen bewogen en zullen diegene 'leven' ontvangen, die met inzicht begiftigd in zichzelf leven [*diu vernünfticlîche lebende in in selben sint*]". (*DW* II,421) Nog elders heeft Eckhart het zelfs over het goddelijk 'niets'; zie bijvoorbeeld *Renovamini spiritu mentis vestræ*. In weer een andere preek, *Quis putas puer iste erit?*, herhaalt Eckhart overigens de gedachte dat God (als niets) op verhoogde wijze *is*: "God is noch dit noch dat, wat men uit kan spreken [*Got inist noch diz noch daz, daz man gesprechin mac*], Hij is een zijn boven alle zijn [*ein wesin pobin alle wesin*]". (*DW* III,431)

Zo is er een 'stilte', een 'woestijn', een 'nietsheid' die alles te boven gaat: de god*heid* of de goddelijke natuur. Het is een alles overstijgende, on-verschil-lige eenheid (*einikeit*). Wanneer deze goddelijke, 'boven-wezenlijke' eenheid ter sprake komt, stapelen de ontkenningen zich op. Bijvoorbeeld in de zo-even genoemde preek *Renovamini spiritu mentis vestræ*:

> God is naamloos, want van Hem kan niemand iets zeggen of kennen. [...] God is niet goed [...] Hij is boven alles verheven. [...] Hij is een bovenwezenlijk Zijn en een bovenwezenlijke nietsheid. [...] Zwijg daarom en klets niet [*swig und klafe nit*] over God, want als je over Hem kletst [*so du von ime claffest*], lieg je en doe je zonde. Wil je nu echter zonder zonde en volkomen zijn, klets dan niet over God [*so claffe nit von gotte*]! Ook moet je van God niets (willen) kennen, want God is boven alle kennen. [...] ken dus niets van de in woorden onuitsprekelijke God! [...] Je moet Hem beeldloos kennen, onmiddellijk en zonder gelijkenis. [...] Je moet Hem liefhebben, zoals Hij is: een Niet-God, een Niet-Geest, een Niet-Persoon, een Niet-Beeld, meer nog: als louter, zuiver, helder één, afgezonderd van alle tweeheid. (*DW* III,441v.)

Met *Quasi stella matutina*, lijkt *Renovamini spiritu mentis vestræ* dus één van Eckharts meest negatieve preken. We worden opgeroepen, niet over God te "kletsen". We moeten tot Hem naderen in ontkenningen, want alleen zo kunnen we Hem recht doen.

Keren we terug naar *Quasi stella matutina*. Hier treffen we namelijk nog een ander, een tweede Dionysisch motief (naast dat van de goddelijke 'stilte'): dat van de (oer)beelden in God. Alle dingen, hoe verschillend ook, hebben hun model in God en zijn in Hem één. Vgl.: "In God zijn de beelden van alle dingen *gelijk*; *maar ze zijn beelden van ongelijke dingen*. De hoogste engel en de ziel en de mug hebben een gelijk beeld in God". (*DW* I,148). Direct daarop aansluitend wordt aan God zowel Zijn als goedheid ontzegd. "Goedheid kleeft aan het Zijn en reikt niet verder [*Güete klebet an wesene und enist niht breiter dan wesen*]". (*ib.*) Waarom, zo vraagt Eckhart zich af, staat er dan in het evangelie: niemand is goed, dan God alleen? Dat is, omdat God zichzelf mededeelt. Goedheid valt voor Eckhart samen met Gods zelfmededeling. Hij is het "meest mededeelzame" (*Got ist daz aller gemeineste*; *ib.*149) in die zin, dat Hij het Zijn geeft. Beide gaan voor Eckhart samen, goedheid en Zijn. Dan volgt de eerder aangehaalde passage over het Zijn als de voorhof tot God.

Hoe raadselachtig deze uitspraken op zichzelf ook klinken mogen,

ze laten zich vermoedelijk het best begrijpen tegen de achtergrond van het neoplatonistische (en daarmee het Dionysische) denken: het ondoorgrondelijke Ene, het Beginsel, stroomt over in een wereld en in een Zijnssamenhang, die terugverwijzen naar een onbevattelijke oerbron. Binnen de leer van Plotinus gold het 'goede' eveneens als de mate waarin het Ene zichzelf mededeelt. En ook bij Plotinus verveelvuldigt het medegedeelde (het Zijn), waarvan het Ene zwanger gaat maar dat binnen het Ene zelf nog één en ongedeeld is, zich buiten zijn bron. Het vervalt tot de ongelijkheid.

In het verlengde van dit tweede, Dionysisch-Plotinische motief, lijkt Eckhart zich in zijn denken over God vooral te richten op diens god*heid*, die als het ware nog aan de drieheid 'voorafgaat'. Deze god*heid*, deze "stilte" van het goddelijke inzicht in zichzelf of deze ondoordringbare "woestijn" van zelfbeschouwing, is haar eigen middelpunt ontvloden. Ze heeft zichzelf verlaten, voorzover ze zich hult in het gewaad van het Zijn of van de goedheid. Omgekeerd zoeken de zijnden hun aller middelpunt in de onzicht- en onkenbare bron die hen voedt.

Eckharts Latijnse werk bevestigt de strekking van de tot nog toe aangehaalde preken. Het meest expliciet doen dat de eerste *Quæstiones parisienses* (1302/3). In een dispuut over de vraag of in God Zijn (*esse*) en inzicht (*intellectus*) samenvallen, stelt Eckhart dat Gods 'inzicht' het fundament is voor zijn 'Zijn'. Zijn inzicht, puur bewustzijn, vrijwaart Hem nog het meest voor kwalificaties die aan de aardse sfeer ontleend zijn. Dit, doordat het inzicht de dingen denkt en niet vast zit aan hun materiële hoedanigheid. Van het materiële abstraheert het denken juist.[29] God is dus, blijkens deze eerste *Quæstio*, primair een denken, dan pas een Zijn. "En dus is God, die schepper is en (zelf) niet schepbaar, inzicht en inzien [*intellectus et intelligere*], en niet een zijnde of Zijn [*non ens vel esse*]. [...] [I]nzien is hoger [*altius*] dan Zijn en van een andere hoedanigheid." (*LW* V,41,42; *q.*1)

Ook in de *Quæstiones* wordt het Zijn dus zorgvuldig op afstand gehouden. En ook hier zien we, dat het aan God op hogere wijze toekomt. Eckhart gebruikt hiervoor het woord 'Zijnszuiverheid' (*puritas essendi*). Vgl.: "aangezien het Zijn aan de schepselen toekomt, is het niet in God, dan alleen als in een oorzaak; en dus is er in God

[29] Vgl. É. zum Brunn et A. de Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative*, p.163

geen Zijn, maar een Zijnszuiverheid". (*LW* V,45) Het goddelijk Zijn is werkelijk totaal anders dan dat van zijn schepselen. Zo maken de *Quæstiones* dezelfde denkbeweging als eerder genoemde preken.

Dit geldt tenslotte ook voor Eckharts hoofdwerk, het *Opus tripartitum*. Wanneer het daar heet, dat het Zijn God is (*Esse est Deus*), dan wordt daarmee uitdrukkelijk een ander 'Zijn' dan dat van de schepselen bedoeld. In dit kader krijgt Gods naamsopenbaring aan Mozes (*Exodus* 3,14) alle aandacht. Als daar wordt gezegd: "Ik ben die Ik ben", past Eckhart een lezing met oude papieren toe: Ik ben 'Ik ben', of: Ik ben 'het Zijn'. Nu, alleen God kan in eigenlijke zin 'zijnde' genoemd worden (*solus Deus proprie est ens*). Niet de schepselen.[30]

V. Lossky laat zien, dat deze identificatie van het Zijn met God door Eckhart in wezen bedoeld is om Gods verborgenheid aan te geven. Eckhart zegt ergens: 'onder de notie van het Zijn of het Wezen gevat (*sub ratione esse et essentiæ*), is God als slapend en verscholen, verborgen (*absconditus*) in zichzelf'.[31] Dus ook al wordt God met het Zijn op één lijn geplaatst, zijn ongrijpbaarheid, zijn anders-zijn is er niet minder om.

Ook het Dionysisch motief van de oerbeelden van alle dingen in God, terloops aangestipt in *Quasi stella matutina*, vindt zijn 'Latijnse' tegenhanger in het *Opus tripartitum*. En wel daar, waar Eckhart, ook weer net als de Areopagiet, een nauwe verbinding legt tussen het 'uittreden' van de Zoon (d.i. uit de pre-trinitarische god*heid*) en de schepping. De schepping als uitwendig gebeuren is *per se* verval, tweeheid, want verwijdering van God. Maar het wezenlijke van de schepping, zegt hij, vindt niet buiten, maar binnen God plaats. Eckhart verwijst hierbij naar talloze bijbelse motieven, waarin de schepping uitdrukkelijk met de Zoon (Jezus Christus) in verband wordt gebracht, en de Zoon wederom als het goddelijk Woord wordt aangeduid (vgl. *Johannes* 1,1 en *Genesis* 1,1). Het Woord dat God spreekt, voor eens en voorgoed, omvat het model of het plan van de schepping, dat in Hem vastligt. Anders gezegd: in de Zoon liggen de Ideeën (*quidditates*, 'wat-heden') besloten, waarnaar de weerklank

30 *Exp. Libri Ex.*, *LW* II,24v. Vgl. Lossky: "En disant *Ego sum qui sum*, Dieu se manifeste comme Être proprement dit et cette révélation rend ambiguë et impropre toute autre acception des mots *esse* ou *ens*." Lossky, 1973², p.98.

31 *Exp.Io.*,C.,f.122^{rb},lb. 51-52; gecit. n. Lossky, 1973 , p.16. Vgl.: "[S]i Dieu peut être nommé *Esse*, c'est justement en tant qu'Être qu'Il est un *Deus absconditus*, dont le vrai nom nous échappe." (*Ib.*) Vgl. ook K. Albert, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*, p.37

woord *buiten* Hem vindt (d.i. de concrete, materiële, aardse werkelijkheid) zich heeft te richten. "Eenmaal heeft God gesproken", zo citeert Eckhart de psalmist (61,12), "tweemaal heb ik dit gehoord". Hij wil hiermee zeggen: Gods woord heeft twee 'gevolgen': één naar binnen toe (het voortkomen van de Zoon in wie de hele schepping vervat ligt) en één naar buiten toe (de zichtbare wereld die in het aanzijn wordt geroepen). In het eerste geval kan men strikt genomen niet van 'gevolg' spreken: de categorie van de oorzakelijkheid is in God niet van toepassing.

Eckharts bedoeling lijkt duidelijk: voorkomen moet worden, dat de materie, de veelheid enz. met Gods (onkenbare, onzegbare) wezen verbonden wordt. De oorsprong van de veelheid ligt in de verwijdering en de afstand van God. De eigenlijke schepping ligt in God zelf besloten, en wel in zijn goddelijk Woord ofwel zijn Zoon.[32] Tegen deze achtergrond klinkt Eckharts onderscheid tussen, aan de ene kant, het 'Zijn' (*Esse*), het 'absolute Zijn' (*esse absolute*), het 'Zijn zonder meer' (*esse simpliciter*) of het 'eerste Zijn' (*esse primum*), en, aan de andere kant, 'dit of dat Zijn' (*esse hoc aut illud*, *esse hoc et hoc*, *esse huius et huius*) of het 'tweede Zijn' (*esse secundum*).[33] Het eerste Zijn is van toepassing op de schepping-voorzover-die-in-God-besloten-ligt, anders gezegd, op God-zoals-die-*in-zichzelf*-buiten-zichzelf-treedt. Het tweede Zijn heeft betrekking op het geschapene-voorzover-dit-buiten-God-bestaat. Dit laatste Zijn is van lager orde. Het heeft zich te richten naar zijn voorbeeld, naar het zijn-in-God.

Maar er is meer dan deze beide zijnswijzen. Immers, God-op-zichzelf, de "woestijn" of de "stilte" van zijn inzicht (*intellectus*) en zelfbeschouwing, staat nog buiten eerste en tweede Zijn. Het is de onzegbare bron, waaraan beide ontspruiten, pool van mystieke toenadering.

2.2.2 Mystiek

Wanneer God zo zorgvuldig en bij herhaling op afstand van alle mogelijke 'aardse' bepalingen wordt gehouden, wanneer Hij zo in negatieve termen wordt aangeduid of zijn bestaan zo in het verborgene wordt gedacht, dan moet dat degenen die Hem zoeken wel des te

[32] Vgl. Lossky, 1973², p.59
[33] Vgl. Lossky, 1973², pp.146-156 en Albert, *a.w.* 67, 74.

nieuwsgieriger maken. En inderdaad, net als Dionysius zijn discipel Timotheüs, wijst Eckhart zijn toehoorders een andere weg. Het is een weg die aan de taal voorbij voert, een weg die erom vraagt alles op te geven en te *laten*, en die uiteindelijk uitloopt op een eenheid of vereniging die niet in woorden uit te drukken is. Als Eckhart zijn preken steeds op één centraal ('mystiek') motief laat neerkomen en hij zich daarbij van de volkstaal bedient, dan is het, alsof hij de weg tot de eenheid nadrukkelijk bij ongeacht wie wil aanbevelen. In dit laatste lijkt hij overigens van de Areopagiet te verschillen. Die verzocht zijn ingewijde juist om zorgvuldigheid en geheimhouding. Toch zijn Eckharts preken, eerder overigens dan zijn andere geschriften, te vergelijken met de *Mystieke theologie*: als richtingwijzers, 'mystagogie'. Afgezien nog van het feit dat hun duisterheid en het onbegrip dat zij bij sommigen wekten, sporen met het esoterische van de Areopagitische mystiek.[34] De pauselijke bul waarin enkele van Eckharts thesen postuum veroordeeld werden, gispte Eckhart om uitlatingen die eenvoudige geesten in verwarring brachten.

Over het mystieke karakter van Eckharts werk zijn de meningen verdeeld. Met name de zogenaamde *Bochumer Schule* stelt dat het begrip 'mystiek', toegepast op Eckhart, eerder versluierend dan verhelderend werkt. In een uitgebreid artikel verzet K. Flasch, de oprichter van de *Bochumer Schule*, zich tegen de 'reductie' van Meister Eckhart tot mystiek.[35] Hij protesteert tegen historiografische etiketteringen, die 'mystiek' als een apart, op subjectieve ervaringen gericht genre, onderscheiden van een volledig rationele, naar objectiviteit strevende 'scholastiek'. Niet alleen hebben dergelijke etiketteringen genoemde genres eerder in het leven geroepen dan benoemd, zegt Flasch; ook is het zo dat Meister Eckharts werk zich niet in het keurslijf van één van beide laat dwingen. Als pleitbezorger van een eenheidsconceptie van Eckharts werk wijst Flasch juist op de rationaliteit en de argumentatieve structuur daarvan. Tot ver na zijn dood

[34] Vgl. De Libera over Eckharts taakopvatting: "...conduire un public non lettré aux sommets de la théologie scientifique. [...] [A]voir comme théologien tenté de transmettre le meilleur de sa théologie scientifique à un public qui n'était pas sensé la recevoir". A. de Libera, 'L'un ou la trinité? Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne', in: *Revue des sciences religieuses* 1 (1996), p.34. Voor de weerklank van de *Mystieke theologie* in de preken van Eckhart, zie pp.43vv.

[35] K. Flasch, 'Meister Eckhart und die «Deutsche Mystik». Zur Kritik eines historiographischen Schemas', in: Olaf Pluta (Hsg.), *a.w.*

zou men Eckhart allereerst als filosoof hebben gezien, niet zozeer als mysticus.

Het lijkt alsof Flasch zich verzet tegen diegenen die Eckharts denken in verband brengen met een mystiek van visioenen, dromen, goddelijke boodschappen enz. Een dergelijk verzet zou terecht zijn.[36] A.M. Haas sluit de visioensmystiek voor Eckhart eveneens uit. Toch wil hij, in tegenstelling tot Flasch, blijven vasthouden aan het predicaat 'mystiek'. Vgl.: "Allereerst moet toegegeven worden, dat juist het Eckhart-onderzoek het epitheton «mystiek» ten behoeve van de Eckhart-interpretatie in deels groteske zin verkeerd heeft ingezet. Eckhart was één van de meest consequente tegenstanders van overvloedige [*üppiger*] visioensmystiek. Dat betekent niet, dat bij hem het etiket «mystiek» in het geheel niet op zijn plaats zou zijn." Integendeel, het is onontbeerlijk. Alleen speelt bij Eckhart de tegenstelling tussen filosofie en mystiek niet, aldus Haas.[37]

Het is duidelijk dat begripsverwarring en allerhande associaties sommigen Eckharts werk met mystiek doet verbinden, anderen daarentegen het daarvan doet afschermen. Maar wanneer we 'mystiek' opvatten zoals dat in de inleiding tot deel I is gedaan (een streven van de mens naar het schouwen van God zelf in dit leven en naar een vereniging met zijn goddelijkheid), en ons niet te zeer bekommeren om de verschillende varianten, dan moet mijns inziens ook aan het werk van Eckhart een 'mystieke' toonzetting worden toegeschreven.

Het mystieke karakter van Eckharts preken hangt nauw samen met een centrale gedachte: die van de geboorte van Gods Woord of Zoon in de ziel.[38] Dit is als volgt op te vatten. Eckhart legt de menswording van Jezus op een eigen manier uit. Deze concrete, historische gebeurtenis, zegt hij, is op zichzelf nog betrekkelijk irrelevant. Zij staat model voor iets wat telkens en telkens weer gebeuren moet: Gods Woord, dat is dus: Christus, moet in ons gestalte krijgen en zichtbaar worden. Wij moeten ons eigen ik achterlaten, zodat niet

[36] Vgl. E. Waldschütz: "Eckhart geht es nicht um Erfahrung im Sinn von Einzelerfahrungen sinnlicher oder psychischer Art (die als Erlebnisse eine Rolle spielen), sondern es geht ihm um Erfahrung schlechthin im Sinn der Grunderfahrung." E. Waldschütz, *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, p.302

[37] Vgl. Haas, *a.w.* 38 en 185, Lossky, 1973², p.37v. en De Libera, 1996, pp.35,36

[38] Vgl. J. Quint, 'Einleitung', in: *Meister Eckehart. Deutsche Predigte und Traktate*, p.21v.

meer wijzelf, maar Christus in ons leeft, om met Paulus te spreken. In één van zijn Latijnse teksten zegt Eckhart het heel duidelijk: "Het zou weinig voor mij betekenen, dat het Woord vlees geworden is voor de mens in Christus, die van mij verschillende gedaante [*supposito illo a me distincto*], wanneer [Hij] dat niet ook in mij persoonlijk [werd], zodat ik zoon van God zou zijn." (*LW* III,101)

In de preek *Intravit Iesus in quoddam castellum* staat de thematiek van de "geboorte van God in de ziel" uitdrukkelijk op de voorgrond. De titel-tekst uit *Lucas* duidt Jezus' aankomst bij Maria en Martha "in een zeker dorp/burchtstadje (*castellum*, *bürgelîn*)" aan. Eckhart betrekt de tekst echter helemaal op Gods intrede in de ziel van de mens. Hoe moeten we ons dat voorstellen? Wel, zegt Eckhart, in de ziel van de mens schuilt een bepaalde kracht. Deze kracht staat boven tijd en ruimte, als zuiver geestelijk. Hierin brengt de Vader zijn Zoon voort, net zoals Hij dat ook in zichzelf doet. Het is één en hetzelfde gebeuren. Vgl.: "...in deze zelfde kracht baart de Vader zijn eniggeboren Zoon even waarachtig als in zichzelf [*als gewêrlîche als in ime selber*], want Hij leeft werkelijk in deze kracht". (*DW* I,41) De kracht in de ziel waar het Eckhart om gaat, krijgt verscheidene namen: 'geesteslicht', 'vonkje', 'burchtje' enz. Maar al deze namen schieten tekort. De preek besluit dan ook met een negatieve theologie à la Dionysius. Vgl.:

> [Z]o zeer is dit burchtje één en eenvoudig, en zo verheven boven [*boben*] alle wijzen en alle krachten is dit enige ene, dat nooit enige kracht of wijze daarin kan spieden, God zelf ook niet. [...] [D]it enige ene is zonder wijze en zonder eigenheid. En daarom: schouwt God daar ooit in, dan moet Hem dat al zijn goddelijke namen kosten en zijn persoonlijke eigenheid [*ez muoz in kosten alle sin götliche namen unde sin persônlich eigenschaft*]; dat moet Hij allemaal buiten laten, wil Hij er ooit in schouwen. Veeleer, zoals Hij eenvoudig één is, zonder enige wijze of eigenheid [*âne alle wîse und eigenschaft*], zo is Hij [ook] noch Vader, noch Zoon, noch Heilige Geest in deze zin en is Hij toch een Iets, dat noch dit noch dat is [*und ist doch ein waz, daz enist noch diz noch daz*]. (*ib.*,42vv.)

Dit 'iets' is het burchtje of vonkje in de ziel. "Met dát deel is de ziel aan God gelijk en anders niet."

Hier treffen we het 'mystieke' motief, dat in Eckharts werk zo'n belangrijke rol speelt: de ziel, ontvankelijk voor God, is in wezen één met Hem, die zelf ook pure ontvankelijkheid is (voor zichzelf en de in Hem bestaande schepping). Wanneer de mens al het zijne of hare los-

laat, gaat hij/zij als het ware in het burchtje, vonkje enz. óp. De mens wordt dan zuivere ontvankelijkheid voor God, *is* één en al oog, één en al oor. Hij (of zij) wordt dan totaal vervuld van God. Geheel bevrijd van zichzelf, slechts openstaand voor vervulling met het goddelijke, verliest de mens zichzelf, om te verdwijnen in de ondoorgrondelijke bron. Dít zou men de eenwording of de vereniging kunnen noemen, de ἕνωσις die bij Dionysius als kroon op de negaties en de wegnamen werd gezet.

Soms (niet altijd) identificeert Eckhart het zielevonkje met het menselijk *inzicht*, als het hoogste, meest transcendente, ijle vermogen.[39] Zo in *Quasi stella matutina*, waar het inzicht (*vernünfticheit*) dáárom als God-gelijk vermogen wordt opgeworpen, omdat het, evenals Gods inzicht, "in het niet-Zijn werkt". Anders gezegd, om te kunnen functioneren is het inzicht niet aan het concrete bestaan ('Zijn') van dingen gebonden. Het is dáárom God-gelijk, omdat het naar Hem haakt zoals Hij *op zichzelf* is. Het zit niet vast aan predicaten of namen (Goedheid, Zijn enz.), maar markeert het toppunt van abstractie. Het inzicht (*vernünfticheit*, *fornuftikeit*) is pure Gods-ontvankelijkheid.[40] (Op vergelijkbare wijze is God-als-*vernünfticheit* zuivere *zelf*-ontvankelijkheid, zie boven). Maar elders laat Eckhart ook het begrip 'inzicht' los. Hij spreekt dan van een weg omhoog die níet aan het inzicht is gebonden. Het inzicht zou namelijk nog te zeer afhankelijk zijn van beelden, waar het zich juist van zou moeten bevrijden.[41] Hoe het ook zij, voortdurend is Eckhart op zoek naar de uiterste stap die de mens kan zetten.

Of het zielevonkje nu wel of niet met het menselijk inzicht wordt vereenzelvigd, de meest opvallende trek van Eckharts mystiek is steeds die van een veronderstelde eenheid met God. De mens is op verborgen wijze, ergens in zijn ziel, één met God. Zoals bleek uit het daarstraks aangehaalde Latijnse fragment wil Eckhart de menswording van God verbinden met het God-worden of -zijn van de mens. Weliswaar moet de mens, om God te worden, al zijn geschapenheid achter zich laten en afstand doen van zichzelf. Want het is het één of het ander: godheid of mensheid. De mens bekleedt namelijk geen goddelijke positie *als mens*, als een door God *geschapen* wezen. Hij

[39] Vgl. Zum Brunn/De Libera, *a.w.* 185vv.

[40] Vgl. R. van den Brandt, *Godsontvankelijkheid en «Fornuftikeit». De Eckhartpreken uit «de Paradisus anime intelligentis»*

[41] Vgl. Pr. 83, *D.W.* 3, p.447, 12-448, 6

is God-gelijk voorzover hij geheel voor God openstaat en zo, in zekere zin, in Hem bestaat. Nu, voorzover dit laatste het geval is, voorzover alle individualiteit is opgeheven, is de mens één met God.

Tal van teksten maken van dit alles gewag. Ze spreken over iets goddelijks, ongeschapens en onschepbaars in de mens, iets waardoor de mens gedragen wordt. Bijvoorbeeld de al eerder geciteerde preek *Alle gleichen Dinge*. Vgl.: "Ik heb enkele malen van een licht gesproken, dat in de ziel is, ongeschapen en onschepbaar [*ungeschaffen und unschepfelich*]. Dit licht pleeg ik telkens in mijn preken aan te roeren. En ditzelfde licht neemt God onmiddellijk, onbedekt en ontbloot [*sunder mittel und sunder decke und blôz*] op, zoals Hij in zichzelf is; en dit is een opnemen in de voltrekking van de innerlijke geboorte [*ingeberunge*]". (*DW* II,418) De titel van de preek zinspeelt op hetzelfde: "Alle gelijke dingen hebben elkaar lief en verenigen zich met elkaar". (*ib.*,413) Zo is het het goddelijke in de mens te doen om God.[42] Maar het wordt weerstreefd door het niet-goddelijke, de veelheid enz.

Ook *Videte, qualem caritatem* noemt de eenheid van de mens met God. De tekst van de preek is uit *I Johannes* 3,1: "Ziet, welk een liefde ons de Vader heeft gegeven, dat wij kinderen van God genoemd worden, en wij zijn het [ook]." Hoe moeten wij ons dat voorstellen, vraagt Eckhart zich af, dat wij kinderen (*filii*, zonen, zegt de Vulgata) van God genoemd worden? Dat is, zo luidt het antwoord, "omdat wij met Hem één zijn hebben [*daz wir éin wesen hân mit im*]". En verderop: "Merkt op, waardoor wij de Zoon van God zijn: daardoor, dat wij hetzelfde zijn hebben, dat de Zoon heeft (*wan wir daz selbe wesen hân, daz der sun hât*)". (*DW* III,316,321)

De gedachte van de verborgen eenheid met God fundeert dus Eckharts mystiek. In vergelijking met Dionysius de Areopagiet lijkt deze thematiek iets nieuws toe te voegen. Dionysius spreekt namelijk nergens over een kern of een kracht, waarin de mens deel heeft aan God. Bij hem staat de wegname centraal, die al het menselijke op zoek naar God probeert weg te denken. Maar is er werkelijk verschil?

[42] Vgl. verder *Qui audit me*: "...daz etwaz in der sêlen ist, daz gote alsô sippe ist, daz ez ein ist unde niht vereinet. Ez ist ein, ez hât mit nihte niht gemeine noch ist dem nihte niht. Allez daz geschaffen ist, daz ist niht. Nû ist diz aller geschaffenheit verre unde frömde." (*DW* I,197v.) En ook: *Vidi supra montem*: "Ein kraft ist in der sêle, von der ich mêr gesprochen hân, und wære diu sêle alliu alsô, sô wære si ungeschaffen und ungeschepflich." (*DW* I,220)

Uiteindelijk niet. Immers, in de vereniging of eenheid met God is, niet alleen voor Dionysius, maar ook voor Eckhart, alle eigenheid en individualiteit opgeheven. Zoals een druppeltje opgaat in de immense zee, zo gaat de ziel op in God, zegt Eckhart (vgl. *Homo quidam erat dives*). Er is in Hem geen sprake meer van mijn en dijn. Wanneer wij tenslotte nog slechts in God bestaan, als teruggekeerd in zijn moederschoot, om zo te zeggen, dan worden ook wij één, zoals een ongeboren kind één is met zijn moeder. Wij worden dan opgenomen in zijn eenheid, die tevens een alomvattende volheid is.

Dat ons ware bestaan in God besloten ligt, is iets wat Dionysius en Eckhart beide volhouden. Eckhart wekt alleen de indruk, dat het goddelijk vonkje of burchtje enz. te localiseren zou zijn: ergens binnen *in* onze ziel of *als* onze ziel zelf. Het lijkt dus, alsof de beweging naar God toe er bij Eckhart één naar binnen is, terwijl Dionysius zijn leerling juist aanspoort, om buiten zichzelf te treden. Maar deze ruimtelijke beeldtaal is misleidend. Net als Dionysius wijst Eckhart enerzijds op het moeten-loslaten van het eigene, het menselijke, het geschapen-zijn, anderzijds op het puur-*ontvankelijkheid*-worden, en op het resultaat daarvan: samen te vallen met (ons zijn in) God. Met andere woorden: het mystieke doel wordt alleen dan bereikt, wanneer de 'plek' wordt losgelaten. Ook voor Eckhart geldt dus, op de keper beschouwd, dat het vonkje van eenheid zich niet laat localiseren. 'In' of 'als' de ziel is dit vonkje namelijk ontheven aan tijd en ruimte (*abe gescheiden von zît unde von stat*, zoals het heet in het *Buoch der götlîchen troestunge*). (*DW* V)

Vanuit deze opvonkende grond van de ziel nu wordt de laatste 'etappe' van het mystieke traject ondernomen: de etappe die leidt voorbij de drieheid van Vader, Zoon en Heilige Geest naar de god*heid*, de woestijn, de leegte, het niets enz. waarin alles, zelfs de drieheid, zijn oorsprong vindt. Voor Dionysius volgde deze 'etappe' of 'sprong' op het verblijf in de wolk van onkennis. En ook Eckhart spreekt over een verdertrekken, voorbij aan het pure, verenigde samenzijn. Vgl. het deels eerder aangehaalde slot van *Alle gleichen Dinge*:

> [H]et is voor dit licht [d.i. dit zielevonkje, RS] niet genoeg met het eenvoudige, stilstaande goddelijke Zijn [*einvaltigen stillestânden gotlîchen wesene*], dat geeft noch neemt: het wil weten, waar dit Zijn vandaan komt, het wil in de eenvoudige grond, in de stille woestijn, waarin geen onderscheidenheid ooit schouwde, noch Vader noch Zoon noch Heilige Geest. In het binnenste, waar niemand thuis is [*in dem inni-*

> *gesten dâ nieman heime enist*], daar is het voor dit licht genoeg, en daar is het innerlijker [*inniger*] dan in zichzelf. Want deze grond is een eenvoudige stilte, die in zichzelf onbeweeglijk is; door deze onbeweeglijkheid echter worden alle dingen bewogen en zullen al diegenen leven ontvangen, die met inzicht begiftigd in zichzelf leven. (*DW* II,420v.)

De parallellie tussen Eckhart en Dionysius de Areopagiet beperkt zich niet alleen tot het inhoudelijke (de mystieke eenheid).[43] Ze is ook formeel. Zoals in het begin van dit hoofdstuk al is gezegd: beider werk bevat mystagogische trekken. Het hele preekwerk van Eckhart wijst de weg naar de zielegrond, waar de mens God kan ontmoeten. Het is mystagogie of (vgl. Zum Brunn/De Libera) 'maieutiek', die in veel opzichten gelijk loopt aan Dionysius' *Mystieke theologie*. Zo treffen we ook in Eckharts instructies leidmotieven als die van het niet-weten, het duister, de weg omhoog in wegname enz. Wat te denken bijvoorbeeld van de volgende opmerkingen uit het traktaat *Von abegescheidenheit*: "En wanneer de afgescheidenheid zijn toppunt bereikt (*kumet ûf daz hœste*), wordt ze door het kennen kennisloos, door de liefde liefdeloos en door licht duister."? (*DW* V) Eckhart spoort de mensen aan, zich af te scheiden van mensen en zich te louteren van beelden. Alleen zo kan een mens zich richten op het enige ware, op God die ons zo na aan het hart ligt. Alleen zo kan Christus in ons hart geboren worden. Die 'geboorte' is een uitvloeisel van de wegname en de loutering. Ze is het gevolg van een weg omhoog.

Uit vele mogelijke nog één citaat. Hieruit spreekt duidelijk de aansporing. De hoorder wordt gezet tot losmaking, tot een volstrekte 'gelatenheid' die als het ware aan God *overlaat*: aan de God die hij of zij dan zeker zal ontmoeten. Het citaat is ontleend aan de preek *In his, quæ patris mei sunt, oportet me esse*:

> Het is jou voor alles nodig, dat je je om volstrekt niets bekommert [*nihtesniht annemest*]. Laat je geheel (over) [*Lâ dich alzemâle*] en laat God in jou werken zoals Hij wil. Dit werk is van Hem, dit woord is van Hem, deze geboorte is van Hem en echt alles wat je bent, wanneer je je hebt (over)gelaten [*Wan dû hâst dich gelâzen*] en je uit al je krachten en hun werken en de eigenschap van je wezen bent uitgegaan. God moet dáárom helemaal in wezen en in krachten ingaan, zodat, wanneer je je

[43] Met grote nadruk wordt de mystieke eenwording bij Eckhart verdedigd door A.M. Haas, *a.w.* 58, A. de Libera, 1996, p.47 en A. de Muralt, *a.w.* 149

> van alle eigenschappen hebt beroofd en ze hebt verwoest [*beroubet unde verwüestet*], – zoals geschreven staat – «de stem roept in de woestijn [*wüeste*]». Laat deze eeuwige stem in je roepen zoals het haar behaagt, en wees woestijn van jezelf en alle dingen [*sîst dîns selbes unde aller dinge wüeste*].

De weg omhoog voert in de woestijn, dat wil zeggen: hij bestaat in het loslaten, het 'verwoesten' van al het bekende en vertrouwde. Ik moet zuiver ontvankelijk worden, en passief God ondergaan. Alleen vanuit die leegte en ontvankelijkheid kan God mijn wezen vervullen, alleen zo ben ik één met Hem. Om tot de woestijn van de god*heid* toegang te krijgen, moet ik eerst door mijn eigen woestijn heen. Gelatenheid en loutering voeren mij hierin.

2.2.3 Analogie en metafoor

Het probleem van de analogie bij Eckhart ligt ingewikkelder dan bij Dionysius. Vele auteurs hebben zich erover uitgelaten en de meningen zijn verdeeld. Maar bij nader inzien lijkt Eckharts positie niet fundamenteel te verschillen van de Dionysische. Hun onderlinge overeenkomst berust – hoe kan het anders – in de aanname van een volstrekt onken- en onbenoembare dimensie in God, een dimensie die aan de basis staat van zijn (kenbare) naarbuitentreden.

Anders dan Dionysius was Eckhart op de hoogte van de problematiek rond de analogie zoals door Thomas uitgewerkt. Verscheidene malen spreekt hij erover in zijn grote *Opus tripartitum*, met name in het hierin opgenomen commentaar op *Jezus Sirach* (*In Ecclesiasticum*). Hier staat bijvoorbeeld te lezen:

> [E]quivoke [uitspraken] laten zich onderverdelen door meerdere betekenissen [*per diversas res significatas*], univoke echter door meerdere verschillen binnen een ding [*per diversas rei differentias*], maar analoge worden niet onderscheiden door dingen, en ook niet door verschillen binnen dingen, maar eenvoudigweg door de wijzen [*per modos*] van één en hetzelfde ding. (*LW* II,280)

Om te verduidelijken wat analoge uitspraken zijn, haalt ook Eckhart het klassieke voorbeeld van de 'gezondheid' aan: die verhoudt zich op steeds verschillende wijze tot de 'gezonde mens', de 'gezonde urine' en het 'gezonde dieet' (namelijk als, respectievelijk, 'aanwezig

in', 'teken van' en 'leidend tot'). De analogie ligt dan in de ene, telkens gelijke zaak, waarmee genoemde termen in een onderscheiden betrekking staan.

Het zou te ver voeren hier alle facetten van Eckharts 'analogieleer' aan de orde te stellen. Veel Eckhart-commentatoren bespeuren een voorkeur voor wat nadien de analogie van de attributie genoemd gaat worden.[44] Deze zou inderdaad uit het voorgaande kunnen worden afgeleid. Maar ze heeft bij Eckhart niet het laatste woord. Maken we echter eerst pas op de plaats.

De schepping door het Woord (d.i. dus de Zoon, Jezus Christus) is bij God een inwendig en een uitwendig gebeuren, zo heette het daarstraks. Inwendig wellen de Ideeën (*quidditates*) op; hún komt het Zijn allereerst toe, een 'eerste Zijn' (*esse primum*). Uitwendig ontstaat de schepping; haar geldt slechts een afgeleid zijn (*esse secundum*), gemodelleerd naar de bron in God. Maar zonder het eerste (ware) Zijn is er geen tweede Zijn. De schepping laaft zich aan een bron zonder ooit verzadigd te worden. Of, zoals Eckhart in zijn commentaar uit *Jezus Sirach* citeert: wie Mij eten, zullen nog altijd door hongeren (*qui edunt me, adhuc esuriunt*). Ons ware Zijn, zo legt Eckhart uit, ligt buiten ons, in God; toch is het de bodem onder ons bestaan en kunnen wij er niet zonder. Van 'Zijn' hebben wij nooit genoeg. En hij vervolgt:

> Daarom dorst het [zijnde] altijd naar de aanwezigheid van wat hoger dan zichzelf is [*præsentiam sui superioris*], en eerder en eigenlijker ontvangt [*accipit*] het voortdurend Zijn, dan dat het het Zijn zelf vast [*fixum*] of zelfs oorspronkelijk [*inchoatum*] bezit. (*LW* II,274)

Het ligt voor de hand om het 'primaire zijn' met de 'zielegrond' uit Eckharts Duitse preken te verbinden. Weliswaar plaatsen deze preken de zielegrond nogal eens boven of buiten het Zijn, terwijl het *Opus tripartitum* eerder het Zijn 'uitzuivert' om het aldus met God te kunnen vereenzelvigen. Maar zoals gezegd: deze wending in termino-

[44] Vgl. Lossky, 1973², p.312-320; B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, p.52; en, met zoveel woorden, A. de Libera, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie*, p.8. Lossky schrijft aan Eckhart een attributie-analogie toe om hem af te zetten tegen Thomas, wiens denkbeelden het dichtst de proportionaliteits-analogie zouden benaderen. Maar zelf geeft Lossky al toe, dat er begripsverwarring bestaat en dat de (anachronistische) benamingen verschillen van studie tot studie. *A.w.* 312 n.276

logie verandert voor Eckhart niets wezenlijks, al naar gelang de scherpte van de scheidslijn tussen nu eens Zijn en niet-Zijn, dan weer tussen eerste en tweede Zijn.

Voor ons is nu de vraag van belang, hoe de *relatie* tussen God en mens, tussen Schepper en schepsel, door Eckhart wordt voorgesteld. Hierbij stuiten we gelijk al op een moeilijkheid. De eerste pool van deze relatie namelijk is intern 'verdeeld'. Het is dezelfde verdeeldheid, die ook bij Dionysius een rol speelde: die namelijk tussen Gods verborgenheid enerzijds en zijn naarbuitentreden, zijn openbaarworden anderzijds. Deze tegenstelling maakt, net als bij Dionysius, een *eenduidige* bepaling van de relatie en dus van de analogie in Eckharts werk, onmogelijk.

Om met het laatste, Gods naarbuitentreden, te beginnen: God treedt naar buiten voorzover Hij spreekt. Wat Hij spreekt, is zijn eeuwige Woord. Dit gesproken Woord, bleek neer te komen op het in zichzelf voortbrengen van de Zoon. De Zoon bevat de Ideeën (*quidditates*) en deze Ideeën vinden hun weerslag naar buiten in de geschapen werkelijkheid. Er is dus een bepaalde betrekking tussen de Ideeën enerzijds en hun 'veruitwendiging', dat wil zeggen de schepselen, anderzijds.[45] Die relatie nu – en dat is van belang – is een *negatieve*: het tekort in het geschapene verwijst naar de overvloed in het goddelijke. Lossky spreekt van de "apofase van de tegenstelling": wat van het goddelijke wordt gezegd, moet worden ontkend van het geschapene, en omgekeerd![46] Wanneer bijvoorbeeld God 'Zijn' wordt genoemd, geldt tegelijkertijd van het schepsel, dat het een zuiver niets is. Maar wanneer (bijvoorbeeld in *Quasi stella matutina*) wordt gezegd, dat degene die God 'goed' noemt, het evenzeer bij het verkeerde eind heeft als degene die de zon 'zwart' noemt, dan wordt 'goedheid' juist gedacht als iets, wat enkel en alleen op het geschapene betrekking heeft.

Voorzover het dus gaat om de relatie tussen de schepselen en hun goddelijk evenbeeld *in God* (vgl. Dionysius), wijst alles op een analogie van de attributie.[47] Door mensen aan God toegeschreven predica-

[45] Dat een analogie tussen Schepper en schepsel een grondslag vindt in de bemiddeling door de Zoon of het Woord (*op zichzelf* een vertrouwde gedachte binnen het christendom) stellen met zoveel woorden Zum Brunn en De Libera, *a.w.* 81

[46] Lossky, 1973², p.315,320. Vgl. ook B. Mojsisch, *a.w.* 56

[47] Vgl. Eckharts stelling in zijn verdedigingsrede naar aanleiding van beschuldigingen van ketterij: "[I]n divinis quidem univoce, in creaturis autem et deo analo-

(wordt vervolgd...)

ten (eenheid, goedheid, waarheid, Zijn enz.) zijn in God aanwezig voorzover Hij er de bron van is. In de mens zijn die predicaten dan 'aanwezig' door *af*wezig te zijn: als schepsel verwijst de mens naar eigenschappen, die hij zelf niet adequaat kan representeren, maar die elders op volmaakte manier aanwezig zijn. Wanneer men deze eigenschappen toch primair op de mens wil betrekken, dan is de onoverkomelijke consequentie, dat ze God moeten worden ontzegd.

Terwijl Eckharts Latijnse werk zich grotendeels met de meer abstracte aanduidingen van God bezig houdt, willen de preken in de volkstaal nog wel eens 'afdalen' tot een meer materiële, concrete taal. 'Vonkje', 'twijgje', 'grond' enz. zijn een soort metaforen, die iets moeten aangeven van Gods aanwezigheid 'in' ons (beter: onze aanwezigheid in Hem). Wanneer het vonkje opflakkert of het twijgje uitbot, word ik als schepsel opnieuw geboren. Ik hervind de grond onder mijn voeten, wanneer ik deel krijg aan de eeuwige geboorte van de Zoon. Dit verborgen gebeuren verheft mij boven het aardse om mij tot hemelse daden aan te zetten. Al met al zegt Eckharts beeldrijke taal in feite niet eens zozeer iets over God zelf, als wel over wat Hij doet. De metaforen zeggen niets over Hem zelf, maar over wat er uit Hem naar buiten treedt.

Maar er is meer dan wat wij van God merken. Hij is meer dan hoe Hij zich voordoet. Niet alleen immers wellen Zijn en goedheid, wellen alle verschil en onderscheidenheid op uit de onuitputtelijke goddelijke bron. Er is ook een dimensie die daar nog aan 'voorafgaat' en die zich aan alle bespreekbaarheid onttrekt. Voor deze dimensie, de god*heid* die de drieheid nog overstijgt, reiken zelfs de (materiële) metaforen die Eckhart zich genoodzaakt ziet te gebruiken (woestijn, stilte enz.) niet toe.

Om de weg tot de godheid zelf te plaveien, zette Eckhart een negatieve theologie in: een negatieve theologie die, voorzover ze haar anker slaat in het uitzichzelftreden van God door alle metaforen en analogieën weg te nemen, de waarheid spreekt. Negatieve theologie maakt bij Eckhart deel uit van een algehele en fundamentele 'gelatenheid'. Deze gelatenheid wil niet alleen ons spreken, maar onze totale houding bevrijden van alle ballast, die ons de doorgang door de

47 (...vervolg)
gice se habet. Est ergo eadem iustitia sive bonitas simpliciter et absolute in divinis; in creaturis autem analogice..." *Proc. Col.* I § 3, 3 ad 2; gecit. n. Mojsisch, *a.w.* 145

enge poort naar Gods eeuwige wezen belemmert.

2.3 Angelus Silesius

TER INLEIDING

Minder dan een eeuw na Meister Eckhart gaf Nicolaas van Cusa (1401-1464) aan de apofatische traditie een nieuwe impuls. In een eigen bijdrage aan het debat over Gods onken- en onnoembaarheid probeerde hij de leer van pseudo-Dionysius, Eriugena en Eckhart opnieuw te verwoorden. Belangrijke teksten van Cusanus zijn in dit verband: *De verborgen God* (*De Deo abscondito*), *De geleerde onwetendheid* (*De docta ignorantia*) en *Het zien (schouwen) van God* (*De visione Dei*). Deze titels zijn op zichzelf al veelzeggend: ze verwijzen naar een God die verborgen (onkenbaar, onuitsprekelijk enz.) is, naar het weten van het niet-weten resp. de ἀγνωσία bij pseudo-Dionysius, en naar de 'mystieke' schouwing, zo niet de eenwording met God. Laatstgenoemd traktaat, *Het zien van God*, schreef Cusanus als 'toegang tot mystieke theologie' voor een groep monniken die zich bezig hield met de verhouding tussen filosofie en mystiek. In veel opzichten lijkt het op pseudo-Dionysius' *Mystieke theologie* dat ook, mystagogisch, aan een derde (geadresseerde) de weg wijst naar God.

Tot God spreekt Cusanus aldus: "Vandaar dat ik U als oneindigheid zie, als ik me maar hoog genoeg verhef. Daarom zijt Gij ontoegankelijk, onbegrijpelijk, onnoembaar, niet te vermeerderen en onzichtbaar. Daarom moet wie toegang tot U zoekt, tot voorbij elk eindstation, elke grens en al wat begrensd is, klimmen. [...] Wie voorbij de grens van elk doeleinde klimt begeeft zich toch in het onbepaalde en het verwarde, in een duisternis en een onwetendheid die het intellect betreffen en van verward inzicht getuigen."[48] Oude thema's uit de apofatische traditie keren hier terug: de negatieve aanduidingen van God, het aan-gene-zijde-zijn, het beeld van de goddelijke duisternis, onze onwetendheid enz. God, zegt Cusanus elders, is aan gene zijde van alle aardse tegenstellingen. Deze alle bevat Hij in zich en Hij overstijgt ze tegelijkertijd (in een *coincidentia oppositorum*, een samenvallen van de tegendelen voor Hem). God ontvouwt zichzelf in de wereld, maar gaat haar ook oneindig te boven. Hij is de enige die

[48] Nicolaas van Cusa, *Het zien van God*, p.81

volledig met zichzelf samenvalt; Hij is slechts zichzelf (*Non-aliud*). Niets, maar dan ook niets laat zich met Hem vergelijken. Al het aardse daarentegen is relatief. Het bestaat alleen in het onderlinge verschil.

Parallel aan meer 'theologisch-discursief' georiënteerde tradities had de apofase zich intussen ook een weg gebaand in een overwegend 'poëtisch-innerlijk-bespiegelend' schrijven (dat men meestal bij uitstek met de *mystieke* traditie vereenzelvigt). Dit soms uitdrukkelijk al in het werk van één en dezelfde persoon (vgl. Meister Eckhart). Het mag dus vanzelf spreken dat deze beide vormen ('theologisch-discursief' en 'bespiegelend') nooit volledig en afdoende van elkaar gescheiden kunnen worden. Om er nog maar over te zwijgen, dat de theologisch-discursieve vorm van meet af aan al duidelijk meditatief-mystagogische trekken bezat, terwijl de bespiegelende vorm poëtisch-overpeinzend gedachten uit de discursieve sfeer belichaamde.

De zogenaamde mystieke traditie was zeer divers en strekte zich uit van orde-stichters (Bernard van Clairvaux, Franciscus van Assisi) tot afzonderlijke zoekers (Ruusbroec, Tauler, Johannes van het Kruis), en van vele, zeer vele vrouwelijke mystici (Hildegard van Bingen, Clara van Assisi, Hadewych), tot over de kerkelijke schreef gaande 'kettersen' (katharen, joachimieten, albigenzen). Maar netzomin als de weg van *vroeg-christelijke* apofatische motieven naar de theologisch-discursieve traditie verliep die van, bijvoorbeeld, de Cappadociërs of pseudo-Dionysius naar de latere christelijke 'mystici', rechttoe rechtaan. Oude apofatische thema's uit de vroeg-christelijke, zo niet de hellenistische periode in het algemeen, lijken zonder vast patroon over de geschiedenis uitgestrooid. En wel op zo'n manier, dat ze tenslotte geruisloos in de volksvroomheid lijken te zijn overgegaan. Volgens Dinzelbacher zet deze "diffusie van oorspronkelijk elitaire verschijnselen" in de dertiende eeuw in. Het werk van Franciscanen en Dominicanen zou hieraan sterk hebben bijgedragen. Maar ook de verbreiding van monastieke denkbeelden onder het gewone volk zou een rol hebben gespeeld. '*De cella in seculum*', van de kloostercel naar de wereld, zo luidde een motto.[49]

Toch blijft mystiek een min of meer apart genre, ook na de dertiende eeuw. Van de bovengenoemde greep uit het scala aan mystieken schreven bijvoorbeeld Ruusbroec en Tauler in de veertiende

[49] Vgl. Dinzelbacher, *a.w.* 418v., hst. 'Die Diffusion der Mystik in der allgemeinen Frömmigkeit'.

eeuw. Luther (overgang naar de zestiende eeuw) had veel aan deze laatste te danken. Johannes van het Kruis, Jacob Böhme en Angelus Silesius (schuilnaam voor Johannes Scheffler) trekken de mystieke lijn door naar de zestiende en de zeventiende eeuw.

Dat hier de oude motieven van Dionysius de Areopagiet, op welke manier ook doorgegeven, nog immer klonken, blijkt onder meer uit Angelus Silesius' (1624-1677) *Cherubinischer Wandersmann*.[50] Dit is een mystieke epigrammen-verzameling, waar speelse, vaak in negatie gestelde verzen, dichten over de opgaande weg naar God, over de verwantschap en de eenwording met Hem, over het afstand-doen van al het aardse, over de boven-wezenlijkheid van God, over het stilzwijgen enz. In de bekende roman van Umberto Eco, *De naam van de roos*, worden enkele epigrammen uit *Cherubinischer Wandersmann* aangehaald. Zelfs de titel is gebaseerd op één van de daarin opgenomen puntdichten (I,289: "Die Ros' ist ohn warumb / sie blu^{c}het weil sie blu^{c}het").

Angelus Silesius kwam uit een Lutherse traditie, maar bekeerde zich later tot de rooms-katholieke kerk. Hij zal niet alleen Luthers 'mystieke' teksten gekend hebben, maar vermoedelijk ook die van Eckhart, Tauler en Böhme. B. Gorceix suggereert, dat Angelus Silesius, met Eckhart, als de belangrijkste vertegenwoordiger van de Duitse mystiek beschouwd kan worden.[51] Soms wordt hij zelfs de laatste grote Duitse mysticus genoemd. Als dat terecht is, staat Angelus Silesius ergens aan het einde van een weg, waarvan Dionysius de Areopagiet nog maar een begin markeert.

[50] Naar aanleiding van de vraag, welke auteurs er op het denken van Angelus Silesius van invloed zijn geweest, zegt L. Gnädinger: "Die ganze Tradition der spekulativen Mystik soll als Horizont von Schefflers Schaffen gesehen werden. Sie beeindruckte ihn offensichtlich stärker als die zeitgenössische geistliche Literatur, die ja ihrerseits auf dieselbe Tradition zurückblickte und ebenfalls von ihr zehrte." L. Gnädinger, 'Die spekulative Mystik im «Cherubinischer Wandersmann» des Angelus Silesius', in: *Studi germanici* N.S. 4 (1966) p.185 n.1. Zie ook A. de Libera, 1996, p.39 n.13

[51] Vgl. B. Gorceix, *Flambée et agonie. Mystiques de XVII^{e} siècle allemand*, p.233. Overigens kan ter nuancering van een al te scherpe scheiding tussen theologisch-discursief en poëtisch-bespiegelend apofatisme verder worden aangevoerd, dat Schefflers *Cherubinischer Wandersmann* niet alleen 'poëtisch' ervaringen wil verwoorden, maar in de eerste plaats een 'intellectuele' ('cherubijnse') weg tot God bedoelt te gaan. In een ander werk, *Der Heilige Seelen-lust*, streeft de auteur er juist naar, via de 'serafijnse' trap der liefde God na te komen. Het onderscheid tussen cherubijns (gericht op kennis) en serafisch (gericht op liefde) is ontleend aan Bonaventura. *Ib.*, p.246

Wanneer Angelus Silesius een traditie afsluit, betekent dat niet het einde van de talloze gedachten die binnen deze traditie een plaats hadden gevonden. Motieven uit het werk van Eckhart, Böhme, Angelus Silesius enz. vinden een weg naar godsdienstige en wijsgerige bewegingen van een geheel ander karakter. Inmiddels zijn de vroeg-christelijke apofatische overleveringen, die zèlf al bogen op een heterogene voorgeschiedenis, verregaand getransformeerd en soms bijna onherkenbaar veranderd.

2.3.1 Het godsbeeld

In 1657, enkele jaren na zijn bekering van het lutheranisme tot het katholicisme, verscheen van de hand van Johannes Scheffler de epigrammen-verzameling *Cherubinischer Wandersmann*. Aanvankelijk droeg de bundel een andere naam: *Geist-reiche Sinn- und Schluß-reime zur Go*e*ttlichen beschauligkeit anleitende*. Beide titels zeggen al genoeg. We kunnen eruit afleiden, dat het hier te doen is om een weg omhoog (cherubijn = engel), die moet leiden tot het schouwen van God. Dat de weg omhoog voert, zal na de voorgaande paragrafen niet meer verbazen. Dat het een weg is die zijn aanvang in de kennis zoekt, kan worden afgeleid uit het onderscheid dat Silesius ergens maakt tussen 'cherubijns' (kennend) en 'serafijns' (liefhebbend; zie noot 51).

Cherubinischer Wandersmann bestaat uit een zestal boeken, die elk zo'n tweehonderd puntdichten bevatten. Het zesde boek is twintig jaar na de eerste publicatie toegevoegd, tezamen met de huidige titel.

Door diverse auteurs is de epigrammen-bundel in verband gebracht met negatieve theologie.[52] Er zijn dan ook vele verzen die tot een dergelijk verband aanleiding geven. Telkens en telkens weer stuiten we op motieven als: Gods onbenoembaarheid, het zwijgen over Hem, zijn dit-noch-dat-zijn enz. Noemen we enkele voorbeelden:

[52] Vgl. R. Neuwinger: "...zeigt Scheffler eindeutig als Vertreter der negativen Theologie." R. Neuwinger, *Johannes Schefflers «Cherubinischer Wandersmann» und die deutsche Mystik*, p.125. R. Schäfer, *Die Negation als Ausdrucksform mit besonderer Berücksichtigung der Sprache des Angelus Silesius*, p.175. L. Gnädinger, 'Nachwort', in: Angelus Silesius (Johannes Scheffler), *Cherubinischer Wandersmann*, p.411

Het zalige stilzwijgen
Hoe zalig is de mens die wil noch weet!
*Die God (versta mij goed) noch looft noch prijst.
*Denotatur hic Oratio silentij, de qua vide Maximil. Sandæ. Theol. mystic. lib. 2 comment. 3. (I,19)

Met zwijgen wordt het (uit)gesproken
Mens, wanneer je het Zijn van de eeuwigheid wilt uitspreken,
Dan moet je je tevoren helemaal van het spreken onthouden [*So mustu dich zuvor deß Redens gantz entbrechen*] (II,68)

De onbekende [unerkandte] *God*
Wat God is, weet men niet: Hij is niet licht, niet geest,
Niet heerlijkheid [*Wonnigkeit*], niet één, niet wat men godheid noemt:
Niet wijsheid, niet verstand, niet liefde, wil of goedheid:
Geen ding, geen onding ook, geen wezen, geen gemoed:
Hij is wat ik en jij en geen enkel creatuur
Vóór wij geworden zijn wat Hij is, nooit ervoer. (IV,21)

God, zo houdt Angelus Silesius ons hier voor, is niet in taal weer te geven. Onze woorden moeten voor Hem verstommen. Dit motief van Gods onuitsprekelijkheid is binnen de apofatische traditie zeer vertrouwd. Het is met name in het laatste gedicht duidelijk aanwezig. Of de auteur Dionysius nu rechtstreeks gekend heeft of niet, onmiskenbaar klinken daar de slotparagrafen door van de *Mystieke theologie*, met hun monotone opsomming van negaties. R. Schäfer stelt in haar studie over Angelus Silesius, dat in 'De onbekende God' diens hele negatieve theologie is samengevat! Zij wijst onder meer op de uitzonderlijke lengte, die het gewicht van het epigram moet tonen: de meeste gedichten bestaan immers uit slechts twee regels.[53]

Even vertrouwd als de eerste, zwijgzame stap die Silesius doet, is zijn tweede. Deze gaat in de richting van de mate waarin God toch ter tale komt. De onuitsprekelijke is tot op zekere hoogte namelijk wel uit te spreken. Deze stap brengt de cherubijnse wandelaar van een negatieve op een positieve theologie. Silesius-kenner R. Neuwinger zegt: "Op de vastgevoegde grond van de negatieve uitspraak over God, verheft zich als het ware als aanvulling en correlaat, zoiets als een positieve theologie. [...] Vanuit de onveranderlijke overtuiging

[53] R. Schäfer, *a.w.* 175. Voor een vergelijking met het slot van de *Mystieke theologie*, zie pp.180-182.

van de onbepaalbaarheid van God als basis, kan aan Hem elke bepaling worden toegekend, zonder dat daarmee iets principieels over het eigenlijke wezen van God enerzijds, of iets wat dit wezen weerspreekt anderzijds, uitgesproken zou zijn." (*A.w.* 126v.)

De stap naar de positieve theologie zet Angelus Silesius het duidelijkst in een aantal epigrammen aan het begin van het vijfde boek. Hier blijkt immers, hoe Gods uitsprekelijkheid berust in zijn naarbuitentreden. Alles komt uit Hem voort, is binnen Hem één, maar buiten Hem verdeeld. Vergelijk bijvoorbeeld:

Alles moet weer in-een
Alles komt uit één vandaan en moet in één (weer) in:
Waar het niet gedeeld en in de veelheid wil zijn. (IV,1)

Zoals de getallen uit de één, zo de schepselen uit God
De getallen zijn alle uit de één gevloeid;
En de schepselen vooral uit God de Eén ontsproten. (IV,2)

Zo dragen de cherubijnse puntdichten de sporen van een traditie die positieve en negatieve theologie verenigt, en die daarbij beide laat zweven boven de peilloze diepte van Gods onkenbaarheid. Vandaar dat Angelus Silesius op het ene moment uitspraken over God kan doen, die op het volgende moment direct weer worden teruggenomen. Zeer treffend blijkt dit uit het volgende epigram:

God is niets en alles
God is een geest, een vuur, een wezen en een licht:
En is toch wederom ook dit alles niet. (IV,38)

God is alles, voorzover alles uit Hem voortkomt en in Hem één is. Hij is niets voorzover Hij zelf met geen van de dingen die uit Hem voortkomen, samenvalt. Deze dubbelheid, dit onderscheid in God is al vanaf Dionysius de Areopagiet een gangbaar thema, dat door onder meer Eckhart en de mystici is opgenomen.

Als we eerst letten op de manier waarop Angelus Silesius Gods onkenbare dimensie tot uitdrukking brengt, ontdekken we opnieuw de beelden van de apofatische traditie. God is een 'niets' ("de tere [*zarte*] godheid is een niets en boven-niets", I,111; "God is een loutere bliksem en ook een donker niet", II,146). Hij is een 'woestijn' ("waar moet ik dan nu heen? Ik moet nog boven God in een woestijn trek-

ken", I,7; "Hij [God] zou jou met zichzelf in zijn woestijn brengen", II,175). Hij is 'duisternis' ("Het bovenlichte licht schouwt men in dit leven / Niet beter dan wanneer men zich in het duister [*ins dunkle*] begeeft", II,23). Hij is 'rust' ("God is de eeuwige rust", I,76; "Hij is een eeuwige stilte", I,294). En tenslotte, Hij is een 'anderheid' [*Anderheit*] ("Zeg tussen mij en God het enige onderscheid? / Het is in één woord niets dan de anderheid", II,201). 'Niets', 'woestijn', 'duisternis', 'rust', 'anderheid': het zijn de onmogelijke predicaten die minstens sedert Dionysius aan Gods onkenbare, verborgen wezen zijn toegekend. Zoals in de paragraaf over Dionysius al werd gesteld, zijn het in feite quasi-predicaten, die eigenlijk een ontkenning behelzen: ontkenning van een iets, van plek, van licht of zichtbaarheid, van woorden en van identiteit.

In andere epigrammen drukt Angelus Silesius hetzelfde uit, maar dan in omschrijvingen: God staat boven tijd en ruimte (*über Ort und Zeit*, I,12; *außer Zeit und Ort*, I,89; *über Zeit und Ort*, II,119). Maar telkens komt het op hetzelfde neer: het wezen van God is ten enen male onken- en onbenoembaar.

Maar God is ook kenbaar, namelijk voorzover Hij uit zijn verborgenheid naar buiten treedt en uit zijn verhullende mantel stapt. Hij staat niet alleen boven tijd en ruimte, Hij valt er in een andere zin mee samen. Dit staat te lezen in het bekende volgende epigram:

> *De plek* [der Ort] *is het woord*
> De plek en het *woord* is één, en was de plek er niet,
> (Bij eeuwige eeuwigheid!) dan zou het *woord* er niet zijn. (I,205)

Wat bedoelt Silesius hier met het 'woord'? Na Eckhart hoeft het geen verwondering meer te wekken, dat hiermee op Jezus Christus wordt gewezen: de Zoon in wie de schepping besloten of 'geplaatst' is. Hij is het woord en eveneens de plek.[54] Dit thema werkt Angelus Silesius niet zo omstandig uit als Eckhart. Integendeel, de onderlinge verbondenheid van termen binnen de trits Woord-Zoon-schepping wordt verondersteld en terloops te berde gebracht. Onder meer uit beide volgende epigrammen, beide in de bundel ver uiteen gezet, kan ze

[54] Vgl. Haas: "Das Sein Gottes ist jenseits aller Kategorien des Redens; daß trotzdem von ihm gesprochen werden kann, beruht auf der Menschwerdung Gottes." A.M. Haas, *a.w.* 307

worden afgeleid.

De schepselen
Omdat de schepselen helemaal in Gods woord bestaan:
Hoe kunnen ze dan verworden en vergaan? (I,109)

Het onuitsprekelijke
Het onuitsprekelijke dat men God pleegt te noemen
Geeft zich in *één woord* te spreken en te kennen. (IV,9)

Achter het eerste van deze beide verzen lijkt zich de metafysica te verschuilen van de Ideeën of *quidditates*, de essenties van de schepselen die samengevat zijn in de Zoon/het Woord. Alle dingen hebben in hun wezen deel aan God, voorzover ze een bestaan hebben in zijn onuitputtelijke en ondoorgrondelijke binnenste. Het tweede epigram staat temidden van een reeks andere die de geboorte van Jezus in Bethlehem op mystieke wijze uitleggen. De cursivering van *één woord* duidt op de dubbele betekenis: Christus is het Woord, dat het goddelijk stilzwijgen verbreekt.

Maar om een stilzwijgen te verbreken, moet het woord ook gehoord worden. Hoe gebeurt dat? Het wordt gehoord, wanneer Christus in de menselijke ziel geboren wordt. Angelus Silesius legt de kerstgeschiedenis uit op een manier die aan het Eckhartiaanse thema van de Godsgeboorte doet denken. Het mystieke erin is van belang, niet het feitelijk-historische.

Vanhier is het nog maar één stap verder naar de talloze stoutmoedigheden (Karl Barth: "vrome onbeschaamdheden", *Kirchliche Dogmatik* II/1, p.316) die Silesius zich veroorlooft. Zo zegt hij, dat God de mens nodig heeft, niet zonder hem kan, en dat Hij alleen dan God kan zijn, wanneer zijn woord weerklank vindt in het mensenhart. Zo heet het al vrij spoedig aan het begin van het eerste boek:

God leeft niet zonder mij
Ik weet, dat zonder mij God niet (in) een nu kan leven,
*Word ik een niets [*Werd' ich zu nicht*], dan moet hij wel de geest geven. (I,8)
*Zie het voorwoord.

Dat God zich bij Angelus Silesius slechts als zodanig aftekent tegen de mens in wie Hij gestalte moet aannemen, stelt ook de al eerder aangehaalde Neuwinger vast: "Het wijze-loze dringt zich tot vormgeving in de ziel van de mens. De ziel is de plek van de Godsgeboorte.

Zonder ziel geen God. Maar wel godheid. Het Ene kan op zichzelf niet werken, uit zichzelf niets openbaren, zoals Eckhart zei, dus heeft het de ziel nodig."[55]

God heeft dus de ziel nodig. Maar betekent dit iets anders, dan dat Hij zichzelf nodig heeft? Het gaat Angelus Silesius immers om de ziel-zoals-die-in-God-, beter: in-de-god*heid*, bestaat en uit die onuitputtelijke oerbron is opgekomen. Gods 'tegenover' berust in wezen in Hemzelf. Dit is de diepere, impliciete achtergrond die de vereiste (rechtzinnige) verduidelijking van de stoutmoedige uitspraken verstrekt. Angelus Silesius geeft deze verduidelijking zelf al, door in een noot naar zijn voorwoord te verwijzen. Zo wil hij alle geur van ketterij wegnemen en een legitimatie zoeken in de aansluiting bij een welbepaalde traditie.

2.3.2 Mystiek

Over zijn bedoelingen met de bundel *Cherubinischer Wandersmann* laat Angelus Silesius weinig misverstand bestaan. De verzamelde verzen willen, blijkens de ondertitel (*zur Göttlichen beschaulichkeit anleitende*), een weg zijn tot het schouwen van God. In het voorwoord wordt dit doel opnieuw geformuleerd.

De vorm waarin *Cherubinischer Wandersmann* is gegoten is niet die van een traktaat, waarin de weg tot God wordt uiteengezet of naar stadium beschreven, en waarin de vereniging met God als eindpunt voor het laatst wordt gereserveerd.[56] Hierin verschilt de bundel van Dionysius' *Mystieke theologie*. Veeleer begint de cherubijnse wandelaar bij het einde. Het eerste epigram spreekt over de zuiverheid van het gemoed, het tweede over het rusten in het hart van Jezus, terwijl reeds het derde man en paard noemt: "ik werp mij alleen in de ongeschapen zee van de zuivere godheid" (*ich werfe mich allein/Jns ungeschaffne Meer der blossen GOttheit ein*, I,3). En vier verzen verder staat het nog duidelijker:

[55] Neuwinger, *a.w.* 148. Vgl. ook H. Plard: "...il n'y a d'homme et de Dieu que relativement l'un à l'autre". H. Plard, *La mystique d'Angelus Silesius*, p.103. Zie ook E. Jüngel, die zich afvraagt, of men met Angelus Silesius de "christologische identiteit van God en mens" wel zo kan voortzetten in een "soteriologische" en "antropologische identiteit van mens en God". *A.w.* 457 (pp.453-457).

[56] Vgl. J. Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative*, p.233.

Men moet nog boven God (uit) [*Man muß noch uᵉber GOtt*]
Waar is mijn woonplaats [*Auffenthalt*]? Waar ik en jij niet staan:
Waar is mijn laatste doel [*End*] waar ik heen moet gaan?
Daar waar men er geen [meer] vindt. Waar moet ik dan nu heen?
Ik moet nog *boven God (uit) in een woestijn trekken [*Jch muß noch uᵉber GOtt in eine wuᵉste ziehn*].
* boven alles wat men aan God kent of van Hem kan bedenken / naar de ontkennende beschouwing / waarover zoek bij de *mijsticis*. (I,7)

Het is alsof Angelus Silesius al van meet af aan de betekenis van zijn bonte spreukenverzameling bij de lezer wil inprenten. Alle volgende epigrammen belichten telkens andere facetten, maar de toon is met het eerste boek al gezet. Het gaat erom, door te dringen tot het hoogste, diepste en laatste, tot dat wat nog achter God zelf schuilgaat: zijn god*heid*. Uit de voetnoot kan worden opgemaakt, dat de auteur uitdrukkelijk aansluiting zoekt bij de mystieke traditie: tegen dit licht vallen alle gewaagde uitspraken op hun bedoelde, correcte plaats.

In het vierde boek staat de 'mystieke' bedoeling nog eens, in een haast Dionysische terminologie:

Contemplatie [Beschaulichkeit]
Wees rein, zwijg, wijk en stijg op in het duister,
Zo kom je boven alles tot Gods contemplatie. (IV,36)

De Silesische mystiek bestaat dus eveneens in een opstijging, die afstand doet van alles (*Sey rein*), en wel allereerst van de taal (*schweig*). De kroon op dit afstand-doen is het schouwen van God.

De weg omhoog in negaties ('negaties' van bezit, het eigene, en van taal) wordt door Silesius verrijkt met Eckhartiaanse typeringen. De mens die deze weg betreedt, krijgt deel aan 'louterheid', 'ledigheid', 'opgegevenheid' (*Aufgegebenheit*), 'afgescheidenheid' (*Abgeschiedenheit*), 'vernietigheid' (*Vernichtigkeit*), gelatenheid (*Gelassenheit*) enz. Het is een weg van 'ont-worden' (*Entwerden*) of 'ontvormen' (*Entbilden*). Telkens gaat het om hetzelfde: afstand doen van alles, van zichzelf en uiteindelijk zelfs van het zoeken naar God. De totale gelatenheid verheft de mens tenslotte uit zijn schepselmatige bestaan, zodat hij of zij gaat samenvallen met het goddelijk Woord. Hierin ligt de essentie van de mens besloten en pas vanhieruit doemen de wijdse vergezichten op, die niet dan met beelden van leegte omschreven kunnen worden (woestijn, stilte en dergelijke). De menselijke eigenheid is verloren gegaan. Zelf heeft de mens dan het uiteinde-

lijke doel bereikt: dat van de vereniging of de vergoddelijking. Dan "weet de zalige ziel niet meer van anderheid (*Anderheit*)", zo luidt het ergens over de helft van het vierde boek (181). Silesius vervolgt: "Ze is één licht met God en één heerlijkheid".

Net als Eckhart tenslotte omschrijft Angelus Silesius de vereniging met God her en der ook, woordelijk soms, als een 'geboorte' van de Zoon in de ziel. Zo krijgt de incarnatie bij hem opnieuw een mystieke zin toegevoegd. Vergelijk bijvoorbeeld het overbekende:

> *In jou moet God geboren worden*
> Wordt Christus duizendmaal te Bethlehem geboren,
> En niet in jou: je blijft nog eeuwiglijk verloren. (II,61)

In het direct hierop volgende epigram wordt Jezus' kruisdood op dezelfde manier uitgelegd: het kruis van Golgotha moet in ons eigen hart worden opgericht. Geboorte en sterven van Jezus lijken voor Silesius exemplarisch te zijn voor, respectievelijk, het opklimmen tot de oer-eenheid met God in de Zoon/het Woord (Jezus Christus), en voor het laten afsterven van al het schepselmatige, tijdelijke en vergankelijke. Pas op, zo waarschuwt Silesius in het zo-even aangehaalde gedicht, dat je je niet vastklampt aan wat verdwijnt![57]

Of Angelus Silesius nu de laatste grote mysticus genoemd kan worden of niet, zijn 'mystiek' lijkt in vergelijking tot die van Eckhart tijdens de hoogscholastiek enigszins aan zelfverzekerdheid en triomfantalisme te hebben ingeboet. Hierop wijzen mystiek- en Silesiuskenners als B. Gorceix en H. Plard. Zo zegt de laatste:

> Het geloof is niet meer zo onmiddellijk als in de veertiende eeuw; men voelt, dat Angelus Silesius door de protestantse onrust [*inquiétude*] heen is gegaan; zijn mystiek is niet meer de uitdrukking van een gemeenschappelijke godsdienstige ijver, die zijn plaats vindt in de kerk, maar het streven van een ziel die in zichzelf de wereld van de Middeleeuwen wil reconstrueren en dat tenslotte mislukt, omdat sedert Eckhart teveel nieuwe elementen het menselijk bewustzijn hebben doordrongen en omdat ze daarvan geen afstand kan doen. De vorm die Silesius gekozen heeft,

[57] Vgl. Haas: "Ist die Rechtfertigung durch Jesus Christus die Bedingung der Möglichkeit aller Vereinigung mit Gott, so ist umgekehrt die Vereinigung mit Gott die notwendige Folge der Heilstat Christi. Schon durch die historische Geburt Jesu ist die Gottesgeburt dem Gläubigen gnadenhaft gewährt." A.M. Haas, *a.w.* 305

> vertaalt die onmacht om de geestelijke eenheid te hervinden: de harmonieuze curven van het mystieke proza van de veertiende eeuw zijn nu verloren: in plaats van de eenvoudige dialectiek waarbinnen Eckhart in zuivere regels de hang van de ziel naar God vastlegde, biedt Silesius duizend gedachten, maar zonder klaarblijkelijke band, duizend diepe notities, die echter het moment van hun uitdrukking niet overschrijden, als een verstuiving die flikkert van ideeën [*poudroiement scintillant d'idées*], verblindend maar onzeker, en zeer verschillend van de kalme middeleeuwse straling [*rayonnement*].[58]

Opvallend is het gewicht dat wordt gelegd op de literaire vorm. Silesius' vele epigrammen zouden duiden op de verstrooiing van het aloude weten, op de versnippering van het klassieke traktaat. Wat hier ook van zij, talrijke puntdichten uit het later toegevoegde zesde boek van *Cherubinischer Wandersmann* slaan een fellere en onverzoenlijker toon aan dan de eerste vijf boeken. Ze weerspiegelen misschien de 'onrust' (*inquiétude*) van een toenemende betrokkenheid bij de scheuring van de Reformatie en Schefflers eigen contra-reformatorische agitatie.

2.3.3 Analogie en metafoor

Als theologisch-wijsgerig probleem doet de analogie-kwestie zich in *Cherubinischer Wandersmann* uiteraard niet voor: we hebben immers te doen met mystieke poëzie, niet met een scholastieke verhandeling. Maar de manier waarop Silesius de verhouding God-mens of God-schepping in zijn epigrammen aansnijdt, laat zich niet geheel buiten deze kwestie plaatsen. Zowel de beschrijving van God als die van de mens (of van de schepselen überhaupt) is aan een interne spanning onderhevig. God heet nu eens 'alles', dan weer 'niets' te zijn. En ook van de mens wordt eerst gezegd, dat hij het 'hoogste ding' is, even later, dat hij 'niets' is.

De fundamentele spanning die hier kennelijk in het geding is, is dezelfde als die in het werk van Dionysius en Eckhart. Hoogstens kan men zeggen, dat ze bij Angelus Silesius pregnanter aanwezig is: zijn puntdichten zijn soms nog paradoxaler, prikkelender en uitdagender

[58] H. Plard, *a.w.* 197. Vgl. ook B. Gorceix, *a.w.* 264v. Een tussenbeide gekomen twijfel in het mystieke panorama van de zestiende en zeventiende eeuw is ook de achterliggende gedachte in M. de Certeau's *La fable mystique, XVI^e^-XVII^e^ siècle*

geformuleerd dan de uitspraken van zijn geestelijke voorgangers. Maar de grondslag van de epigrammen draagt eenzelfde polariteit uit: een polariteit in God tussen de ondoorgrondelijke en onbenoembare *godheid* enerzijds, en de *God* zoals die, zwanger van de wereld, daaruit opgaat anderzijds; en een polariteit in de mens of in de schepping tussen een ideaal bestaan in God, d.i. in het goddelijk Woord/de Zoon, enerzijds, en een schepselmatige, vergankelijke zijnswijze anderzijds.

Deze spanning of polariteit hoeft nauwelijks meer verwondering te wekken, temeer daar Silesius' mystiek op verscheidene andere punten evenzeer overeenkomsten vertoonde met het denken van Eckhart en Dionysius. Ook Eckhart had een zorgvuldig onderscheid aangebracht tussen godheid en God, en tussen eerste en tweede Zijn. Hiermee trok hij uiteindelijk de lijn van Dionysius de Areopagiet door. Die beschouwde het schepselmatige en het materiële als een afval van de goddelijke oorsprong, terwijl hij de Ideeën of voorbeelden van de schepselen juist een bestaanswijze in deze oorsprong zelf toedacht.

Dat het schepselmatige zijn bij Silesius niet hoog in aanzien staat, blijkt direct al uit het tweede epigram van de bundel. Hier wordt een tegenstelling aangebracht tussen de sterfelijke 'madenzak' van het lichaam aan de ene kant en de 'eeuwige rust' in het 'hart van Jezus' (I,2) aan de ander kant. Elders wordt God met 'goud' op één lijn gesteld; verenigt men zich niet met Hem, dan komt men nimmer tot het goud, maar blijft men 'lood' (*Bley*) of 'mest' (*Koth*) (I,249).

Maar de mens is niet alleen schepsel. Hij bezit ook een ongeschapen wezen. Hierin is hij eeuwig, onvergankelijk en zèlf God. We staan nog steeds tamelijk aan het begin van *Cherubinischer Wandersmann*, wanneer het vers *God is in mij en ik in Hem* uitloopt op een retorische vraag met vergaande strekking:

> God is in mij het vuur en ik in Hem de schijn:
> Zijn wij elkaar niet zeer inniglijk verwant [*gemein*]? (I,11)

En zes verzen verder al waagt de auteur het te zeggen:

> *Een christen is Gods zoon*
> Ik ook ben Godes zoon, ik zit aan zijne hand:
> Zijn Geest, zijn vlees en bloed is Hem aan mij bekend. (I,17)

Dergelijke uitspraken lijken nogal wat voeten in de aarde te hebben.

Maar elke kwade zweem van ketterij laat zich terugvoeren tot een aloud thema: dat van de preëxistentie van niet alleen de mens, maar van de totale schepping in God.[59] De hele wereld is van eeuwigheid samengevat in het Woord of de Zoon. God zag de dingen al vóór ze er nog waren. De feitelijke schepping is dan niets anders meer dan het daadwerkelijk naarbuitentreden van wat altijd al geestelijk in God besloten lag.

Zo kent naast de mens de hele schepping een ideale zijnswijze. Behalve de menselijke ziel of geest, hebben ook de schepselen een ideaal voorbestaan in God zelf. Vgl.:

Alles is nog in God
Is het, dat de creatuur uit God is voortgevloten:
Hoe houdt Hij haar dan nog in zijn schoot besloten? (I,107)

De roos
De roos, die jouw uitwendig oog hier ziet
Die heeft van eeuwigheid in God alzo gebloeit.* (I,108)
* idealiter

De dingen hebben dus een dubbele existentie: een tijdelijke buiten en een eeuwige existentie binnen God. Als dat nu zo is, dan moet er tussen beide zijnswijzen wel een bepaalde relatie bestaan. Welke? De voetnoot geeft een aanknopingspunt. Wat hier op aarde is, zo legt Silesius uit, is 'idealiter' dáár, dat wil zeggen: ontdaan van alle aardse smet en vergankelijkheid. Het aardse is dus een afspiegeling of afschaduwing van de goddelijke Idee. De goddelijke Idee zelf is het model of het voorbeeld.

Het is deze 'dualistische' metafysica, die Angelus Silesius ertoe brengt om, geheel in de lijn van zijn voorlopers, de aan God toegekende predicaten in eminente zin op te vatten. Alle omschrijvingen die aan de schepselen hier beneden ontleend zijn, falen en moeten na hun ontkenning eerst tot in het oneindige worden opgehoogd om van toepassing te kunnen zijn. Zo heet het in I,283, dat God "nog meer dan heilig" is en zijn macht "oneindig groot" (III,24); dat Hij "boven schoon" (*u͡berscho͡n*, V,189) is en "zo goed, dat ik het niet kan zeggen" (V,204). Voorzover God als bron van alle goedheid, schoonheid enz. gedacht wordt, kan men hier misschien van een attributieanalogie spreken: oorspronkelijk en eigenlijk is alleen God goed; de

[59] Vgl. Neuwinger, *a.w.* 139-142

mens is het slechts, voorzover zijn of haar daden naar deze oer-goedheid verwijzen. Het is alsof Angelus Silesius een dergelijke typering van zijn denken over God wil samenvatten, wanneer hij dicht: "God is slechts Eigenlijk [*GOtt ist nur Eigendlich*]: Hij leeft niet en heeft niet lief / Zoals men van mij en jou en andere dingen spreekt." (II,55)

Maar er is meer dan de analogie. Er is meer dan God alleen. Dit 'meer' maakt de fundamentele spanning uit, die niet alleen het werk van Angelus Silesius, maar ook dat van de traditie waar hij uit voortkomt, kenmerkt. Bleef hij staan bij de analogie, dan zou zijn *Cherubinischer Wandersmann* in het verlengde van een thomistische denktrant liggen.[60] Silesius wil echter verder. Hij wil doorstoten tot de god*heid* en nog 'boven God uit', 'een woestijn binnentrekken'. Deze woestijn betekent de absolute leegte en onbepaalbaarheid. Hier is geen enkel woord meer mogelijk, hier breekt elke analogie af, hier blijken metaforen slechts beelden van leegte te zijn.

Waarom wemelt *Cherubinischer Wandersmann* dan toch van metaforen? Waarom hangt vrijwel elk epigram aan een zintuiglijke voorstelling? Dit heeft waarschijnlijk te maken met Silesius' mystagogische doel. Niets spreekt zo tot de verbeelding als een metaforische uitwerking van iets, wat zich daaraan in wezen ten enen male onttrekt. Juist de concreetheid van een beeld kan van zich afwijzen naar de geestelijke waarheid die het beeld verhult.[61]

Maar om toch misverstanden te voorkomen prent Angelus Silesius het ons in zijn op één na laatste boek nog eens in: God is niet als zijn schepselen. De metaforen die wij gebruiken om over Hem te spreken, zijn aards en schieten daarom tekort. Antropomorfismen zijn uiteindelijk onware voorstellingen. Zo heet het bijvoorbeeld, dat God "niet toornt" (*GOtt zo*ᵉ*rnet nie mit unß / wir dichtens jhm nur an*, V,93), dat Hij zich "niet (van zondaars) afwendt" (eerder omgekeerd, V,94), Hij "denkt niet" (*GOtt geda*ᵉ*nket nichts*, V,173), Hij "wil geen kwaad" (*GOtt kan nichts bo*ᵉ*ses wolln*, V,218) enz.

Ook voor Angelus Silesius laat God zich door middel van analogieën alleen op ontoereikende wijze kennen. Slechts ontkenningen, die tegelijk op iets hogers dan het ontkende doelen, zijn waar, maar ze gaan niet tot het uiterste. Zijn oergrond is ken- noch on*k*enbaar. We kunnen ons daar alleen toe verhouden door erin te verzinken.

60 Hierop wijst Plard. Vgl. *a.w.* 195. Zie ook B. Gorceix, *a.w.* 254vv.
61 Vgl. ook L. Gnädinger, 1966, p.187

Deel II

Denkfiguren

in 'Comment ne pas parler. Dénégations' en *Sauf le nom*

We hebben in het vorige deel kennis gemaakt met een drietal auteurs, wier namen vaak met de 'negatieve theologie' worden verbonden: Dionysius de Areopagiet, Meister Eckhart en Angelus Silesius. Deze auteurs, die leefden op verschillende tijden en plaatsen, markeren in zekere zin een begin, een midden en een einde van een apofatiserende traditie binnen het West-Europese christendom. Zoals we zagen (1.1) kende de vroegchristelijke traditie ook vóór Dionysius negatieve momenten en is de apofatische nadruk op Gods onuitsprekelijkheid na Angelus Silesius niet totaal verdwenen. Maar één en ander was vóór Dionysius – en is ná Silesius – diffuser. Het is alsof een bepaalde 'theologische' gedachtengang zich, gedurende een belangrijke periode in de geschiedenis van het christendom, in enkele opvallende motieven heeft samengebald; om zich vervolgens (zeg: in de tijd na Angelus Silesius; zie 2.3 'ter inleiding') weer te verliezen in uiteenlopende, niet primair confessioneel bepaalde denkpatronen. Op dezelfde manier overigens als momenten van onkenbaarheid van het absolute in de klassieke Oudheid verloren lagen, voordat ze werden herontdekt door gnostici, neoplatonisten en christenen.

In dit deel wil ik aandacht besteden aan de auteur, voor wie de negatieve theologie zo'n belangrijke rol is gaan spelen. Misschien kunnen we zelfs zeggen dat enkele scherven of splinters van die negatieve theologie, uiteengevallen ergens in de zeventiende eeuw, terecht zijn gekomen in het werk van Jacques Derrida. (Wat iets heel anders is, dan te beweren dat er sprake zou zijn van enige beïnvloeding. Niemand heeft immers in onze tijd zozeer de zin van het begrip 'invloed' ter discussie gesteld als Derrida zelf.) Rudimenten van wat zich eens voordeed als een meer samenhangend geheel, lijken hun weg door de geschiedenis te hebben gevonden. Sporen van een aloude traditie lopen door in het werk van iemand, die nooit blijk heeft gegeven van een ondubbelzinnige affiniteit met deze traditie, noch met de christelijke atmosfeer waarin zij ademde. Treffen we niet een vergelijkbare hang naar ontkenningen bij Derrida? Is er ook bij hem niet sprake van een alteriteit die zich nooit met woorden laat vatten? Van een 'ander' of (klassiek geformuleerd) een 'transcendentie', die men in woorden alleen maar kan verraden? Wordt niet ook het werk van Derrida beheerst door een spanning tussen een niet-kunnen- en een toch-moeten-spreken? En ook: vormt zijn leeswijze of 'deconstructie' van de *positieve* theologie van de West-Europese traditie geen noodzakelijk daarop geënte *negatieve* theologie, zo niet haar mystiek?

Sporen van het oude apofatische spreken zijn in de teksten van Derrida al spoedig aangetroffen. Men heeft hem die restanten van een doodgewaande traditie zelfs verweten, zoals Derrida zelf toegeeft. Vanaf zijn vroegste publicaties heeft hij erop gehamerd, dat zijn werk niet verward mocht worden met een nieuwe vorm van negatieve theologie. Herhaaldelijk keren de verwijzingen naar deze negatieve theologie terug.

Totdat Derrida besluit, in te gaan op de zaak zelf, preciezer, op teksten van Dionysius en Eckhart. Het resultaat is een raadselachtige, ingewikkelde tekst, die eerst als voordracht werd uitgesproken op een symposium te Jeruzalem (1986): 'Comment ne pas parler. Dénégations' ('Hoe niet te spreken. Loocheningen').[1] In deze tekst gaat Derrida uitgebreid op de voorgeschiedenis ervan in: de verdenking van negatieve theologie, eerdere verwijzingen naar de negatieve theologie, en de drang om ééns de koe bij de horens te vatten en over de negatieve theologie zèlf te spreken. Ik kom er direct op terug.

Het is alsof deze langverwachte, directe confrontatie in 'Comment ne pas parler' niet afdoende is. Enkele jaren later, in 1992, verschijnt er nog een tekst die de problematiek van de negatieve theologie aansnijdt. Deze tekst, *Sauf le nom* getiteld, ziet voor het eerst het daglicht in een Engelse vertaling. Hij dient als nawoord bij de gebundelde lezingen van een Canadees congres te Calgary over 'Derrida en de negatieve theologie'. Een jaar later komt de Franse versie uit. In deze tekst – opgezet in dialoogvorm – staat Angelus Silesius centraal.[2] Misschien kunnen we zeggen, dat *Sauf le nom* zich laat lezen als een

[1] Opgenomen in: *Psyché. Inventions de l'autre* (voortaan *P*). De voorgedragen Engelse versie ('How to Avoid Speaking. Denials') staat in: S. Budick and W. Iser (eds.), *Languages of the Unsayable. The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*. Een Nederlandse vertaling van deze tekst van mijn hand verscheen bij Kok Agora onder de titel *Hoe niet te spreken. Loocheningen* (Kampen 1998)

[2] *Sauf le nom* – voortaan *SlN*. Als was het een soort drieluik, verschenen tegelijk met deze tekst, in eenzelfde uitgave (Collection Incises), *Khôra* – voortaan *Kh* – en *Passions*. Onder de titel 'Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices' is de Engelse versie van *Sauf le nom* opgenomen in: H. Coward and T. Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*. In deze bundel vinden we opnieuw de Engelse tekst van 'Comment ne pas parler', als ook een vertaling van nog een door de uitgevers relevant geachte tekst van Derrida: 'D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie'. Voor de rest beslaat de bundel een aantal uiteenlopende, soms experimentele, teksten van andere auteurs.

voetnoot bij 'Comment ne pas parler'; alsof daar het laatste woord nog niet gezegd is. We zullen zien, dat de toonzetting enigszins veranderd is. Terwijl Derrida in 'Comment ne pas parler' de apofatische teksten van Dionysius en Eckhart grotendeels interpreteert in de lijn van zijn voorgaande, verspreide opmerkingen over de negatieve theologie, lijkt hij een nauwelijks merkbare zwenking te maken in zijn lezing van Angelus Silesius' epigrammenmystiek.

Vanaf dat moment lijkt er iets in het werk van Derrida veranderd voor wat betreft de negatieve theologie. De verwijzingen blijven een constante vormen, alleen is de tendens ervan niet meer één die geneigd is tot afstandname. Wat is er gebeurd, zou men zich kunnen afvragen? Wat is er met die teksten van Dionysius, Eckhart, Silesius, dat ze door Derrida niet meer eenzijdig met een Heideggeriaans veto worden getroffen ('onto-theologie')? Hoe leest Derrida deze teksten en wat zijn ze voor hem gaan betekenen?

Voor we op deze en dergelijke vragen antwoord kunnen geven, moeten we eerst aandacht besteden aan de manier waarop Derrida, vanuit het begrippenkader waarvan hij zich bedient, de apofatische teksten primair benadert. Vanaf zijn vroegste tot aan zijn latere werk gebruikt hij bepaalde, telkens terugkerende, termen die men, oppervlakkig bezien, als metaforen zou bestempelen ('schrift' of 'schrijven', 'spoor', 'supplement' enz.). Deze termen, voortaan als 'denkfiguren' aan te duiden – op dit woord kom ik nog terug –, spelen een cruciale rol in zijn leeswijze van de negatieve theologie. Zonder enig begrip van hun zin en functie in het werk van Derrida, lijkt het ondoenlijk, zijn interpretatie van Dionysius, Eckhart en Angelus Silesius te volgen. In dit tweede deel sta ik daarom stil bij een aantal van deze denkfiguren en wel bij de manier waarop ze fungeren in 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* (hoofdstuk 4). Tevoren zal ik ingaan op de globale inhoud van de teksten die in deze studie centraal staan: 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* (hoofdstuk 3); daarbij probeer ik een eerste, voorlopige indruk te geven van Derrida's benadering van negatieve theologie (3.3). Aan het einde van dit deel zal ik, in een conclusie, op deze eerste indruk terugkomen en kijken, wat het onderzoek van de denkfiguren en hun aanwending in de benadering van de negatieve theologie, heeft opgeleverd. Voorafgaand besteed ik ook nog aandacht aan een belangrijk punt, dat mijns inziens als een belangrijke sleutel kan fungeren die toegang geeft tot het denken van Derrida, als ook tot zijn interpretatie van de negatieve theologie: zijn

verhouding tot joodse denkwijzen (hoofdstuk 5).

Hoofdstuk 3

Inhoud

3.1 'Comment ne pas parler. Dénégations'

TER INLEIDING

'Comment ne pas parler' vormt dus in zekere zin Derrida's antwoord. Het vormt zijn antwoord op de steeds prangender uitdaging, eindelijk eens direct in te gaan op die 'negatieve theologie', die vanaf zijn eerste publicaties steeds als een schim aan de horizon opdoemde. Zowel Derrida zelf als zijn lezers meenden deze schim te ontwaren.

Waar Derrida zelf concreet op doelt, wanneer hij aan het begin van 'Comment ne pas parler' gewag maakt van een 'verdenking' (*soupçon*) van negatieve theologie aan zijn adres, is niet precies duidelijk.[1] Maar het feit dat de problematiek van de negatieve theologie al spoedig haar schaduw over zijn werk laat vallen, is moeilijk over het hoofd te zien. We bespeuren iets van deze schaduw in een fragment uit een tekst van 1968, een fragment dat naderhand vele malen door de Derrida-commentatoren zal worden angehaald. Het staat in de belangrijke tekst 'La différance' (in 1972 opgenomen in *Marges – de la philosophie*). Uit de aldaar gedane uitspraak blijkt één ding: Derrida probeert zijn blazoen rein te houden van negatieve theologie. De door hem geïntroduceerde term *différance* – één van de zo-even aangeduide 'denkfiguren' waarop ik nog terug zal komen – mag niet

[1] Vgl. *P* 390.Voorzover ik heb kunnen nagaan, trekt vanaf de jaren zeventig, tot rond de verschijningsdatum van 'Comment ne pas parler', een aantal auteurs parallellen tussen Derrida's werk en de negatieve theologie. Grof gesteld kan er een onderscheid worden gemaakt tussen hen die Derrida's werkwijze nauw met de negatieve theologie verbinden en hen die een dergelijke verbinding als illusoir, alhoewel eventueel voordehandliggend beschouwen. Tot de eersten behoren J.D Crossan (*Cliffs of fall: paradox and polyvalence in the parables of Jesus*, p.11), M. Dufrenne (*Le poétique: précédé de «Pour une philosophie non théologique»*, pp.19, 27), S. Handelman (*The Slayers of Moses: the Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, p.173) Tot degenen die (vóór 1986) een gelijkstelling van Derrida's werk aan een negatieve theologie van de hand hadden gewezen behoren onder meer H. Meschonnic (*Le signe et le poème*), P. Ricœur, ('A response', in: *Biblical research* 24,25) en J.D. Caputo, ('Heidegger and Derrida: cold hermeneutics', in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 17-3). Zij volstaan met enkele schetsmatige opmerkingen.

worden geassocieerd met een allerhoogste wezen, al bevond dit zich ook aan gene zijde van al wat is.

> Zodat de omwegen [*détours*: listen, uitvluchten], de volzinnen [*périodes*], de syntaxis waartoe ik vaak mijn toevlucht zal moeten nemen, soms sprekend zullen lijken op die van de negatieve theologie. We hebben al moeten aangeven [*marquer*] *dat* de différance *niet is*, niet bestaat, geen aanwezig-tegenwoordig zijnde (*on*) is, wat voor één dan ook; en we zullen ertoe worden gebracht om ook al *datgene* aan te geven [*marquer*] *wat* zij *niet is*, dat wil zeggen *alles*; en dientengevolge dat zij bestaan noch wezen heeft. Zij behoort tot geen enkele categorie van het zijnde, of dit nu aan- of afwezig is. En toch is dat wat zich zo van de différance aandient [*se marque*] niet theologisch, zelfs niet van de meest negatieve orde van de negatieve theologie, daar deze zich altijd heeft ingespannen om, zoals men weet, zicht te geven [*dégager*] op een bovenwezenlijkheid [*supra-essentialité*] voorbij de eindige categorieën van het wezen en het bestaan, dat wil zeggen van de aanwezig- en tegenwoordigheid [*présence*], en ze zich voortdurend beijvert om eraan te herinneren dat, wanneer het predicaat van het bestaan aan God ontzegd wordt, dit is om hem een hogere, onbegrijpelijke, onzegbare zijnswijze toe te kennen. (*Marges – de la philosophie* – voortaan *M* –, p.6)

In 'Comment ne pas parler' reproduceert Derrida exact dezelfde tekst, maar nu in een voetnoot (*P* 539 n.1). Weliswaar lijkt het hem er in deze voetnoot eerder om te gaan, de polemiserende interpretatie van dit citaat door de hedendaagse Franse filosoof Jean-Luc Marion te weerleggen, dan om nog eens uitdrukkelijk te bekrachtigen wat hij achttien jaar tevoren ook al had gezegd. Maar in het vervolg zal blijken, hoe Derrida in 'Comment ne pas parler' althans de uitspraak uit 'La différance' nog steeds goeddeels voor zijn rekening neemt.

In weerwil van de reeds vroeg uitgesproken weigering om zich in de apofatische gelederen te scharen, blijft de negatieve theologie Derrida als een spook achtervolgen. Zo zelfs, dat een uitnodiging van Sanford Budick uit Israël, om te spreken op een colloquium over 'afwezigheid en negativiteit in de literatuur', hem ertoe brengt om dit spook eindelijk eens te bezweren. Opvallend genoeg vindt deze bezwering niet op de gebruikelijke manier plaats. Derrida ontwikkelt geen strak opgebouwde redenering, die vervolgens tegenover het denken van de apofatici wordt gezet. Hij bestrijdt dit denken niet met onweerlegbare argumentaties die het zouden moeten ontzenuwen. Derrida voert de argeloze hoorder respectievelijk lezer met een aantal citaten van pseudo-Dionysius en Eckhart binnen in de traditie die

wordt aangeduid als negatieve theologie, om hem (of haar) vervolgens te confronteren met een drietal (*sic!*) paradigma's van ontkennend spreken in de traditie: passages uit het werk van 1) Plato, 2) Dionysius en Eckhart, en 3) Heidegger. Aan het einde schijnt de hoorder of lezer van 'Comment ne pas parler' nog niet veel wijzer te zijn geworden over Derrida's verhouding tot de negatieve theologie.

Maar een nauwkeuriger bestudering levert andere perspectieven op. Het wezenlijke blijkt juist tussen de regels door te worden gezegd en ligt ingevouwen in het schijnbaar neutrale commentaar van Derrida. Deze leeswijze verloopt volgens een strategie die Derrida wel vaker volgt en waarvoor de term 'deconstructie' in zwang is. Derrida leest het werk van bovengenoemde auteurs op wat zich daarin tot ontregeling ervan aandraagt en wil de lezer daarin meevoeren. Met als gevolg, dat deze lezer zich soms zal voelen als de gesprekspartners van Socrates, die na verloop van tijd nauwelijks meer weten in te brengen dan een 'ja inderdaad', of 'zo moet het wel zijn, Socrates'.

We hebben in 'Comment ne pas parler' te maken met een buitengewoon gecompliceerde tekst, met tal van listen en lagen die zich niet zo maar laten ontrafelen. Tevens hebben we te maken met een tekst van een auteur, die op het moment van verschijning al een bescheiden œuvre heeft gepubliceerd. Het hoeft dan ook niet te verwonderen, dat bepaalde cryptische en beknopte commentaren bij de uitgelichte citaten, terugverwijzen naar eerdere teksten. We zullen in deel IV, wanneer Derrida's lezing van de drie genoemde 'paradigma's van negativiteit' aan bod komt, soms terug moeten grijpen. Uiteraard zullen we, wanneer de noodzaak zich voordoet, ook vooruitgrijpen op teksten die pas na 'Comment ne pas parler' zijn verschenen. Derrida is een auteur die voortdurend op motieven uit zijn eigen werk terugkomt en deze expliciteert. Op een bepaalde manier is 'Comment ne pas parler' alleen maar een schakel tussen voorafgaand en volgend werk. Maar wel een belangrijke!

3.1.1 Opbouw en inhoud

De tekst van 'Comment ne pas parler' is uit twee delen opgebouwd.

I In het *eerste deel* zet Derrida zijn probleemstelling uiteen: hoe verhoudt zich het spoor tot de negatieve theologie? Deze formulering veronderstelt al enige bekendheid bij de lezer met de problematiek

van het spoor (die in het werk van Derrida een kardinale rol speelt). Men zou kunnen zeggen dat deze bekendheidsveronderstelling inherent is aan de onderneming van 'Comment ne pas parler'. Derrida gaat hier immers in op een, ook door anderen dan hemzelf aanwezig geachte, relatie tussen zijn werk en de negatieve theologie. Het probleem van deze relatie is om zo te zeggen al geconstateerd. Het is nu aan Derrida om er zich rekenschap van geven.

Op het 'spoor' als denkfiguur komen we nog uitgebreid terug. Het zal een benaming blijken te zijn voor iets, waarvan het niet verwonderlijk is, dat het het werk van Derrida in de reuk van de negatieve theologie heeft gebracht. Onder het spoor wordt immers een 'instantie' verstaan, die voor het denken zelf onbevattelijk is en blijft; een 'instantie' die al het denkbare en inzichtelijke mogelijk maakt, zonder zelf op enigerlei wijze denkbaar of inzichtelijk te zijn. We zullen nog zien op welke manier het spoor samenhangt met genoemde *différance*, waarvan het heette, dat ze "niet theologisch is, zelfs niet van de meest negatieve orde van de negatieve theologie".

Na kort te hebben uitgelegd wat men zoal onder negatieve theologie verstaat – en na vluchtig op de twijfelachtige eenheid daarvan te hebben gewezen –, vraagt Derrida aandacht voor de aanleiding tot zijn tekst. Elk betoog, zegt hij, dat regelmatig een beroep doet op ontkennende formuleringen, roept – terecht of niet – het optreden van de negatieve theologie te binnen. De vervolgens opgesomde voorbeelden van met ontkenningen omgeven noties, spelen alle een rol in zijn eigen werk: "de tekst, het schrijven, het spoor, de *différance*, het hymen, het supplement, het pharmakon, het parergon enz." (*P* 536) Het zijn voorbeelden die zijn lezers bekend voorkomen: sleutelermen of denkfiguren, die – en dat is het opmerkelijke – in de teksten van Derrida niet dan negatief beschreven waren (het spoor... enz., is noch dit noch dat..., maar maakt ... mogelijk).

Waarom noemt Derrida deze voorbeelden juist uit zijn eigen werk?

◆ De *eerste* door hem aangegeven reden heeft te maken met de 'verdenking'. Derrida is er naar eigen zeggen al vroeg van beschuldigd, dat hij de benaderingen en technieken van de negatieve theologie in ere zou herstellen.

Nu laten volgens Derrida ook deze beschuldigingen – evenals het spreken in ontkenningen – vaste patronen zien. Zo zijn hem, zegt hij, in het verleden drie typen bezwaar ten deel gevallen: 1) Derrida zou een atheïstische nihilist, zo geen obscurantist zijn, die in wezen niets

te zeggen heeft; 2) Derrida's ontkennende spreken zou te gemakkelijk zijn, feitelijk inhoudsloos en enkel bedoeld om te ervaren wat er in het spreken precies gebeurt, of beter, bedoeld om (maar) te (kunnen) schrijven; 3) als het ontkennende spreken al niet zuiver obscurantistisch of mechanisch, en dus inhoudsloos, is, dan zou het een soort godsbewijs (uit de effecten) opleveren: 'God' zou de naam zijn voor elk op de spits gedreven apofatisch spreken. Zodra er in ontkenningen wordt gesproken, komt Hij aan de horizon, als (naam voor) de *oorsprong* van elke negativiteit. Deze derde verdenking is in zoverre van andere aard dan de beide eerste, zouden we kunnen zeggen, dat het Derrida's ontkennende spreken positief als een daadwerkelijk spreken over God begrijpt.

◆ De *tweede* door Derrida opgegeven reden voor de voorbeelden van ontkennend spreken uit eigen werk hangt samen met een behoefte, om zich ooit eens in te laten met de problemen rond, wat men volgens hem vaak al te snel aanduidt als 'negatieve theologie'. In twee fasen – zegt Derrida – heb ik mijn eigen verhouding tot de negatieve theologie al eens getypeerd (en ik parafraseer, RS):

1) wat ik, Derrida, schrijf heeft niets met negatieve theologie te maken. Allereerst *voorzover* (dans la mesure où) deze laatste pretendeert positief iets te kunnen beweren en daarbij vasthoudt aan de onwankelbaarheid van woord en naam. Dit zijn uitgangspunten die een 'deconstructie' juist moet onderzoeken. Daarnaast voorzover een negatieve theologie tenslotte toch nog vasthoudt aan een soort superwezen, voorbij het Zijn en het bestaan. Met enkele citaten van Dionysius en Eckhart probeert Derrida dit vervolgens te laten zien. (*P* 540vv.)

2) de benaming 'negatieve theologie', zo luidde de tweede fase van Derrida's reactie, is misschien wel verwarrend en meerzinnig, en daarom niet geschikt om te proberen er positie tegenover te bepalen. (*P* 545)

Hoe dan ook, vervolgt Derrida, ik kon wel blijven doorgaan, afstand te nemen van die negatieve theologie. Maar mijn woorden borgen een belofte in zich: een belofte om eens de vraag naar de verhouding tussen het denken van het spoor of de *différance* enerzijds, en de negatieve theologie anderzijds, niet meer uit te stellen, maar om er direct op in te gaan. Zou het nu, in Jeruzalem, 1986, dan eindelijk zover zijn? Zou nu het moment gekomen zijn waarop ik mij voor eens en voorgoed moet uiten over de negatieve theologie?

Op de pagina's die volgen, werkt Derrida drie motieven uit inzake elk spreken (dus ook het apofatische): dat van de 'belofte' (die nauw verbonden blijkt met een 'bevel' of een absoluut 'moeten'), het 'geheim' en de 'plek'. Deze drie motieven structureren, in deel I van 'Comment ne pas parler', Derrida's eerste benadering van de apofatische citaten die volgen. Aan het slot van deel I worden ze aan een citaat uit Dionysius' *Mystieke theologie* gekoppeld. Zoals nog zal blijken zouden genoemde drie motieven, mèt de zo-even geciteerde 'voorbeelden' van met negaties omklede termen (spoor, schrijven, tekst enz.), ook als denkfiguren kunnen worden opgevat: ongrijpbare begrippen waarmee Derrida probeert uit de school van taal en verwijzing te klappen, begrippen van en op de grens.

Waar staan de motieven van belofte, geheim en plek bij Derrida voor? Wat is de zin ervan en wat hebben ze met de negatieve theologie van Dionysius en Eckhart te maken? We kunnen het alleen impliciet afleiden. Vooralsnog een korte aanduiding.

◆ Eerste motief is dat van de *belofte*. Hiervan zegt Derrida het volgende (en ik parafraseer opnieuw): impliciet heb ik, Derrida, altijd al beloofd om ooit over de negatieve theologie te spreken. Niet dat ik ooit bewust een dergelijke belofte zou hebben gedaan. Het is de taal zelf, de beloftestructuur van de taal waarin ik sta, die maakt dat ik beloof of belovend ben. Een volstrekt algemene, niet aan enige concrete taaldaad gebonden belofte neemt ons voor zich in en plaatst ons in de taal. Wij moeten ons hiernaar en hierin voegen, zonder dat wij ons ook maar enigszins aan de belofte kunnen onttrekken. We kunnen niet buiten de belofte gaan staan. Welnu, zo vervolgt Derrida, ik heb mijn verantwoordelijkheid op mij genomen, niet door de belofte in te lossen, maar door haar uit te stellen.

Dit alles klinkt nogal cryptisch. Het zal in het vervolg verder worden uitgewerkt. (4.3 en 5.2.3) Hier zij alvast opgemerkt, dat wanneer Derrida over de taal spreekt, hij daarmee bijna nooit primair doelt op de taal in enge zin. 'Taal' is bij hem de verwijzingssamenhang waarin wij altijd al staan en die het ons onmogelijk maakt, een definitief onderscheid te maken tussen een woord (teken), zijn betekenis en een externe referent (werkelijkheid). Betekenis of referent zijn hoogstens *beloofd*, de taal staat er alleen naar uit.

◆ Tweede motief is het *geheim*. In zekere zin heeft de negatieve theologie een geheim, dat het zorgvuldig probeert te bewaren: God. Kenmerkend voor een geheim is echter, aldus Derrida, dat men nooit

zeker weet of het wel helemaal verborgen is. Juist het verbergen (het verzwijgen) is verraderlijk. Een verhulling kan immers altijd haar sporen nalaten. Een ander aspect van het geheim is dat, wanneer het door een groep wordt bewaard, deze groep al spoedig een esoterisch en mysterieus karakter krijgt. Met een citaat van pseudo-Dionysius laat Derrida zien hoe deze zijn lezer waarschuwt, niet-ingewijden niet zo maar van het goddelijk mysterie op de hoogte te stellen. Het geheim mocht eens in de handen van oningewijden terechtkomen.

Frappant is nu, zo voert Derrida aan, dat ook zij die in de *deconstructie* een vorm van negatieve theologie zien, de zogenaamde aanhangers daarvan verwijten een soort esoterische sekte of broederschap te vormen. Want ook bij hen lijkt er sprake van een geheim, van een relatie tot een mysterie.

Zoals in het verloop van deze studie nog naar voren zal komen is deze associatie wel en niet terecht. Ze is onterecht, voorzover Derrida het exclusieve bezit van een bepaalde kennis, het prerogatief daarop van sommige enkelingen, juist fel bekritiseert. Maar ze is terecht, voorzover precies die notie 'geheim' als zodanig voor Derrida een onmiskenbare rol speelt. 'Geheim', zo kunnen we misschien hier al zeggen, is bij Derrida namelijk een benaming voor de verwijzing naar of voor de suggestie van een absolute verborgenheid, van iets totaal anders: een alteriteit waartegen ons bestaan zich aftekent maar die zelf *nooit* openbaar wordt.

◆ Het derde structurerende motief dat Derrida in 'Comment ne pas parler' onderscheidt, is dat van de *plek*. Ook hiervan geldt – en ik zal erop terugkomen –, dat het bij Derrida een woord van en op de grens is en dat het in zijn werk een grote rol speelt.

In 'Comment ne pas parler' speelt het motief van de plek een verhelderende rol ten aanzien van de problematiek van de negatieve theologie. Zo wijst Derrida op Dionysius' opmerking (in de *Mystieke theologie*), dat Mozes, alvorens Gods verborgen wezen te schouwen, eerst de plek ziet waar God verblijf houdt. Het woord 'plek' (τόπος), dat Derrida in Dionysius' tekst onderstreept, markeert op het niveau van deze tekst zelf – zie 2.1 – het begin(sel) van het uitzichzelftreden en de zelfvervreemding van God, van de 'verschilligheid' in zijn verborgen oerwezen dat uit zichzelf overloopt en zich verankert op een plek. Derrida gaat het woord na, zowel ten aanzien van God zoals Hij wordt voorgesteld in de negatieve theologie, als ten aanzien van de mystagogische hiërarchie die op de één of andere wijze toegang tot Hem heeft. Centrale vraag van Derrida is telkens: waar houdt God

zich op? vindt Hij wel of niet (een) plaats (plek)? en hoe staat het in dit verband met bijvoorbeeld Dionysius? op welke (bevoorrechte) plek bevindt hij zich, dat hij weet hoe hij over God moet spreken?

Deze en dergelijke vragen dringen zich op rond het motief van de plek. Het zal nog blijken, dat de plek bij Derrida uiteindelijk een aanduiding is voor een (verondersteld) *raakpunt* van het verborgene met het openbare, voor de representatie van het 'andere' in de verwijzingssamenhang waarin wij verkeren. Het is de plek zonder welke noch het verborgene noch het openbare, noch het 'andere' noch het 'zelfde' denkbaar zou zijn. Vertaald in apofatische terminologie zou de plek het raakvlak of het kruispunt (en dus het samengaan) zijn van Gods verborgenheid enerzijds en het zelfverlies in zijn zelfonthulling anderzijds. Uit deel I zou men kunnen afleiden hoe, binnen het apofatisme, een andere naam voor wat Derrida hier aanduidt als de plek, die van *Jezus Christus* is: begin(sel) van Gods zelfonthulling. (Zie bijvoorbeeld 2.3.1 en met name straks de slotbeschouwing.) Deze afleiding geeft reliëf aan Derrida's problematisering van de plek bij de apofatische auteurs.

II In het *tweede deel* van 'Comment ne pas parler' gaat Derrida afzonderlijk in op drie, wat hij noemt: "paradigma's van negativiteit". Van deze drie paradigma's vormen de teksten van Dionysius en Eckhart opvallend genoeg pas het tweede. De 'christelijke negatieve theologie' neemt dus, in deel twee van 'Comment ne pas parler', niet zonder meer eenzelfde bevoorrechte positie in als in het eerste deel. Wat zijn de beide andere paradigma's van negativiteit? Als eerste noemt Derrida bepaalde passages bij *Plato*, als laatste fragmenten in het werk van *Heidegger*.

A. Bij Plato richt Derrida zich eerst op diens eigenaardige formulering in de *Politeia* naar aanleiding van de idee van het Goede; deze zou zich volgens Plato ophouden "aan gene zijde van het Wezen" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Vervolgens concentreert Derrida zich op Plato's spreken over die uitzonderlijke notie uit de *Timæus*: *chora* (χώρα: plek, plaats, ruimte).

B. Bij Dionysius en Eckhart gaat Derrida aan de hand van verschillende citaten na, in welke verhouding hun apofase staat tot Plato's spreken over *chora*, en welke rol in dit verband het *gebed* speelt (als spreken *tot...* in plaats van het overheersende spreken *over...*) en welke de nauw daarmee verbonden *lof*. Bij dit alles schenkt Derrida ook aandacht aan de drie bovengenoemde motieven

(belofte, geheim, plek).

C. Bij Heidegger tenslotte bespreekt Derrida enerzijds diens voorstel in 'Zur Seinsfrage', om het woord 'Zijn' kruisgewijs door te strepen, en anderzijds zijn uitspraak te Zürich voor een groep studenten en docenten, dat, mocht hij ooit nog eens een theologie schrijven, het woord 'Zijn' daarin niet voor zou mogen komen.

'Comment ne pas parler' besluit met een P.S., waarin genoemde uitspraak van Heidegger over het schrijven van een theologie nog eens onder de loep wordt genomen en in verband wordt gebracht met zijn houding ten opzichte van het gebed.

3.1.2 Titel

Werpen we nog een aparte blik op de titel: 'Comment ne pas parler. Dénégations'.[2] Deze titel is een veelzeggende vlag die haar lading meer dan dekt, en een toegang tot het woud van citaten, retorische vragen en terloops opgeworpen implicaties waaruit de feitelijke tekst bestaat. We zullen merken, dat, wanneer we letten op de manier waarop Derrida de titel van zijn voordracht ter sprake brengt, we ongemerkt diep zijn doorgedrongen in de problematiek ervan.

Al spoedig valt op, hoe de titel op een complexe manier met deze tekst verweven is. Reeds de eerste zin geeft hier blijk van:

> Nog voor ik begon met de voorbereiding van deze lezing, wist ik, dat ik wenste te *spreken* [*que je souhaitais* parler; cursivering van mij, RS] over het «spoor» in zijn relatie tot wat men, soms ten onrechte, «negatieve theologie» noemt. Beter nog: ik wist dat ik het *zou moeten* [devrais] doen in Jeruzalem. (*P* 535)

Maar: niets bleek minder vanzelfsprekend dan dit spreken zelf. In de eerste plaats had Derrida de problematiek van zijn verhouding tot de negatieve theologie al van meet af aan voor zich uit geschoven, zoals we boven hebben gezien. Tegen deze achtergrond kan de titel 'hoe niet te spreken?' worden uitgelegd als: 'hoe niet te spreken over nu net de negatieve theologie?'. In de tweede plaats had ook de negatieve theologie zelf zich geplaatst gezien voor het probleem van het

[2] Vgl. voor de titel *P* 548v., 557v., 559v., 561, 569, 583, 584v.

spreken: 'hoe niet te spreken over Hem over wie wij niet kunnen spreken?'.

Deze beide, door Derrida gesuggereerde, betekenissen van de vraag 'hoe niet te spreken?' zijn ook nog eens onderling verbonden. Op een bepaald moment vraagt Derrida zich af, hoe hij *sowieso* kan spreken over een fenomeen, dat tot uitdoven gedoemd is; immers, de negatieve theologie benadrukt dat elk spreken over God, zelfs dat van haarzelf, uiteindelijk moet overgaan. In feite maakt de negatieve theologie zichzelf zo onbespreekbaar en plaatst ze zich ogenschijnlijk buiten schot. (*P* 546)

Zoals in bovenstaande schets van de inhoud is opgemerkt, confronteert de dringende uitnodiging van Sanford Budick uit Jeruzalem Derrida met de onontkoombaarheid van de problematiek. Als er dan toch over de negatieve theologie gesproken moet worden, hoe moeilijk dit ook is, lijkt de titel 'hoe niet te spreken' Derrida het meest geschikt. Bij nader inzien duidt deze titel namelijk verschillende betekenissen tegelijk aan. Derrida noemt er enkele: "hoe moet men niet spreken?" (*comment faut-il ne pas parler?*), maar ook "hoe moet men spreken?" (*comment faut-il parler?*) en "zó moet men niet spreken" (*(voici) comment il faut ne pas parler*). De suggestie die Derrida hier doet, is, dat de vraag van de titel – 'hoe níet te spreken?' – eigenlijk nauwelijks te onderscheiden is van de tegenovergestelde vraag: 'hoe wèl te spreken?'. Met deze suggestie geeft hij precies het probleem aan, waarmee zowel de negatieve theologie als ook hijzelf te kampen heeft: hoe moeten we, gegeven het feit dat we het spreken hebben na te laten, dan wèl spreken? (*P* 545)

Deze eerste conclusie ('hoe niet te spreken?' tendeert naar 'hoe wel te spreken?') plaatst Derrida vervolgens in het bredere verband van twee algemene, boven al aangestipte motieven uit zijn tekst: dat van de belofte (c.q. het bevel) en dat van het geheim. Het motief van de belofte wordt met name in verband gebracht met het eerste deel van de titel ('Comment ne pas parler': 'hoe niet te spreken'), het motief van het geheim met het tweede deel (*Dénégations*: 'loocheningen', 'ver-ontkenningen').

We zagen, dat er in de openingszinnen van 'Comment ne pas parler' al sprake was van een moeten spreken ("ik wist dat ik *zou moeten* [spreken] in Jeruzalem"). Wanneer we verder lezen, blijkt een bepaald moeten (*devoir*: 'plicht'), een bepaalde notie van verplichting

(*engagement*), telkens terug te keren. Op de één of andere wijze hangen 'moeten' en 'verplichting' voor Derrida samen met het motief van de 'belofte'. Want wat zegt Derrida? Hij brengt met nadruk naar voren, dat hij zich al *verplicht* wist en impliciet een *belofte* had gedaan (om over de negatieve theologie te spreken), nog voordat hij goed en wel het woord had genomen. (*ib.*) Hoe kan dit? Hoe kan men, op grond van een belofte die men niet bewust heeft afgelegd, verplicht zijn tot iets? Getuigt 'negatieve theologie' van iets dermate algemeens, dat men er wel over moet spreken, anders gezegd: getuigt 'negatieve theologie' er niet van dat *elk* spreken is doortrokken van een wisselwerking tussen spreken en zwijgen?

Derrida noemt twee mogelijkheden die de bedoelde onontkoombare, voorbewuste verantwoordelijkheid en mijn verplichting zouden kunnen verklaren. Deze mogelijke verklaringen lijken onderling te verschillen, maar het is de vraag, of beide niet feitelijk samenvallen. Ondertussen zijn we – zoals zich laat vermoeden – midden in het wijsgerig universum van Derrida terechtgekomen. Het is een universum waarin steeds een dimensie oplicht die aan alles vooraf heet te gaan: die van taal, verwijzing, openheid, verantwoordelijkheid enz. De oplichtende dimensie is er, om bij het kosmologische beeld te blijven, eerder één van de 'interstellaire ruimte' dan van de 'lichamen' die zich daarin bewegen en deze ruimte veronderstellen.

De eerste door Derrida geopperde verklaring voor de niet bewust gedane belofte: er is al zoiets als een verplichting of een belofte vóór het feitelijke spreken als zodanig. In dit geval zou er sprake zijn van een belofte die aan alles – dus ook aan mij als bewust handelend persoon – voorafgaat.

De tweede verklaring: de belofte en de inlossing daarvan vallen op de één of andere manier samen met het spreken als zodanig. (*ib.*)

Wat is het verschil tussen beide verklaringen? Men zou met enig recht kunnen volhouden, dat Derrida hier twee kanten van dezelfde zaak probeert te belichten, te weten: een algemene beloftestructuur die de taal tekent en zonder welke zij onbestaanbaar zou zijn. Taal is voor Derrida, zo zou men misschien kunnen zeggen, belofte. De inhoud van deze bewering zal in dit deel geleidelijk aan duidelijker moeten worden.

Derrida sluit zelf aan bij de tweede formulering van het antwoord op de vraag, hoe ik verplicht kan zijn zonder persoonlijk een concrete belofte te hebben gedaan. Hij zegt met zoveel woorden het volgende: toen ik beloofde ooit over de negatieve theologie te zullen spreken,

zij het als ware het *mijns ondanks* (comme malgré moi), ben ik er eigenlijk al aan begonnen. (*P* 546) Even als de ervaring van de negatieve theologie vasthoudt aan een belofte, die van het 'andere' (lees: van God, RS), zo ben ik gehouden aan die belofte, om te spreken over dat waarover ik niet kan spreken. Een belofte heeft mij altijd al (tot zich) verplicht (*m'a engagé*: heeft mij in dienst genomen, aangeworven, ingezet). Het is een belofte die mij in de taal heeft geplaatst, die maakt dat ik een talig wezen ben en in mijn denken en spreken – zelfs in mijn zwijgen – afhankelijk ben van een altijd al voorafgaande beloftestructuur van de taal. (*P* 547)

Nogmaals: het voert te ver om hier al uitgebreid op de thematiek van de belofte in te gaan en op wat Derrida er, vooral in verband met de negatieve theologie, mee wil zeggen. Eén en ander zal in de loop van dit deel meer worden verhelderd. Volgen we vooralsnog de interne logica van 'Comment ne pas parler' en de wijze, waarop Derrida de titel van zijn Jeruzalemse voordracht in de tekst zelf naar voren schuift.

Hoe niet te spreken? Tegen de achtergrond van wat Derrida hier zegt over taal en belofte wordt duidelijk, dat het onmogelijk is, om niet te spreken. Kan ik niet niets anders doen dan spreken? Ben ik niet gedwongen om te buigen voor datgene wat er al vóór mij was? Heb ik mij daarbij niet uitsluitend aan te passen? Inderdaad tendeert voor Derrida de vraag 'hoe niet te spreken' onvermijdelijk naar de vraag 'hoe wel te spreken'. Want hoe zou ik het zwijgen moeten bewaren, als de taal mij bij voorbaat al woorden in de mond heeft gelegd? Zelfs mijn sprakeloosheid zou zich niet kunnen onttrekken aan de taal, aangezien mijn ingehouden woorden een talig verschijnsel blijven. Spreekt niet ook de stilte?

In dit verband gebruikt Derrida de term '*double bind*' (*P* 549), een tegenstrijdige opdracht: ik moet het spreken vermijden, terwijl ik er altijd al aan begonnen ben. Wanneer ik bij voorbaat al in de taal sta – en dus in haar belofte –, dan kan ik mij nooit aan de taal en aan het spreken onttrekken. Zodra ik mijzelf de vraag stel 'hoe niet te spreken?' is het al te laat: het is de taal die mij de vraag ingeeft en die hem dus mogelijk maakt. De theologie, aldus Derrida, noemt dit 'God': het onloochenbare voorafgaan, het altijd al eerder komen van de taal. (*P* 561)

Dat de negatieve theologie zich niet aan de onoverkomelijkheid van

de taal kan onttrekken, laat Derrida zien aan de hand van het motief van het 'geheim'. Daarbij zinspeelt hij ook op het tweede deel van zijn titel: 'Dénégations', 'loocheningen'.

De uitspraken van Derrida over het geheim laten het aan de lezer over, zijn (of haar) conclusies te trekken ten aanzien van de negatieve theologie. Wat wordt er dan over het geheim gezegd? Een geheim, aldus Derrida, is nooit totaal. Niets is zo geheim, of het is minstens ten dele onthuld. Al was het maar aan één iemand. En in hoeverre is men zelf in staat zich ervan te verzekeren, dat het geheim inderdaad bewaard is? In hoeverre kunnen gelaatsuitdrukkingen of andere tekenen niet wijzen in de richting van het verhulde? (*P* 549v.)

Wanneer we deze gedachtengang zouden toepassen op de negatieve theologie – wat Derrida zelf hoogstens indirect doet –, dan zou blijken, dat zij voor een tegenstrijdige opdracht staat. Enerzijds wil ze (God als) haar geheim bewaren. Maar anderzijds moet er (over Hem) gesproken worden als over een geheim. Zou de negatieve theologie dit kunnen, wanneer het geheim niet zelf al op de één of andere wijze van zich had doen spreken? Is het geheim niet begonnen met zichzelf te verklappen?[3]

Derrida formuleert dit punt van het zelfverraad als volgt en bedient zich daarbij van een moeilijk vertaalbaar idioom: het geheim, zegt hij, ontkent (*se nie*) zichzelf, het loochent of 'ver-ontkent' (*se dé-nie*), het 'mis-kent' de ontkenning die het zelf al is (ten aanzien namelijk van alle helderheid en bekendheid). (*P* 557) Deze 'loochening' of 'ver-ontkenning' (*dénégation*)[4], ontkenning van een ontken-

[3] Vgl.: J.D. Caputo, 'The Good News about Alterity. Derrida and Theology', in: *Faith and Philosophy* 10 (1993), p.461

[4] De Franse tegenstelling tussen *nier/négation* en *dénier/dénégation* waar Derrida hier mee speelt, is in het Nederlands (in tegenstelling tot in het Engels: *negation-denial*) moeilijk weer te geven. *Négation* gaat meer in de richting van een logische ontkenning, terwijl *dénégation* de psychologische connotatie van 'loochening' heeft. Derrida merkt op, dat hij het woord *dénégation* zo mogelijk wil verstaan los van zijn Freudiaanse context (vanwege de nadruk in de psychoanalyse, aldus Derrida, op predicerende uitspraken en vanwege de "onto-theologische en metafysische theorema's" waardoor deze nog wordt beheerst, *P* 557) Freud had, met name in zijn tekst *Die Verneinung*, gewezen op het feit dat de loochening door de patiënt van een bepaalde wens, juist een manier was om deze wens te verdringen. Men zie voor dit alles J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Dictionnaire de la psychanalyse*, art. '(Dé)négation', pp.112-114. Mede op grond van Derrida's opmerking zou het neologisme 'ver-ontkenning' een mogelijke vertaling kunnen zijn. In dit woord suggereert het voorvoegsel 'ver' een overtreffing die

(wordt vervolgd...)

ning, zegt Derrida – in een passage waar ik in het volgende deel uitgebreider op terug zal komen (6.1.1) – is wezenlijk voor elk geheim. De 'ver-ontkenning' is een oorspronkelijk gebeuren; een gebeuren dat geen enkele kans geeft aan de – hegeliaanse – dialectiek. (*P* 557) Bij Hegel leidde de negatie van de negatie tot een uiteindelijke bevestiging, waarin alle negativiteit ('geheim-zinnigheid') is opgeheven. Zo niet bij Derrida. Voor hem blijft een geheim staan in een onopheffbare spanning tussen verhuld- en verraden-zijn. Oók de negatieve theologie – zo mogen we afleiden – moet daaraan geloven. Het geheim, dat de negatieve theologie als geheim intact wil laten, is ooit begonnen zichzelf te verraden en afstand van zichzelf te doen. Het geheim kan nooit geheel geheim zijn, nooit absoluut. Anders kende niemand het geheim als geheim. (*P* 558)

Dénégation: het onontkoombare verraad aan het geheim, de noodzakelijke invulling van de leegte. De negatieve theologie, zo lijkt Derrida te willen zeggen, is misschien al begonnen te spreken, terwijl zij dit voor alles wilde vermijden. Door het geheim, voor hoe weinigen ook, bespreekbaar te maken, door het te binden aan positieve (christelijke) invullingen, geeft volgens Derrida ook de negatieve theologie blijk van het onvermijdelijke: het verraad aan het geheim, dat ze zo zorgvuldig als (absoluut) geheim had willen bewaren. Hoe zou ze anders kunnen?

Zo staat de uitdrukking 'geheim' in een spanningsverhouding, die

[4] (...vervolg)
tegen zichzelf is gaan werken (vgl. ver-spelen, ver-draaien, ver-patsen enz.). Daarnaast verwijst het naar de hier thematisch verwante termen 'verraden' en 'verklappen'. Zie ook: M.C. Taylors 'nO nOt nO', in: H. Coward and T. Foshay (eds.), *a.w.* 175, en zijn 'La dénégation de Dieu', in: P. Gisel et P. Evrard (éd.), *La théologie en postmodernité*. Tenslotte: ook Derrida zelf spreekt over de *dénégation* als ontkenning van een ontkenning: (1) in een vroege tekst over Hegels paradoxale verzet tegen het 'voorwoord' tegen de achtergrond van de omvangrijke voorwoorden die hij vervolgens zelf schrijft. Vgl.: 'Hors livres. Préfaces', in: *D* 16 ("Négation de la négation? Dénégation?"), en *D* 57 n.32; (2) in een latere tekst: 'Donner la mort': "Dénégation du secret, la philosophie s'installerait dans la méconnaissance de ce qu'il y a à savoir, à savoir qu'il y a du secret et qu'il est incommensurable au savoir, à la connaissance et à l'objectivité" (*l'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don* – voortaan *ÉthD* – p.87). En verder *passim* (m.n. 'Foi et savoir', in: *La religion* – voortaan *R* –, p.77; 'Préjugés. Devant la loi', in: *La faculté de juger*, – voortaan *FJ* – p.87, 92, 96v.; 'Prénoms de Benjamin', in: *Force de loi* – voortaan *FL* –, p.113; *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger* – voortaan *PA* –, pp.138, 198 enz.)

zich bij Derrida telkens opnieuw zal blijken te manifesteren. Het geheim *suggereert* een absolute verborgenheid, die echter bij een wijsgerige 'begripsanalyse' juist herleid moet worden tot een bepaalde mate van onthulling. Geen geheim is zo geheim, of het is ergens openbaar. We hebben kennelijk te doen met een grensbegrip. Het geheim zweeft tussen hemel en aarde. Het bevindt zich op het kruispunt van het Zijn en het niet-Zijn, van het bekende en het onbekende, van God en mens, zo men wil.

Zoals gezegd: deze korte toelichting bij de titel van de tekst voert ogenblikkelijk in het hart van het Derridiaanse denken. Ondertussen zijn diverse motieven, thema's en vraagstellingen aan de orde gekomen die cruciaal zijn voor dit denken, en in het bijzonder voor de problematiek van deze studie. We zullen geleidelijk verder doordringen in de denk- en benaderingswijze van Derrida. Besteden we allereerst aandacht aan de andere tekst van Derrida die voor ons onderzoek naar de confrontatie met de negatieve theologie van belang is: *Sauf le nom*.

3.2 *Sauf le nom*

TER INLEIDING

Sauf le nom was aanvankelijk opgesteld als post-scriptum: een naschrift bij de gebundelde lezingen over 'Derrida en de negatieve theologie' op het eerder genoemde Canadese congres. Eén van de meest opvallende trekken van *Sauf le nom* is ongetwijfeld de dialoogvorm. Deze dialoogvorm geeft een idee over de kant die Derrida op wil. We zullen nog merken, dat Derrida de dialoog niet als een willekeurig alternatief voor een monologisch opgebouwde tekst presenteert. De vorm van de samenspraak als zodanig is voor hem wezenlijk.

Op één van de eerste pagina's krijgen we meteen een vingerwijzing. Er wordt daar gesproken over het "einde van het monologisme". Van dit einde zou men kunnen zeggen – zoveel laat zich al opmaken –, dat het voorgoed begonnen is. De notie van een voorgoed begonnen einde vormt de horizon van de dialoog die zich vervolgens ontvouwt.

> Ik zou u willen spreken, aarzelt u niet om me te onderbreken, over deze veelheid [*multiplicité*] aan stemmen, over dit heel prille [*tout initiale*], maar even goed onstuitbare [*interminable*: 'onophoudelijke'] einde van het monologisme – en van al wat daaruit volgt... (*SlN* 16)

Het "einde van het monologisme": een punt achter elk dogmatisch, zelfverzekerd betoog, afschaffing van alle privé-bezit van de waarheid. Inderdaad wordt de spreker die dit einde aankondigt, veelvuldig *onder*broken. Echter nooit in *af*brekende, negatieve ('dialectische') zin. Er is eerder sprake van kritische aanvulling. De gesprekspartner valt bij, verwijst terug naar eerder gedane uitspraken, stelt vragen enz. Alsof beide sprekers tezamen een representatie vormen van een onophefbaar openstaan van de waarheid en van de oneindigheid van de noodzaak om te zoeken en te streven.

Als zodanig is de dialoogvorm bijna zo oud als de Westerse filosofie. Wat niet betekent dat de traditie van dialogen een samenhangende eenheid vormt. De dialogen van Plato als ook van vele middeleeuwse auteurs, de tweegesprekken van Hume, Tindal, Rousseau enz., het dialogisme van Buber: ze vormen een breed scala en bieden verschillende opvattingen over functie en betekenis van de dialogische vorm. Derrida zelf lijkt met zijn dialoogvorm en 'pleidooi' voor meerstemmigheid te verwijzen naar M. Blanchot. In zijn *l'Entretien infini* brengt Blanchot de fragmentarische schrijfwijze uitdrukkelijk onder de aandacht en voert hij de dialoog aan als paradigmatisch voor deze schrijfwijze – en in het verlengde daarvan voor het schrijven *überhaupt*. In tegenstelling tot tendensen in bovengenoemde tradities – en hierin staat Derrida hem zeer na – is de blanchotiaanse dialoog niet op eenheid, eenduidigheid of conclusies gericht.[5]

Derrida heeft ook zelf meerdere dia- of polylogen geschreven. In zekere zin zou al *Glas* (1974) als een soort dialoog kunnen worden opgevat: een gesprek tussen Hegel en J. Genet, vanuit de beide kolommen die hun door Derrida zijn toebedeeld. Vanuit de marges (derde en vierde kolom) of tussen de bedrijven door mengen zich nog anderen in het gesprek (Kant, Freud, Derrida zelf). Andere, meer uitdrukkelijke dialogen van Derrida zijn bijvoorbeeld 'Restitutions. La vérité en pointure', een tekst die handelt over de discussie tussen

[5] Vgl. A. Schulte Nordholt, *L'Expérience de l'écriture dans l'œuvre de Maurice Blanchot*, pp.98-102

Heidegger en Schapiro betreffende een schilderij van Van Gogh (in *La vérité en peinture* [1978] – voortaan *VP*), 'Pas', een essay over het motief van het 'kom' (*viens*) in het werk van Blanchot (in: *Parages* [1986]), 'En ce moment même dans cet ouvrage me voici', een als gesprek met een vrouw opgezette tekst over en voor Levinas (in *Psyché – Inventions de l'autre*), en *Feu la cendre* (1987) – voortaan *FC* –, niet zozeer een dialoog als wel een polyloog, naar aanleiding van een ooit door Derrida gebruikt zinnetje: "*il y a là cendre*" (er is daar as). Soms ook zijn teksten grotendeels monologisch, maar veranderen ze op bepaalde momenten, door een ingelaste interruptie, in een dialoog (*Politiques de l'amitié* [1994], pp.14v.,17,101,166,171v.; *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* [1997], p.58, enz.). *Le monolinguisme de l'autre* (1996) – voortaan *MA* –, een tekst waar ik in dit deel nogal eens naar zal verwijzen, houdt het midden tussen beide. Het begint en eindigt als een gesprek over taal en autobiografie, maar beslaat voor het overgrote deel een monoloog.[6]

De dialoogvorm leent zich niet voor samenvatting, aangezien ze constant in beweging is: onafgesloten en onafsluitbaar. Geven we hier desalniettemin een indruk.

3.2.1 Opbouw en inhoud

Sauf le nom opent met twee vierkante haken met gedachtenpuntjes ertussen: [...]. Het gesprek was reeds aan de gang. De lezer betrapt de sprekers, als bij toeval.

Al spoedig valt de term 'negatieve theologie'. Men komt erop vanuit de, zojuist geciteerde, overwegingen ten aanzien van de meerstemmigheid. Om te spreken, zo wordt vastgesteld, zijn er altijd meerdere stemmen nodig. Dit geldt ook wanneer God in het geding is, en dan speciaal binnen het apofatisme. Immers, zo zegt de spreker,

[6] In een radio-interview met É. Wéber merkt Derrida over zijn dialogische teksten op, dat hij zich van de dialoogvorm bediende "chaque fois au moment où m'était littéralement impossible de tenir un discours monologique. L'interlocution, la pluralité des voix s'imposait en quelque sorte et je devais lui laisser le passage." Van belang is echter, hoe hij vervolgt: "Mais dans ces textes-là j'essayais néanmoins d'organiser jusqu'à un certain point cette multiplicité, d'assigner des places, de répartir des interruptions, des reprises de discours, etc." (*PS* 407) De dialoog wordt dus door Derrida zelf in zekere zin georganiseerd en georkestreerd.

de stem van de apofase "vertraagt zich van binnen uit" (*se démultiplie en elle-même*, "houdt zichzelf telkens weer in"): ze beweert iets en trekt het tegelijk weer terug, ze spreekt met twee stemmen. Vandaar dat sommigen er een verholen atheïsme in hebben gezien. Leibniz bijvoorbeeld neigde hiertoe.

In het citaat dat er vervolgens van Leibniz wordt aangehaald, en waarin deze zijn gedachten uitspreekt over "bepaalde mystici", noemt de spreker als voorbeeld Angelus Silesius. Op hem gaat het gesprek door. Behoort het werk van Silesius tot het apofatische genre? Hoe verhoudt het zich tot het atheïsme? Onmiskenbaar bestaat er een affiniteit tussen het atheïsme en "een bepaalde apofatische stoutmoedigheid" in Silesius' teksten. Deze affiniteit beloven beide sprekers na te gaan in het vervolg van hun tweespraak, die dan ook voor het grootste gedeelte is gewijd aan Angelus Silesius. Talloze puntdichten uit *Cherubinischer Wandersmann* worden aangehaald en besproken. Het is alsof Derrida, in deze bespreking, probeert te demonstreren wat er aan het begin van de dialoog is gezegd over de noodzaak van meerstemmigheid. Hij probeert aan te tonen, hoe er in de apofatiek van Silesius steeds *twee* stemmen aan het woord zijn. Welke?

We stuiten hier op een punt, dat in 'Comment ne pas parler' minder duidelijk naar voren kwam, en dat een bepaalde verschuiving in de tussenliggende zes jaar zou kunnen doen vermoeden, een verschuiving naar een andere waardering van de 'negatieve theologie'. In de delen III en IV kom ik hierop terug.

Twee stemmen zouden er volgens Derrida – of de beide door hem geënsceneerde gesprekspartners – bij Silesius aan het woord zijn. Enerzijds is er in *Cherubinischer Wandersmann* sprake – zeker, dat ook – van een onverstoorbare monologisme, van een stem die zich autoriteit aanmatigt. Maar anderzijds valt er ook het geluid van een radicale kritiek te beluisteren, waarbij alles juist onder vuur komt te liggen: filosofie, theologie, wetenschap, gezond verstand en zelfs 'mening' (*doxa*). (*SIN* 76v.) We zouden hieruit kunnen opmaken, dat de apofase van Angelus Silesius niet als een ondubbelzinnig gebeuren word geïnterpreteerd. Integendeel: ze wordt beschouwd als iets wat zowel een monoloog als een dialoog behelst, – straks zeggen we: zowel 'onto-theologie' als kritiek op de 'onto-theologie'.

Sauf le nom is dus grotendeels aan Angelus Silesius gewijd. Toch bevat de tekst in het begin een kleine excurse over Augustinus en diens *Confessiones*. Ik zal later nog uitvoeriger op deze excurse terug-

komen (4.1.1), vooral omdat Derrida hierin iets aan de orde stelt wat in zijn benadering van de negatieve theologie van het grootste belang zal blijken: de problematiek van het gebed of de directe aanspraak van God. Augustinus richt zich in zijn *Confessiones* zowel tot God als tot zijn lezers. De gelijktijdigheid van deze aanspraak geeft Derrida te denken over de noodzakelijkheid van de citeerbaarheid van het gebed, en de risico's die daarmee samenhangen. In deel IV ga ik uitgebreid in op het gebed, in relatie tot de drie paradigma's die Derrida in 'Comment ne pas parler' aan de orde stelt. (9.2.2, en met name 10.2 en 11.2.2)

Zoals gezegd, de dialoog waarin *Sauf le nom* bestaat, laat zich niet samenvatten. Het bovenstaande geldt enkel als aanduiding. Dat de tekst zich evenwel juist door zijn vorm aan Derrida's auteurschap zou onttrekken, lijkt onaannemelijk. Niet alleen is *Sauf le nom* uitgegeven met de naam van Jacques Derrida als auteursnaam. Ook in de tekst zelf treffen we, op een aantal plaatsen, gegevens aan die we met enige voorzichtigheid 'autobiografisch' zouden kunnen noemen.

Toch is alles ook weer niet zo eenvoudig. Een identificatie van *één* van beide sprekers met de Derrida is onmogelijk. Minstens moet gezegd worden, dat beide sprekers samen stemmen van de auteur vertolken. Identificatie en desidentificatie gaan hand in hand. Eén en ander valt af te leiden, wanneer we de biografische gegevens die ons worden meegedeeld, op de voet volgen.

Op p.35v. maakt één van beide sprekers melding van het congres te Calgary waarop hij helaas niet aanwezig kon zijn (*nous n'y fûmes pas*), maar waaraan hij schriftelijk een bijdrage zou leveren. Op de allerlaatste pagina zegt *dezelfde* spreker, gevraagd naar het waarom van nu juist Angelus Silesius als gespreksonderwerp, dat hij *Cherubinischer Wandersmann* had meegenomen naar de plaats van het onderhoud om mee te waken bij een stervende moeder (*SlN* 113). Dat deze plaats aan de Middellandse Zee ligt, was al eerder vermeld (p.27), en dat het Nice zou kunnen zijn, is een verleidelijke gedachte, die misschien gebaseerd kan worden op het onderschrift van *Sauf le nom* (*Nice-Berlin, août 1991*). Nu is Nice ook de plaats waar Derrida's eigen familie bij het uitbreken van de Algerijnse bevrijdingsoorlog naar toe was verhuisd. Deze plaats (niet met name genoemd in de tekst) wordt aangeduid als "stad waar de familie in ballingschap verblijft" (*ville de l'exil familial*). Maar merkwaardig genoeg heeft *dezelfde* spreker als degene die ons bovengenoemde zaken meedeelt

(en die met Derrida zelf lijkt te kunnen worden geïdentificeerd), het op p.27 opeens over "*uw* moeder die maar niet wil sterven" (ik cursiveer). Over wiens moeder gaat het hier? In het één jaar eerder geschreven semi-autobiografische *Circonfession* beschrijft Derrida de doodsstrijd van zijn moeder en haar geestelijke achteruitgang, in haar huis te Nice.[7] Veel lijkt er dus op te wijzen, dat het sterven van Derrida's moeder een biografische achtergrond van *Sauf le nom* heeft gevormd.

Als beide gesprekspartners uitspraken doen die verwijzen naar de biografie van hun schepper, dan vertolken beiden mogelijk stemmen en tegenstemmen die tezamen overwegingen van deze schepper vormen. Het zou te ver voeren om hier in te gaan op de manier waarop Derrida in het algemeen (en overigens ook in 'Comment ne pas parler', *P* 562 n.1) steeds de gedachte van het subject als eenheid, van de identificatie van iemand met zichzelf enz., problematiseert.

3.2.2 Titel

Tot slot van deze algemene karakteristiek nog een woord over de titel.[8]

Komt aan God de naam 'God' toe? Of komt Hem alles toe *behalve* de naam, alles eerder dan een (eigen)naam (*tout sauf le nom*)? Deze vraag neemt Derrida als ingang voor zijn bespreking van de negatieve theologie.

Angelus Silesius had al gezegd, in één van de opperste momenten van de apofase, dat "men nog boven God uit moet" (*man muß noch u*ᵉ*ber GOtt*, *SlN* 51) en dat men "in een woestijn moet trekken" (*in eine wu*ᵉ*sste ziehn*, *ib.*). Derrida grijpt deze uitspraken aan om er de thematiek van de eigennaam mee aan de orde te kunnen stellen. De zin 'men moet nog boven God uit' vat hij zo op, dat tenslotte ook nog de naam 'God' losgelaten moet worden. (vgl. *SlN* 74,81)

Enkele pagina's verder wordt dan de titel (*Sauf le nom*, 'behalve de naam') zelf geïntroduceerd. Let hierbij op de dialoogvorm, die is aangegeven met liggende streepjes.

7 In: Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*. Derrida besteedt overigens ook hier veel aandacht aan Augustinus' *Confessiones* en trekt lijnen van zijn eigen moeder naar Santa Monica, de moeder van Augustinus.

8 Vgl. voor de titel *SlN* pp.56, 61, 63, 64, 74, 79v., 96, 100v., 112

> -[...] de «onbekende God» (*Der unerkandte GOtt*, IV, 21), de miskende of niet erkende God over wie wij spraken, zegt niets; van hem wordt er niets gezegd dat (stand)houdt [*qui tienne*]...
>
> -Behalve zijn naam...
>
> -Behalve de naam die niets noemt dat (stand)houdt [*qui tienne*], zelfs niet een godheid (*GOttheit*), [...] «God» «is» de naam van die grondeloze verzinking [*effondrement sans fond*], van die eindeloze verwoestijning [*désertification sans fin*] van de taal. (*SlN* 56)

De naam – zo leest Derrida Angelus Silesius dus – noemt iets dat op geen enkele wijze *is*. Hij benoemt (een) niets. De naam noemt aan zichzelf voorbij. Hij benoemt het onbenoembare en onnoemelijke achter of voorbij de naam. In het spreken (van de negatieve theologie) 'dragen' de woorden naar God:

> Zij [d.i. de woorden] noemen God, spreken over hem, bespreken hem [le *parlent*], spreken tot hem [lui *parlent*], *laten hem spreken in zichzelf*, laten zich door hem dragen [*porter*], verwijzen (elkaar) naar precies dat wat de naam veronderstelt te noemen voorbij zichzelf, het noembare voorbij de naam, het onbenoembare noembare. Alsof men tegelijk de naam moest redden [*sauver*] en alles redden buiten [*fors*] de naam, *behalve de naam* [*sauf le nom*], alsof men de naam moest verliezen [*perdre*: ruïneren] om te redden dat wat de naam draagt [*porte*] of dat waarnaar men zich door de naam heen begeeft [*se porte*]. (*SlN* 61)

Wat wordt er hier gezegd? Het spreken van de negatieve theologie over God – die stellige indruk krijgen we uit het citaat – wil aan de taal voorbij maar wil er tegelijk aan vast blijven houden. Dit blijkt uit de ambivalente houding die het ontkennende spreken aanneemt tegenover de *naam* van God: *via* de naam wil de negatieve theologie aan de naam voorbij komen. Men vat de naam op als een noodzakelijk stadium, dat men in een tweede fase te boven wil komen. De vraag is alleen, in hoeverre zij niet, zodra men de naam achter zich heeft gelaten, niet toch nog blijft omzien naar de naam en al wat deze impliceerde. Opvallend is hier overigens het woordspel met *sauver* (redden) en *sauf* (1. behalve; 2. veilig, behouden).

Het omzien naar de naam én het loslaten daarvan, verwijst dat niet naar wat daarstraks als de fundamentele meerstemmigheid van de negatieve theologie werd aangeduid (een dialoog vervat in een monoloog en omgekeerd)? Derrida zelf lijkt ervoor te pleiten om het speci-

fiek monologische los te laten, ten behoeve van de dialogische openheid die opdoemt bij het loslaten van de naam. Wat houdt het loslaten van de naam voor Derrida in? De directheid van de verwijzing, de notie van een voor-talige Referent wordt verlaten. Strikt genomen is het woord 'verwijzing' niet eens meer van toepassing. In plaats daarvan dient zich het woord 'openheid' aan. De ware naam voor deze openheid ontbreekt ons ten enen male. Ons ontbreken 'heilige namen' (Hölderlin) en elke naam is in wezen bij-naam. Is het 'andere' niet allesbehalve zijn (of haar) naam? Dit alles zijn overwegingen die ons in *Sauf le nom* worden voorgelegd (vgl. *SlN* 80 en *passim*)

Evenals we na de bespreking van de titel van 'Comment ne pas parler' hebben vastgesteld, behoeven ook hier vanzelfsprekend vele punten nog toelichting. In het vervolg zal hierin ruimschoots worden voorzien. Vooralsnog is het van belang, dat we een eerste idee krijgen van de tekst waar we mee te maken hebben.

3.3 Negatieve theologie volgens Derrida: een voorlopige aanduiding

We hebben kennisgemaakt met de beide teksten van Derrida over de 'negatieve theologie': 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom*. Ondertussen zijn we, haast ongemerkt, op sommige punten al tamelijk ver doorgedrongen tot het type denken dat zich hier aandient.

Wat is opgevallen, is dat de manier waarop Derrida te werk gaat, de indruk wekt pure tekstuitleg of -commentaar te zijn. Datgene wat hij te zeggen heeft, manifesteert zich eerder tussen de regels van het commentaar door. In zekere zin laat hij het de besproken auteurs zelf formuleren. Met deze eigenaardige benadering van de filosofie toont Derrida iets, wat in *Sauf le nom* het "einde van het monologisme" is genoemd. Het gesprek met de tekst – soms verdubbeld tot een tweegesprek met deze tekst – moet duidelijk maken, dat het wezenlijke niet zo maar, niet direct of onmiddellijk, gezegd kan worden. Daarvoor is minstens een traditie nodig waarmee een dialoog wordt aangegaan. In deze studie probeer ik een grondige oriëntatie te geven in Derrida's dialoog met de traditie van de negatieve theologie.

In deze paragraaf zal ik stilstaan bij enkele uiterlijke, direct in het

oog vallende kenmerken van Derrida's benadering van het fenomeen 'negatieve theologie' – of van wat er zich als zodanig voordoet. Aan het einde van dit deel zal ik hierop terugkomen om er een eerste, dan meer gefundeerde, typering te geven van Derrida's beoordeling van de negatieve theologie, zoals deze blijkt uit 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* (conclusie). De typering zal berusten op twee zaken. In de eerste plaats op een beschrijving van de manier, waarop Derrida de negatieve theologie begrijpt (en bekritiseert) in het licht van wat al is aangeduid als 'denkfiguren': door hemzelf geijkte termen met een vergaande wijsgerige strekking. In de tweede plaats op een bepaalde, raadselachtige joodse dimensie in zijn werk, een dimensie die er de contouren – en vermoedelijk ook de eenheid van aangeeft (hoofdstuk 5).

Wat verstaat Derrida onder negatieve theologie? De aanhalingstekens boven het woord 'negatieve theologie' in de eerste zin van deze paragraaf (en ook elders) geven aan, dat we volgens Derrida niet te maken hebben met een evident gegeven. Meermalen stelt hij zelfs het begrip 'negatieve theologie' ter discussie. Daarvan zijn we al twee voorbeelden tegengekomen. Een eerste voorbeeld was Derrida's aankondiging, aan het begin van 'Comment ne pas parler', dat hij het had willen hebben over "het «spoor» in zijn relatie *tot wat men, soms ten onrechte, «negatieve theologie» noemt*" (*P* 535, ik cursiveer, RS). Derrida zegt hier dus, te willen ingaan op het verschijnsel dat *anderen* dan hijzelf, en dit mogelijk ook nog ten onrechte, 'negatieve theologie' noemen. In feite trekt hij zo van meet af aan de eenduidigheid van zijn onderwerp in twijfel. Dit blijkt nog duidelijker uit een tweede voorbeeld dat we tegenkwamen. Ingaand op zijn herhaaldelijke afstandname van de 'negatieve theologie' had Derrida gezegd, dat deze term misschien in zichzelf wel verwarrend, meerzinnig en daarom ongeschikt is.

Deze opmerkingen maken het er niet gemakkelijker op. Bestaat er volgens Derrida dan niet zoiets als negatieve theologie? zo zou men zich kunnen afvragen. Waar heeft Derrida het dan wel over in 'Comment ne pas parler' en in *Sauf le nom*? Lezen we beide teksten, op zoek naar voorlopig uitsluitsel omtrent de vraag: 'wat is volgens Derrida nu eigenlijk negatieve theologie'?

In de aanhef van 'Comment ne pas parler', als ook op de pagina's die volgen, is er al een soort definitie in het geding. Maar het is niet die

van Derrida zelf. De definitie van de negatieve theologie die ons wordt gepresenteerd is er één die met de grootst mogelijke afstandelijkheid wordt behandeld. Derrida leidt haar als volgt in (en ik cursiveer steeds de formuleringen waaruit Derrida's reserves zouden kunnen blijken):

> Met de *weinigzeggende* [très lâche] betiteling «negatieve theologie» *duidt men*, zoals u weet, vaak een bepaalde vorm van taalgebruik [*forme de langage*] *aan*, alsmede haar enscenering, haar retorische, grammaticale, logische stijlvormen, haar bewijsprocedures, in één woord een tekstuele praktijk die is aangetoond [*attesté*], en zelfs gesitueerd «in de geschiedenis». (*P* 535; ik cursiveer, RS; let ook op de gebruikte aanhalingstekens!)

Maar, zo vervolgt Derrida, is er überhaupt wel *een* negatieve theologie? Niemand heeft deze term ooit uitdrukkelijk voor zijn (of haar) eigen onderneming opgeëist. Zelfs niet Dionysius de Areopagiet. Vandaag de dag, zeg, vanaf Wittgenstein, geeft men van de negatieve theologie een veel vagere omschrijving en verstaat men er "een bepaalde typische houding ten aanzien van het taalgebruik (*langage*) en [een houding] in [de taal]" onder, een houding die blijkt "in definitie, attributie, semantische of begrippelijke bepaling". (*P* 536)

Dan volgt Derrida's eigen 'werkdefinitie'. Maar het is er één die in de voorwaardelijke wijs – en dus met een grote mate van voorzichtigheid – wordt gebracht. De definitie mag niet als definitief worden opgevat.

> *Verondersteld* [À supposer], op grond van een *ruwe hypothese* [par hypothèse approximative], dat de negatieve theologie erin bestaat, elk predicaat en zelfs elk predicatief taalgebruik [*langage prédicatif*] te beschouwen als uiteindelijk niet beantwoordend [*inadéquat*] aan het Wezen, in werkelijkheid de hyperwezenlijkheid [*hyperessentialité*] van God, en dat dientengevolge alleen een negatieve («apofatische») attributie er aanspraak op kan maken, God te benaderen, ons voor te bereiden op een stille intuïtie van God, *dan*... (etc.) (*ib.*; ik cursiveer, RS)

Tenslotte, ook weer indirect, wordt er van de negatieve theologie gezegd, dat zij een over een aantal methodische regels beschikt en in die zin een techniek vormt. Om te voorkomen dat deze techniek enkel een lege huls is, die openstaat voor alle denkbare vormen van nabootsing en parodie, pretendeert de negatieve theologie middels het *gebed*, dat aan de ontkennende uitspraken voorafgaat, te ontsnappen aan haar eigen techniek. Het is in het gebed dat zij een doorbraak naar

God probeert te forceren. In het vierde deel zal ik uitgebreid terugkomen op Derrida's interpretatie van het gebed en de betekenis daarvan voor de negatieve theologie. (9.2.2, 10.2.1 en 11.2.2)

Zoals meermalen is opgemerkt, heeft *Sauf le nom* een heel ander voorkomen dan 'Comment ne pas parler'. Maar ook al is het een dialoog en geen betoog, toch vertrekt ook deze tekst bij een bepaald voor-begrip of vooronderstelling omtrent de negatieve theologie. En net als in 'Comment ne pas parler' worden dit voor-begrip en deze vooronderstelling in *Sauf le nom* van meet af aan kritisch bejegend.

Al op de openingspagina is er sprake van – opnieuw, gereserveerd –: "dat wat ze apofase noemen" en "de weg van de zo genoemde of zogenaamde negatieve theologie". (*SIN* 15) De overwegingen die hierop volgen, monden een vijfentwintigtal pagina's verder uit in een stelling *ten aanzien van* de negatieve theologie. Om deze stelling zal de verdere discussie van *Sauf le nom* heencirkelen. Te algemeen om 'definitie' te kunnen worden genoemd, zal zij uiteindelijk dezelfde status blijken te hebben als de zo-even geciteerde, in de voorwaardelijke wijs geformuleerde, omschrijving uit 'Comment ne pas parler': die van een halve waarheid. De stelling luidt als volgt: "Dat wat men «negatieve theologie» noemt, in een idioom van Grieks-Latijnse afstamming, is een taal (*langage*)". (*SIN* 41)

De lotgevallen van deze these kunnen gedurende de discussie worden gevolgd. Ook al krijgt ze een voorwaardelijk krediet, toch lijkt de stelling in ieder geval niet zonder kanttekeningen over te nemen. De negatieve theologie – zo klinkt namelijk de onmiddellijke tegenwerping – luidt immers een crisis van de taal in. Ze betekent een overschrijding van de taal, voorzover de apofaticus die inzet zonder te weten waar hij (of zij) het feitelijk over heeft. De apofase wil via de (talige) act van gebed of attributie komen tot de onuitsprekelijke God, ze wil deze beide laten cirkelen rond die ene leegte waar geen woorden voor zijn. Eigenlijk valt dus elk spreken buiten de apofase en wordt zij alleen bepaald door haar verhouding (*rapport*) *tot* de leegte. (Herinneren we ons hoe Derrida in 'Comment ne pas parler' worstelde met de paradox, dat men feitelijk niet kan spreken over iets wat het spreken zelf als een wezensvreemd element beschouwt; zie boven).

Toch is de negatieve theologie ook een taal. De spreker die de stelling 'de negatieve theologie is een taal' lanceerde, houdt eraan vast. Wanneer we het hebben over de 'negatieve theologie' – zo wordt ter toelichting aangevoerd –, dan gaan we uit van wat er van

haar ontkenningen *resteert*, te weten: een gecanoniseerd corpus of een archief. Deze canon of dit archief biedt het "voorbegrip" waarvan elk gesprek over negatieve theologie moet uitgaan. (*SlN* 43) Vgl.:

> - [D]e negatieve theologie laat zich benaderen (voor-begrijpen) als een corpus dat beschikt over een ruim archief [*largement archivé*] van stellingen welks logische varianten, grammatica, woordenschat, semantiek zelf, ons reeds toegankelijk zijn, op zijn minst voor wat daarin bepaalbaar is.
>
> - Vandaar de canoniserende monumentalisering van werken, die, gehoorzaam aan wetten, zich lijken te voegen naar de normen van een genre en een kunst; ze herhalen tradities, ze doen zichzelf voor als herhaalbaar, invloedrijk of beïnvloedbaar, als voorwerpen van overdracht, van krediet en van discipline. (*SlN* 48)

Met andere woorden: om over negatieve theologie te spreken moeten we uitgaan van een verzameling teksten, van een bepaald archief dat het genre is gaan vormen dat met 'negatieve theologie' wordt aangeduid.[9]

Zoals in de vorige paragraaf, in de inleiding tot *Sauf le nom*, is gezegd, representeren beide gesprekspartners geen tegendelen die synthetisch tot een hogere eenheid worden samengebracht. Ze brengen een fundamentele spanning tot uitdrukking. Het heen en weer van hun uitspraken toont de spanningsverhouding tussen enerzijds de taligheid en de tekstualiteit van de negatieve theologie, en anderzijds

[9] Ook in 'Comment ne pas parler' treffen we de aanduiding 'archief', en wel op de eerste pagina: "L'unité de son archive [d.i. van de negatieve theologie, RS] reste en tout cas difficile à délimiter." (*P* 535) Vergelijk verder overigens: "On a beau dire, donc, qu'au delà du théorème et de la description constative, le discours de la théologie négative «consiste» à excéder l'essence et le langage, en témoignant il *reste*." (*SlN* 54) In een tekst van niet lang daarna komt Derrida expliciet terug op de notie van het 'archief', om het te verbinden aan wat hij noemt een "spookachtige messianiciteit". (*Mal d'archive. Une impression freudienne* – voortaan *MdA* – p.60) Een archief, zegt hij, is altijd open en nooit afgesloten, in die zin dat het steeds in een nieuw licht kan komen te staan en daarmee een nieuwe betekenis kan krijgen. Het archief is verbonden aan de 'belofte' (*ib.*) en hangt zelfs samen met het 'geheim': zij het dat het geheim zelf niet in een archief vastgelegd kan worden (*a.w.* 154) We zullen nog zien, hoe het apofatisch archief voor Derrida (met name) in *Sauf le nom* opnieuw geopend lijkt te worden en hoe het tegelijkertijd het geheim definitief probeert te archiveren en daarmee te usurperen. Het is doortrokken van het 'messiaanse', maar het houdt dit tegelijk tegen en blijft 'monologisch'.

haar pretentie om aan de taal voorbij te komen. Dat maakt elke definitieve definitie ook onmogelijk: een spanning of een schommeling tussen taligheid en taaloverschrijding laat zich niet vastleggen *in* de taal van een definitie.

Hoe valt deze spanning tussen taligheid en buitentaligheid concreet op te maken uit de geschriften van de apofatische auteurs, in het geval van *Sauf le nom*, van die van Angelus Silesius? Tot tweemaal toe komt dit in de tekst naar voren. Aan de ene kant, zo heet het, neigt de negatieve theologie ertoe, de taal (van de traditie) aan te vechten en zich daarvan *los* te maken – dat wil zeggen: los van de openbaring, van de letterlijkheid van de nieuwtestamentische taal over Christus, het lijden, de drieëenheid, kortom, van het historische christendom in zijn totaliteit – (*SlN* 77v. en 85v.) en wel in naam van een grenzenloze onuitsprekelijkheid aan gene zijde van onze taal. Aan de andere kant echter valt ze weer terug in de taal (van deze – onto-theologische – traditie), voorzover ze de waarheid – hoe meta-metafysisch of meta-ontologisch ook opgevat – omtrent een *zijnde* wil uitspreken, een *zijnde* voorbij de taal en de naam (en dus, in zekere zin, nog *binnen* de taligheid). (*SlN* 79v.)

De twee 'stemmen' waarmee de negatieve theologie aldus 'spreekt', vormen elkaars keerzijde. Ze veronderstellen elkaar en kunnen niet zonder elkaar. Vandaar dat geen enkele definitie, maar ook geen enkele tekst, een zuivere uitdrukking van de negatieve theologie kan geven: hoe zou het voor-talige onder woorden moeten gebracht? Derrida laat zien, hoe in Silesius' *Cherubinischer Wandersmann*, het zwijgen op gespannen voet met het spreken staat. Omgekeerd is er geen enkele tekst denkbaar die niet óók van negatieve theologie doortrokken is, dat wil zeggen van een zwijgen. "De negatieve theologie", zo wordt er gesteld, "is overal, maar ze is nooit alleen." (*SlN* 81)

We kunnen uit dit alles afleiden, dat Derrida zich kan bezighouden met de negatieve theologie omdat en voorzover deze talig is. De negatieve theologie bestaat in een reeks teksten die als 'apofatisch' zijn gearchiveerd. Deze teksten hebben een zekere concreetheid en materialiteit, een tastbaarheid die het mogelijk maakt om te overwegen, te vergelijken, lijnen te trekken. De tekstualiteit van de negatieve theologie maakt het zelfs mogelijk, om haar – zoals Derrida doet – eenvoudig als paradigma op te voeren naast andere teksten, die op hun beurt ook getuigen van het onzegbare. In het elfde hoofdstuk

(11.2.2) zullen we zien, hoe Derrida Heideggers onderscheid tussen theologie of geloof (als iets on-beschrijfelijks) en filosofie (als een tekstueel gebeuren), tussen 'openbaring' en 'openbaarheid', niet zomaar accepteert. Wanneer het al gemaakt kan worden, aldus Derrida, dan zijn de grenzen vloeiend. Theologie of geloof lopen door in de filosofie, en filosofie is nooit vreemd aan theologie of geloof. Het enige wat direct toegankelijk is, is de filosofie of de tekst. Datgene wat zich daaraan zou onttrekken, komt eerst tot ons in de schriftelijke verslaglegging of aanduiding daarvan.

Hoofdstuk 4

Denkfiguren

Inleiding

De lezer van het werk van Derrida stuit al spoedig op een aantal opvallende termen, die er een grote rol spelen. Het blijken belangrijke, geprivilegieerde begrippen, die steeds terugkeren. Ze bieden een bepaald houvast: niet alleen voor Derrida zelf, om er het denken van andere auteurs mee toegankelijk te maken, maar ook voor ons, wanneer we Derrida's benadering van de negatieve theologie willen begrijpen.[1]

In het voorafgaande zijn we van deze sleuteltermen er al twee tegengekomen: spoor en *différance*. Deze beide woorden (waarvan ik het tweede onvertaald zal laten) bleken op de één of andere manier samen te hangen met de verdenking van negatieve theologie. In zijn vroege tekst 'La différance' schreef Derrida, dat de 'différance' niets te maken heeft met "de negatiefste van alle negatieve theologieën". En aan het begin van 'Comment ne pas parler' beweerde hij, dat hij al lang wilde spreken over het '*spoor*' in zijn relatie tot dat wat men 'negatieve theologie' noemt (zie boven); een bladzij verder somt hij vervolgens, naast 'spoor' en '*différance*', een reeks vergelijkbare termen op: 'tekst', 'schrijven' of 'schrift' (*écriture*), 'hymen', 'supplement', 'pharmakon', 'parergon'. (*P* 536) Wat zijn dit voor begrippen? Zijn het wel begrippen in de wijsgerige zin van het woord? Zijn het niet eerder metaforen? Of ook dat niet eens?

[1] Vgl.: "Pendant les années [...] de 1963 à 1968 environ, j'essayai de constituer – notamment dans les trois ouvrages publiés en 1967[1] – ce qui ne devait surtout pas être un système mais une sorte de dispositif stratégique ouvert, sur son propre abîme, un ensemble non clos, non clôturable et non totalement formalisable de règles de lecture, d'interprétation, d'écriture. [...] Naturellement, je ne pouvais élaborer ce dispositif et cette interprétation sans privilégier, ou plutôt sans reconnaître et exhiber le *privilège du fil conducteur, ou de l'analyseur nommé écriture, texte, trace*, et sans proposer une reconstruction et une généralisation de ces concepts (l'écriture, le texte, la trace, comme du jeu et du travail de la différance". [1][*De la grammatologie*, Paris, Minuit; *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil; *«La voix et le phénomène». Introduction au problème de la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF]. 'Ponctuations: le temps de la thèse', in: *Du droit à la philosophie* – voortaan *DPh* –, pp.446, 447 (ik cursiveer, RS)

De hier genoemde sleutelwoorden binnen het denken van Derrida mogen noch als begrip noch als metafoor worden beschouwd. Zoals nog uitvoeriger zal worden gedemonstreerd in het volgende deel (6.3), zijn 'begrip' en 'metafoor' beide termen die behoren tot een denkwijze die Derrida juist kritisch wil ondervragen – en bij deze kritische ondervraging spelen het spoor, de *différance* enz. een belangrijke rol. Als we dus niet mogen spreken over begrippen of metaforen, hoe moeten we de Derridiaanse sleutelwoorden dan noemen? Ik heb gekozen voor de uitdrukking 'denkfiguren'. Wat Derrida met de woorden 'spoor', 'schrijven' en dergelijke doet, komt neer op de *figuratie* of verbeelding voor het *denken* van een bepaald gebeuren. Zoals we in het volgende zullen zien, laat dit gebeuren zich niet voor één begrippelijk gat vangen. Het is eerder zo, dat ons denken als het ware 'bij de hand wordt genomen' en gevoerd naar datgene, wat zelf niet meer denkbaar is, maar zich wel op de één of andere wijze voordoet. Het denken moet met een beeld of een figuur worden opengesteld voor zijn begrenzing. Meer dan het denken openstellen, kunnen de ingeroepen woorden niet doen.

Uiteraard kan op de geschiktheid van het woord 'denkfiguur' worden afgedongen. Impliceert bijvoorbeeld 'figuur' niet teveel, dat er ook een niet-figuurlijke, letterlijke benaming kan worden gevonden? En veronderstelt het eerste lid ('denk-') niet, dat er een denken kan worden onderscheiden van een spreken of een schrijven? Uit het vervolg zal blijken, hoe Derrida zowel de tegenstelling figuurlijk – letterlijk (en daarmee metaforisch – niet-metaforisch), als de tegenstelling denken – schrijven, verwerpt.

Wanneer we deze nuances in acht nemen, kunnen we misschien vasthouden aan het woord 'denkfiguur'. Overigens biedt Derrida zelf ook een aanknopingspunt. In 'La différance', een tekst van eind jaren zestig, besteedt hij apart aandacht aan het door hem gesmede neologisme *différance*, één van de zogenaamde denkfiguren. Dit woord had hij tot dan toe al meerdere malen in zijn publicaties laten vallen. Het had bij zijn lezers tot verbazing, soms tot onbegrip geleid. Derrida doet er een uitspraak over, die enigszins zou kunnen bijdragen aan een rechtvaardiging van de term 'denkfiguur'. (De betekenisdimensies van *différance* laat ik ondertussen nog even rusten.) Wat wordt ons meegedeeld over de *différance* – en daarmee indirect over de termen die Derrida er steeds mee verbindt (spoor, tekst, schrijven, supplement enz.)? Het volgende:

> Ik zou dus allereerst zeggen dat de *différance*, die noch een woord noch een begrip is, mij strategisch het *meest geschikt leek om datgene te overdenken* [à penser], zo niet te beheersen – het denken is hier misschien dat wat in een bepaalde noodzakelijke relatie staat tot de structurele grenzen van de beheersing – wat het meest onherleidbare van ons «tijdperk» is [*le plus irréductible de notre «époque»*]. (*M* 7; ik cursiveer, RS)

Met "het meest onherleidbare van ons «tijdperk»" lijkt Derrida te verwijzen naar een bepaalde ondervonden begrenzing van het denken, zoals die op de meest uiteenlopende wijzen aan de orde wordt gesteld door Freud, Levinas, Heidegger – en eventueel nog Hegel – (zie *M* 14vv.). Hun werk getuigt van een grens, die op de één of andere wijze onder woorden wordt gebracht maar niet begrippelijk of begrijpelijk te maken is. Men doet een beroep op woorden die, afgemeten aan datgene wat ze willen benoemen, uiteindelijk moeten terugdeinzen. Hoogstens duiden ze op een ervaring van de grens. Nu, bij Derrida is het de uitdrukking '*différance*' die de grenservaring moet verwoorden. Als 'denkfiguur' plaatst dat wat in deze uitdrukking ter overweging wordt gegeven, ons voor iets wat zèlf niet inzichtelijk is. Het maakt overdenking mogelijk van het ondenkbare als ondenkbaar. *A fortiori* geldt hetzelfde voor alle denkfiguren die in het kielzog van de *différance* meekomen.[2]

Alvorens we inhoudelijk bij een aantal denkfiguren stilstaan en bij de

[2] R. Gasché gebruikt hier een uitdrukking die óók zijn voors en zijn tegens heeft: '*infrastructures*'. Deze *infrastructures* definieert hij als de 'transcendentale openheid' (*transcendental opening*). De infrastructuren ('denkfiguren') zijn de mogelijkheidsvoorwaarden voor het verschijnen van verschijnselen. Verder trekt Gasché (*mutatis mutandis*) een parallel tussen deze 'infrastructuren' en de Kantiaanse 'transcendentale verbeelding', een vermogen dat evenmin tot ofwel de zintuiglijkheid ofwel het intelligibele behoort. Vgl. *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, p.142v. en p.151v. Terwijl de voordelen van de term 'infrastructuren' evident zijn (hij impliceert een beweging naar iets toe, als ook een onderlinge uitwisselbaarheid: 'er zijn vele wegen die naar Rome leiden'), is het nadeel dat er een 'onderbouw' wordt gesuggereerd die er niet is (*infra*: 'onder'), evenmin als een vaste structuur of een patroon. Voor Derrida is er alleen een bovenbouw en is elke metafysicering van de 'structuren' auto-immuun: een gevaar voor zichzelf. Zie bijvoorbeeld *M* 28. In het algemeen zou men zich kunnen afvragen, in hoeverre Gasché het denken van Derrida meer dan nodig omvormt tot een systeem. Vgl. paragraaftitels als 'Deconstructive Methodology', 'A System beyond Being', 'The General Theory of Doubling', 'The General System'.

rol die zij spelen in de benadering van de negatieve theologie, zal ik ter voorbereiding kort nog een drietal punten bespreken. Allereerst zal ik iets zeggen over hun herkomst buiten het werk van Derrida. Vervolgens zal ik hun relatie tot de 'deconstructie' toelichten. Tenslotte probeer ik verantwoording te geven van de gemaakte selectie van de te onderzoeken denkfiguren.

HERKOMST

In de eerste plaats: waar haalt Derrida het 'spoor', het 'schrijven' enz. vandaan? Waarin berust de onuitputtelijkheid van deze reeks, waaraan telkens een nieuwe term lijkt te kunnen worden toegevoegd?

Zoals reeds opgemerkt, staat datgene wat Derrida zelf naar voren wil brengen, te lezen tussen de regels van zijn tekstcommentaren door. Andere auteurs hebben het voor het zeggen in zijn tekst, zij het dat Derrida hen laat zeggen wat ze misschien niet bedoelen maar wat er toch wel degelijk staat. We zullen nog zien, hoe Derrida's lezing van Dionysius, Eckhart en Angelus Silesius hen weliswaar aan zichzelf voorbij voert, evenwel niet zonder een beroep te doen op wat ze zelf letterlijk zeggen. "Lees maar: er staat niet wat er staat." (Nijhoff)

Tegen de achtergrond van het feit, dat Derrida nogal eens anderen voor zich het woord laat doen, is het niet vreemd wanneer hij ook zijn 'denkfiguren', soms zelfs woordelijk, van elders betrekt. Hij ontwikkelt ze niet zozeer zelf, maar neemt ze over uit het werk van onder meer diegenen die zich geconfronteerd wisten met "het meest onherleidbare van ons «tijdperk»" (bijvoorbeeld Blanchot, Heidegger, Levinas; *De la grammatologie* [1967] – voortaan *G* – 38). Wanneer Derrida zich rekenschap geeft van het 'spoor', het 'schrijven' en dergelijke, verwijst hij vaak door naar belangrijke teksten uit genoemd "tijdperk", bij lezing waarvan deze woorden, "die horen bij de uitdrukkingswijze [*discours*] van het tijdperk" (*G* 102), zich kennelijk onontkoombaar hebben opgedrongen.

In zekere zin geldt voor elke auteur die in zijn of haar werk een zeker 'jargon' ontwikkelt, dat hij of zij zich genoodzaakt ziet tot een specifieke term. Het is alsof op een gegeven moment een bepaald woord zich als onontkoombaar opdringt. We zien iets dergelijks ook bij schrijvers met wie Derrida zich sterk verwant voelt, bijvoorbeeld G. Bataille en E. Jabès. Ook zij doen een beroep op woorden die zich aandienen als 'obsessies'.

In het vervolg zullen we zien, hoe de denkfiguren voor Derrida een ('obsessieve') noodzakelijkheid hebben. Niet voor niets sprak hij in 'La différance' over "het meest *onherleidbare* van ons tijdperk" (ik cursiveer, RS), dat zou kunnen worden overdacht met het woord *différance*. Dit laatste woord dringt zich op, even noodzakelijk als een bepaalde problematiek vandaag de dag niet meer ontweken kan worden. Wanneer Derrida in 1980, tijdens zijn 'promotie' aan de Sorbonne, memoreert hoe zijn aanvankelijke onderzoeksbegeleider J. Hyppolite hem ooit had gezegd, niet te weten wáár hij (Derrida) nu feitelijk heen ging of wáár hij uit zou komen, doet hij de volgende, opmerkelijke uitspraak (opmerkelijk niet alleen in onze context van de 'obsessionele woorden' of denkfiguren, maar ook in die van zijn latere thematisering van het messiaanse en de openheid van de toekomst; zie het einde van dit deel). Derrida verklaart Hyppolite zoiets te hebben geantwoord als: "Wanneer ik van tevoren helder zou zien, waar ik heen ging, dan zou ik geloof ik geen stap meer zetten om me daarheen te begeven." ('Ponctuations: le temps de la thèse', in: *DPh* 442) Zijn weg is open en fundamenteel bepaald door het 'landschap' waar hij doorheen voert.[3] Zonder de telkens onvoorziene proviandering op de "onherleidbare" pleisterplaatsen (Levinas, Heidegger enz.) zou deze weg niet gegaan kunnen worden. Omdat de proviandering telkens onvoorzien is, kan, zoals Derrida schrijft in zijn brief aan een Japanse vriend, "de lijst [met denkfiguren] per definitie niet afgesloten zijn". (*P* 392)

Denkfiguren en deconstructie

Het tweede punt betreft de relatie van de denkfiguren tot de deconstructie.

Uit het voorgaande kunnen we opmaken, dat de denkfiguren niet primair mogen worden opgevat als instrumentarium, of zelfs munitie, met behulp waarvan de West-Europese traditie volgens een vooropgezette strategie van kritiek zou kunnen worden voorzien. Integendeel: het 'spoor', het 'schrijven' enz. dringen zich aan Derrida op als woor-

[3] In *De la grammatologie* 'rechtvaardigt' Derrida zijn keuze voor bepaalde begrippen als volgt: "Si les mots et les concepts ne prennent sens que dans des enchaînements de différences, on ne peut justifier son langage, et le choix des termes, qu'à l'intérieur d'une topique et d'une stratégie historique. La justification ne peut donc jamais être absolue et définitive. Elle répond à un état de forces et traduit un calcul historique." (*G* 102)

den die een overrompelend proces in kaart brengen, een proces waar niets of niemand zich aan kan onttrekken: dat van de deconstructie.[4] Deze deconstructie, aldus Derrida, komt uit zichzelf aan de dag, ze dient zich als vanzelf aan.

Wat is dat voor een proces, de deconstructie, dat het zich eigener beweging kan voltrekken? Is er dan iets aan de gang waar wij geen grip op hebben en wat wij ons alleen tot op zekere hoogte ('denkfiguurlijk') voorstelbaar kunnen maken? Wanneer is het begonnen, en is het eigenlijk wel ooit begonnen?

Derrida's hele werk is in zekere zin één groot antwoord op deze en dergelijke vragen.[5] Er is deconstructie, zegt hij keer op keer. Alle systemen, filosofieën, theologieën enz. zijn aan afbraak onderhevig. Het zijn allemaal op instorten staande torens van Babel die krampachtig worden gestut. (Niet voor niets omschrijft Derrida 'deconstructie', in de "enige definitie" die hij zegt ooit "gewaagd" te hebben, als: "*meer dan één taal*"[6]). De dreiging van instorting is niet iets van deze tijd of van gisteren: ze is er altijd al geweest. Er is nooit geen deconstructie geweest, en alle pogingen het leven, de wereld of het Zijn denkend te doorgronden moeten daaraan geloven. *Perestrojka* (de Russische vertaling van 'deconstructie') is niet iets wat alleen de ideologie van het communisme, zoals in de Sowjetunie ten uitvoer gelegd, is overkomen; het is iets wat alle ideologieën of denkbeelden altijd al is overkomen, en waaraan ze zich niet kunnen onttrekken.

4 Vgl.: "Le mot «déconstruction» [...] n'a d'intérêt que dans un certain contexte où il remplace et se laisse déterminer par tant d'autres mots, par exemple «écriture», «trace», «différance», «supplément», «hymen», «pharmakon», «marge», «entame», «parergon», etc. Par définition, la liste ne peut être close [...]" (*P* 392)

5 Vgl.: "Il faudrait aussi préciser que la déconstruction n'est même pas un *acte* ou une *opération*. [...] La déconstruction a lieu, c'est un événement qui n'attend pas la délibération, la conscience ou l'organisation du sujet, ni même de la modernité. *Ça se déconstruit*. [...] Si la déconstruction a lieu partout où ça a lieu, où il y a quelque chose [...], il reste à penser ce qui se passe aujourd'hui, dans notre monde et dans la «modernité», au moment où la déconstruction devient un motif, avec son mot, ses thèmes privilégiés, sa stratégie mobile, etc. [...] Tous mes essais sont des essais qui s'expliquent avec cette formidable question. Ils en sont de modestes symptômes autant que des tentatives d'interprétation." (*P* 391) Zie verder *Points de suspension* – voortaan *PS* – 367vv.

6 Vgl.: "[...] ce qu'on appelle la «déconstruction». Dont la seule formulation explicite fut un jour, il vaut mieux le rappeler ici, «plus d'une langue[1]». [1] «Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase: *plus d'une langue*.» *Mémoire pour Paul de Man*, Galilée, 1988, p.38" (*Le monolinguisme de l'autre*, 'prière d'insérer', p.2)

Nu is het gebeuren van de deconstructie voor Derrida niet zuiver dreiging, afbraak, verwoesting. "Het risico", zal Derrida in 'Comment ne pas parler' zeggen, "is ook een kans". (*P* 537) Deze kans is gelegen in het uitstaan van heel ons denken en doen, van onze wereld en van al wat zich daarin voordoet, naar het of de 'totaal andere' (*le toute autre*). De deconstructie wortelt (*radix*: 'wortel') in een radicale alteriteit. Deze radicale alteriteit betekent de bijl aan elke andere wortel, maar tegelijk ook: gespannen afwachting, openheid. In het vervolg zal één en ander geleidelijk duidelijker worden.

Met zijn idee van deconstructie, met name wat betreft haar kritische component, is Derrida niet bepaald een roepende in de woestijn. De negentiende eeuw heeft de hedendaagse ideologie-kritiek voorbereid (Marx, Nietzsche, Freud). In de twintigste eeuw relativeerde Heidegger de gedachte van een absolute interpretatie van het Zijn, door te spreken over 'epochen' (het Zijn openbaart zich telkens op andere wijze, maar 'schort' zich in deze openbaring tegelijk ook 'op', valt daar niet mee samen). In *Sein und Zeit* sprak hij over de noodzaak tot 'afbraak' (*Abbau*) en 'destructie' (*Destruktion*) van de metafysica, die zich volgens hem kenmerkte door een vastlegging van het Zijn op een hoogste zijnde.[7] Behalve aan Heidegger kunnen we in verband met deconstructie ook denken aan enige Franse 'profeten van het uiterste': aan Foucault met zijn genealogisch onderzoek en aan Lyotard met zijn verkondiging van het einde van de grote verhalen. Tegen deze achtergrond kiest Derrida, vanaf *De la grammatologie*, één van zijn eerste publicaties, voor het woord 'deconstructie'.[8] Het succes van het woord heeft hem – zoals hij zelf later toegeeft, in de zojuist aangehaalde voordracht op de Sorbonne – overrompeld en onaangenaam verrast. (*P* 452)

Vooralsnog geeft de thematiek van de deconstructie een bepaalde indruk van de inzet van Derrida's tekstlezing – hier van de negatieve theologie. Als Derrida de denkfiguren exploreert om toegang te krijgen tot bijvoorbeeld het werk van Dionysius de Areopagiet, dan pretendeert hij daarmee diens project te confronteren met een gebeuren,

7 Voor de relatie tussen *déconstruction* enerzijds en *Abbau* (Husserl en Heidegger) resp. *Destruktion* (Heidegger) anderzijds, zie Gasché, 1986, p.109v. en Derrida, *P* 388

8 Over deconstructie en genealogie, vgl. *Positions* – voortaan *Pos* – 15

waardoor dit project enerzijds aan het wankelen wordt gebracht, maar anderzijds ook in een nieuw licht gesteld. We zullen zien hoe de *Goddelijke namen* en de *Mystieke theologie* in 'Comment ne pas parler' van meet af aan worden gerelativeerd, juist doordat ze aan een alteriteit gerelateerd.[9] Bij deze relat(iv)ering spelen de denkfiguren een cruciale rol. Halen we ter illustratie daarvan alvast één uitspraak aan, bij wijze van voorschot:

> «*Différance*» verwees [...] naar deze (oorlogs-)economie, die de radicale alteriteit of de absolute uitwendigheid van het buiten in betrekking stelt tot het gesloten, zieltogende en hiërarchiserende veld van filosofische tegenstellingen, van de «verschillen» of van het «verschil». [Het is] [e]en economische beweging van het spoor, die tegelijk zijn markering en zijn uitwissing impliceert". (*La dissémination* [1972] – voortaan *D* –, p.11; vgl. ook 31)[10]

SELECTIE

Een derde aandachtspunt betreft de hier noodzakelijke selectie van een aantal denkfiguren.

Aan het begin van 'Comment ne pas parler' somt Derrida ze op: de tekst, het schrijven, het spoor, de *différance*, het hymen, het supplement, het pharmakon, het parergon. In de context van deze opsomming – een context die ik direct zal aanhalen – verwijst Derrida terug naar zijn tot dan toe verschenen werk. Hierin speelden genoemde termen een belangrijke rol.

Van deze acht voorbeelden, die volgens Derrida destijds de verdenking van negatieve theologie hadden gewekt, figureren er vervolgens vijf in 'Comment ne pas parler' en in *Sauf le nom* zelf. Terwijl de lijst volgens Derrida moeiteloos zou kunnen worden uitgebreid (ze "kan per definitie niet afgesloten zijn", zie boven), lijken we hier te maken te hebben met een reeks voorbeelden die niet blindelings gekozen zijn.

9 Vgl. Gasché: "Deconstruction repeats or mimes grounding in order to account for the difference between a ground and that which is grounded, with what can no longer be called a ground." (*A.w.* 154v.)

10 Ruim twintig jaar later schrijft Derrida opnieuw: "Point de différance sans altérité, point d'altérité sans singularité, pas de singularité sans ici-maintenant." (*Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale – voortaan SM –* 60)

Buigen we ons over het citaat met Derrida's opsomming.

Al in zijn openingszin (zie boven) zegt Derrida, dat hij had willen spreken over het 'spoor' en zijn relatie tot de negatieve theologie. (*P* 535) Eén pagina verder noemt hij "met opzet" (*à dessein*) enkele denkfiguren die hem na staan (*qui me sont proches*): "de tekst, het schrijven, het spoor, de *différance*, het hymen, het supplement, het pharmakon, het parergon, enz." (*P* 536) Vgl.:

> Verondersteld, op grond van een ruwe hypothese, dat de negatieve theologie erin bestaat, elk predicaat en zelfs elke predicatieve taal te beschouwen als uiteindelijk niet beantwoordend aan het wezen, in werkelijkheid de hyperwezenlijkheid van God, en dat dientengevolge alleen een negatieve («apofatische») attributie er aanspraak op kan maken, God te benaderen, ons voor te bereiden op een stille intuïtie van God, dan zal men, op grond van een min of meer houdbare analogie, bepaalde trekken, de gelijkenis [*air de famille*] met de negatieve theologie herkennen in elk betoog dat nadrukkelijk en regelmatig zijn toevlucht lijkt te nemen tot die retoriek van de negatieve bepaling, door eindeloos de apofatische waarschuwingen en aanmaningen opeen te stapelen: dit, X genaamd (*bijvoorbeeld de tekst, het schrijven, het spoor, de différance, het hymen, het supplement, het pharmakon, het parergon enz.* [cursivering van mij, RS]), «is» noch dit noch dat, noch zintuiglijk waarneembaar noch inzichtelijk, noch positief noch negatief, noch binnen noch buiten, noch superieur noch inferieur, noch actief noch passief, noch aanwezig noch afwezig, zelfs niet neutraal, noch dialectiseerbaar in een derde, zonder mogelijke opheffing (*Aufhebung*), enz. Het is dus geen begrip en zelfs geen naam, ondanks de schijn. Zeker, deze X *leent zich* tot een reeks namen, maar hij roept om een andere syntaxis, hij overstijgt zelfs de orde en de structuur van het predicatieve betoog. Hij «is» niet en zegt niet wat «is». Hij laat zich heel anders schrijven. (*P* 536)

We moeten ons realiseren, dat de voorbeelden hier in eerste instantie gekozen worden vanwege hun door sommigen veronderstelde verwantschap met de apofatische traditie. Pas in tweede instantie kan men zich afvragen, in hoeverre de reeks exemplarisch is voor Derrida's benadering van teksten in het algemeen. Laten we ervan uitgaan dat ze het (goeddeels) is, *op grond* van het feit dat Derrida haar zelf voorstelt en hij de voorbeelden hem 'nabij', 'na-staand' (*proches*) noemt. Laten we er eveneens van uitgaan, dat de reeks, juist doordat ze eindeloos uit te breiden is, ook een bepaalde mate van willekeur

bezit.[11]

Het tot op zekere hoogte exemplarische karakter van de reeks voor het denken van Derrida kan uiteindelijk op grond van twee zaken aannemelijk gemaakt worden. In de eerste plaats op grond van de frequentie waarmee de opgesomde denkfiguren door heel het werk van Derrida heen terugkeren. In de tweede plaats op grond van hun voorkomen in 'Comment ne pas parler' en in *Sauf le nom*. Aangezien beide laatste teksten het oriëntatie-punt van dit onderzoek vormen, zal de frequentie van de denkfiguren in Derrida's gehele werk verder niet uitgebreid gestaafd worden. Opgemerkt zij, dat 'hymen', 'pharmakon' en 'parergon', in tegenstelling tot de overige vijf, minder algemeen zijn. In 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* worden ze verder niet meer aangetroffen.[12] Van de resterende vijf zijn 'spoor', 'schrijven' en 'tekst' het ruimst vertegenwoordigd (in 'Comment ne pas parler' resp. 39, 30 en 40 maal, in *Sauf le nom* resp. 7, 13 en 5 maal). *Différance* komt 11 maal voor in 'Comment ne pas parler' tegen 2 maal in *Sauf le nom*. 'Supplement' tenslotte (inclusief afgeleide termen als 'supplementair', 'supplementariteit', 'suppleren' enz.) 14 maal in 'Comment ne pas parler' en 1 maal in *Sauf le nom*. Verder is opvallend, hoe met name veel met 'schrift' of 'schrijven' (*écriture*) samenhangende woorden worden gebruikt (*écrire*, *écrit*): 45 maal in 'Comment ne pas parler', 23 maal in *Sauf le nom*. In 'Comment ne pas parler' tenslotte wordt er gespeeld met de werkwoorden *différer* en *ajourner* (9 maal).

In dit hoofdstuk wil ik ingaan op de manier waarop Derrida in zijn teksten over de negatieve theologie, 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom*, de denkfiguren 'schrijven', 'spoor', '*différance*', 'tekst' en 'supplement' gebruikt. Ter inleiding op deze bespreking zal ik steeds kort een schets geven van de herkomst van de denkfiguren in enkele vroege, min of meer programmatische teksten van Derrida: *De la*

[11] Wat te denken bijvoorbeeld van de niet genoemde 'spatiëring' (*espacement*) of het 'spel' (*jeu*), en meer nog: van de 'belofte' of het 'bevel', het 'geheim' en de 'plek', drie belangrijke structurerende motieven in 'Comment ne pas parler' waarop ik nog terugkom? Wel is het zo, dat deze laatste motieven een minder in het oog springende rol spelen in de vroegste teksten van Derrida.

[12] De figuur 'hymen' ontleent Derrida aan Mallarmé ('La double séance', in *D*), die van het 'pharmakon' aan Plato ('La pharmacie de Platon', ook in *D*) en die van het 'parergon' aan Kant ('Parergon', in *VP*). In *Sauf le nom* komt op p.87 eenmaal *pharmakos* voor. Over de relatie *pharmakos-pharmakon*, zie *D* 146v.

grammatologie (1967), 'La différance' (1968) en 'Signature événement contexte' (1971; beide laatste opgenomen in *Marges – de la philosophie*).

We zullen zien, hoe de deconstructie van de apofatische traditie onder meer verloopt langs de lijnen van het schrijven, de tekst, het spoor, de différance en het supplement. Niet dat auteurs als pseudo-Dionysius, Eckhart en Angelus Silesius zich zelf van deze woorden bedienen. Afgezien van 'schrift' of 'schrijven', treffen we geen van de overige zogenaamde denkfiguren in hun teksten aan (wat, gezien de eigentijdsheid van woorden als tekst, différance en supplement, uiteraard niet hoeft te verbazen). De denkfiguren spelen hoofdzakelijk een rol in de leeswijze van de apofatische teksten door Derrida. Ze structureren deze leeswijze en geven ons een houvast.

Wanneer we de denkfiguren in de beide teksten over de negatieve theologie volgen, dan licht daar misschien iets uit op, wat Derrida's benadering zou kunnen verhelderen. Herinneren we ons, hoe Derrida al aan het begin van 'Comment ne pas parler' meedeelt, dat hij wilde "spreken over het spoor in zijn relatie tot wat men, soms ten onrechte, negatieve theologie noemt." De negatieve theologie heeft dus kennelijk iets te maken met een algemenere problematiek van het spoor. Het hele betoog dat volgt, zou in zekere zin kunnen worden gezien als een uitwerking van deze vraag: hoe verhoudt de negatieve theologie zich tot het spoor (en daarin natuurlijk ook tot de aanverwante figuren van het schrijven, de tekst, de différance en het supplement)? Wat betekent het voor de negatieve theologie dat zij (volgens Derrida) iets te maken heeft met het spoor?

Zoals eerder gezegd gaat Derrida in deel 2 van 'Comment ne pas parler' ook in op twee andere 'paradigma's van negativiteit': passages bij Plato en bij Heidegger. In deel IV zullen we zien, hoe de christelijke negatieve theologie voor Derrida een verbijzondering van een veel algemenere taalpraktijk is. In dit hoofdstuk kunnen we dan ook niet om de gedeelten over Plato en Heidegger heen: ook in hun zwijgen of vermijding speelt de problematiek van het spoor een rol. Het zwaartepunt zal in wat volgt echter liggen bij de christelijke apofase.

4.1 Het schrijven

TER INLEIDING: 'IN DEN BEGINNE' WAS HET SCHRIJVEN

"Mijn hart trilt van blijde woorden, ik draag mijn gedicht een koning voor, *mijn tong is de stift van een vaardig schrijver*." Deze woorden uit *Psalm* 45 (ik cursiveer, RS) zouden we als opschrift bij de eerste te bespreken denkfiguur kunnen gebruiken: die van het schrijven. Ze illustreren iets wat voor Derrida een onontkoombaar gegeven is, te weten: een bepaalde voorrang van het geschreven boven het gesproken woord, of liever: een bepaald schrift-zijn van het gesproken woord.

In *De la grammatologie*, één van zijn eerste publicaties, gaat Derrida uitvoerig in op de problematiek van het schrift. Hij probeert er te laten ziet, dat de afwijzende houding die de West-Europese traditie over het algemeen tegen het schrift en het schrijven heeft aangenomen voor haar kenmerkend is. Deze houding verraadt een fundamentele spanning die, ondanks de neiging in het Westerse denken tot neutralisering ervan, onophefbaar is.

Waarin bestaat de neutralisering in het Westerse denken? Een belangrijk begrip dat Derrida hier introduceert, is dat van het 'logocentrisme'. Het Westerse denken zou structureel bepaald zijn door een logocentrische teneur. Dat betekent, aldus Derrida, dat het cirkelt om een *logos*: een telkens anders gearticuleerde, maar altijd als geestelijk opgevatte, bemiddelende instantie (rede, waarneming, intuïtie, geest enz.) *tussen* de mens (d.i. zijn *logos*) en een absolute instantie in (*Logos*). De menselijke *logos* zou de poort openen tot een waarheid, tot een absoluut weten en tot zelfverzekerdheid. De *logos* zou tussen de mens en het 'andere' instaan, als hun grootste gemene deler.[13] – In

[13] Vgl.: "Toutes les déterminations métaphysiques de la vérité et même celle à laquelle nous rappelle Heidegger, par-delà de l'onto-théologie métaphysique, sont plus ou moins inséparables de l'instance du logos ou d'une raison pensée dans la descendance du logos, en quelque sens qu'on l'entende: au sens présocratique ou au sens philosophique, au sens de l'entendement infini de Dieu ou au sens anthropologique, au sens pré-hegelien ou au sens post-hegelien." (*G* 21) Vgl. ook: "La subordination de la trace à la présence pleine résumée dans le logos". (*G* 104) Zo'n dertig jaar later herdefinieert en preciseert Derrida het logocentrisme als volgt: "Au fond le logocentrisme, ce n'est peut-être pas tant le geste qui consiste à mettre le *lógos* au centre que l'interprétation du *lógos* comme *Versammlung*, c'est-à-dire le rassemblement qui précisément concentre ce qu'il configure." (*PA*

(wordt vervolgd...)

het vervolg van deze studie zullen we zien, hoe Derrida's problematisering van de Westerse theologisch-wijsgerige traditie als 'logocentrisme' niet zonder relatie is met het befaamde begin van het *Johannes-evangelie*: "In den beginne was het Woord, en het Woord was bij God en het Woord was God (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος)"! –

Het logocentrische karakter van het Westerse denken dat Derrida aan de kaak wil stellen, brengt hem op het 'fenomeen' van het schrift. Het schrift, de daad van het schrijven (*écriture* betekent zowel 'schrift' als 'schrijven'), zou binnen dit denken naar de zijlijn verdwenen zijn. Het heeft het onderspit moeten delven tegen het gesproken woord, dat binnen het logocentrisme altijd de boventoon heeft gevoerd. Deze bevoorrechting van het gesproken boven het geschreven woord, zegt Derrida, ging gepaard met de fonetisering van het schrift tot een *alfabet*. In tegenstelling tot het pictografische schrift (Chinees, hiëroglyfen), dat betekenissen eerder *symboliseerde*, richtte het Westerse fonetische schrift zich naar zijn uitgesproken model, dat door dit schrift juist nauwkeurig moest worden *afgebeeld*. Aangezien het pictografische schrift als meerzinnig en poly-interpretabel werd beschouwd, verkoos de West-Europese traditie het fonetische schrift om zijn vermeende eenduidigheid. Door zijn gebrek aan materialiteit leek dit zich immers spoedig weg te cijferen ten gunste van zijn 'sprekende' evenbeeld: het gesproken woord, dat op zijn beurt weer dichter zou staan bij de geestelijke, immateriële waarheid (Logos). Zei niet Hegel, aldus Derrida, dat het gesproken woord zich ogenblikkelijk vervluchtigt of vergeestelijkt nadat het is uitgesproken?

Ook al komt het fonetische alfabet het Westerse denken als ideaal voor, het blijft ondergeschikt. Het is *slechts* afbeelding, geënt op een mondeling voorbeeld dat de norm blijft aangeven. Derrida laat zien, hoe het schrift en het schrijven in onze geschiedenis keer op keer als een noodzakelijk kwaad is beschouwd. Het gold als een hulpje, een geheugensteuntje, iets wat erbij komt maar wat in wezen afvoert van de kern van de zaak: de zuivere bedoeling, dan wel een 'ding-zelf' of referent. Steeds weer heeft men het schrift beschouwd als een extra, dat, hoe nuttig soms ook, uiteindelijk de directheid van de in het spreken beheersbaar geachte bedoeling en gerichtheid zou aantasten

[13] (...vervolg)
c'est-à-dire le rassemblement qui précisément concentre ce qu'il configure." (*PA* 378). Zie hierover verder de slotbeschouwing.

(wat ik *geschreven* heb, schijn ik minder in de hand te hebben dan wat ik *zeg*). (*G* 21)

Bij dit alles plaatst Derrida grote vraagtekens. Want mèt het schrijven, zegt hij, heeft het Westerse denken ook zijn eigen mogelijkheidsvoorwaarde verdrongen. Welke? Een "*eerste* schrijven [*écriture* première]" (*G* 17; ik cursiveer, RS), dat door elk gesproken woord, elk denken – en zelfs elk ding-zelf als voor-talige referent – wordt verondersteld! Wat is dat voor een schrijven of schrift (*écriture*), dat het aan dit alles 'vooraf' zou gaan? Het schrijven of het schrift waar Derrida op doelt, is dat van een *verwijzingssamenhang* of *-gebeuren*, waarin alle dingen verschijnen, zichtbaar worden, in hun onderlinge verschillen; *net als* de geschreven letters op papier eerst leesbaar zijn dankzij hun onderscheiden schrijfwijze. Alles is of bestaat eerst, niet als op zichzelf staande grootheid, maar *ingegrift* in een context of een samenhang die betekenis geven. Ik citeer hier één passage waarin de term 'schrijven' door Derrida min of meer wordt gedefinieerd:

> [A]ls «schrijven» inscriptie en allereerst duurzame instelling van een teken betekent (en dat is de enige onherleidbare kern [*le seul noyau irréductible*] van het begrip schrijven), dan dekt het schrijven in het algemeen het gehele veld van taaltekens. [...] De idee van instelling – en dus van de willekeurigheid van het teken – is zelf ondenkbaar vóór de mogelijkheid van het schrijven en buiten zijn horizon. Dat wil zeggen eenvoudigweg ondenkbaar buiten de horizon zelf, buiten de wereld als inscriptie-ruimte, openheid [*ouverture*] voor het uitzenden [*émission*] en de ruimtelijke *verspreiding* [distribution] van de tekens, voor het *geregelde spel* [jeu réglé] van hun verschillen, zelfs de fonische. (*G* 65v.)

Derrida brengt hier het schrijven (in enge zin) terug op zijn "enige onherleidbare kern", een kern die algemener is dan wat doorgaans onder schrijven wordt verstaan. De tweede en derde zin van het citaat preciseren de eerste: het schrijven is niet zozeer 'zelf' iets, een instantie of een entiteit; het is als een mogelijkheidsvoorwaarde, als een horizon, de aan alles voorafgaande openheid waarbinnen tekens uitgezonden en verstaan – ingeschreven – kunnen worden, *dat wil zeggen* waarbinnen ze van elkaar kunnen verschillen en verschijnen in hun verschillend-zijn van andere tekens. Het schrijven in enge zin, maar ook de taal in het algemeen: het zijn verbijzonderingen van deze

'structuur'.[14]

Maar dit veronderstelt dus wel een verruiming van het begrip 'schrijven', zo beklemtoont Derrida. Het gaat niet aan om het schrijven in enge zin te rehabiliteren, noch om een (empirische) afhankelijkheidsrelatie daarvan ten opzichte van het gesproken woord te ontkrachten. Van belang is volgens Derrida, dat er geen reden bestaat om alleen de gesproken taal voor een zuivere, oorspronkelijke, natuurlijke taalvorm te houden. Het gesproken woord is alleen mogelijk bij de gratie van een "oer-schrijven" (*archi-écriture*) dankzij welke elke taal (gesproken zowel als geschreven) überhaupt kan functioneren. In die zin is het woord 'schrijven' een (ver)oude(rde) naam, die kan worden gehandhaafd vanwege een overeenkomstige werking van het schrijven in enge en het schrijven in ruime zin. Beide fungeren als een verschil. Schrijven 'ver-schilt' (op te vatten in overgankelijke zin; straks zal blijken hoe Derrida deze overgankelijkheid in verband brengt met een *différance*). Het oer-schrijven (dus het schrijven in zijn ruime zin) is zelf niet waarneembaar; het zorgt dat er iets waar te nemen is. Het laat de dingen in ruimte en tijd verschijnen, produceert als het ware zelf ruimte en tijd in een continue beweging. Het schrijven is de tussenruimte of de spatiëring (*espacement*), te vergelijken met het wit van een met letters bedrukte pagina. Het 'is' zelf niet, maar het doet zijn. Het schrijven, zouden we kunnen zeggen, is 'anders dan Zijn' (Levinas). Het begrenst of historiseert, *ver-eindigt*, het Zijn, door dit af te zetten tegen een alteriteit die nooit 'opgeschreven' kan worden en die borg staat voor de continuïteit van de verwijzing. Het schrijven drukt een eindigheid uit waar wij niet achter terug kunnen grijpen.[15]

4.1.1 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom*

Tegen deze hier summier geschetste achtergrond mogen we aan de keren, dat er in 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* sprake is van

[14] Vgl. *G* 16v., 18, 75, 92 NB 'Schrijven' wordt niet als een bepaalde instantie, maar als 'mogelijkheid' of 'mogelijkheidsvoorwaarde' aangeduid.

[15] Vgl. ook: "[É]crire serait encore ruser avec la finitude, et vouloir atteindre à l'être hors l'étant, à l'être qui ne saurait être ni m'affecter *lui-même*. Ce serait vouloir oublier la différence: oublier l'écriture dans la parole présente, soi-disant vive et pure." *L'Écriture et la différence* – voortaan *ÉD* – 24. En: "Écrire, n'est-ce pas encore confondre l'ontologie et la grammaire?" (*ÉD* 116)

schrift of schrijven, niet voorbijlezen. Schrijven is bij Derrida niet zomaar schrijven. Schrijven is meer dan schrijven alleen. Derrida noemt de deconstructie ook wel een "schrijven van het schrijven" (*écriture de l'écriture*, *P* 542; zie ook *P* 539). Hij bedoelt daarmee, dat deconstructie een schrijven in de marge is, een exemplarisch schrijven dat laat zien dat elk schrijven – dus ook dat van de apofatische auteurs – een schrijven in de marge is. Deze marge (de marge die bestaat in andere teksten, in een bepaalde context) is minstens zo wezenlijk als het geschrevene zelf. Vormt namelijk alle schrijven niet één grote volgeschreven marge bij datgene wat nooit gezegd of geschreven kan worden? Bestaan alle teksten niet in één lange zoektocht naar een afwezig, nimmer integreerbaar centrum?

Schrijven is dus steeds een schrijven in de marge. Het is een aanhaken bij wat reeds eerder is gezegd, gedacht en geschreven. Om hier alvast een eerste voorbeeld te noemen: in *Sauf le nom* heet het, dat Angelus Silesius weliswaar "zijn eigen genie had", maar dat hij ook "herhaalde" [*répétait*]. Hij was erfgenaam of archivaris van het werk van Köler, Tauler, Ruysbroeck, Boehme en vooral Eckhart. Derrida smeedt hier een typisch werkwoord, dat echter precies aangeeft waar het om gaat. Angelus Silesius, zo wordt er gezegd, '*post-écrivait*': hij schreef post-scripta, naschriften. (*SlN* 50v.)

Opvallend zijn de talloze malen, dat er in 'Comment ne pas parler' en in *Sauf le nom* staat: 'hij schrijft', 'ik schrijf' enz. in plaats van 'hij zegt', 'ik zeg'. Bijvoorbeeld: "wat ik schrijf (*ce que j'écris*), valt niet onder de «negatieve theologie»" (*P* 540); Dionysius schrijft zijn gebed voor Timotheüs (*en l'écrivant pour Timothée*, *P* 594); Augustinus wil met zijn *Belijdenissen* schriftelijk getuigen (*un témoignage écrit, par écrit*) van zijn bekering (*SlN* 24v.); Angelus Silesius schrijft (*SlN passim*), Mark Taylor schrijft (*SlN* 60) enz. enz. Zelfs van Heideggers mondelinge uitspraak over een te schrijven theologie zonder het woord 'Zijn' heet het, dat zij een 'tekst' is. Of de uitspraak "schriftelijk of mondeling" is, aldus Derrida, dat "maakt weinig uit" (*peu importe*). Wat uitmaakt, is de herhaling (*répétition*) en de herhaalbaarheid (*itérabilité*). Ook een gesproken woord is een vorm van schrijven, namelijk voorzover het herhaalbaar is. (*P* 593)

Wat is schrijven voor Derrida? Wat betekent het voor de apofatici, dat ze hebben geschreven? Schrijven, zo zagen we net in *De la grammatologie*, is inscriptie, schrijven in de marge, schrijven in een context. 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* dragen nog een andere

uitdrukking aan: schrijven, lezen we tot tweemaal toe, is het 'nalaten van een spoor'. Opmerkelijk genoeg treffen we deze aanduiding van het schrijven (als het nalaten van een spoor) in contexten, waar het schrijven nu net geen essentiële rol lijkt te spelen: ten eerste in de context van Heideggers mondelinge uitspraak over de te schrijven theologie zonder het woord 'Zijn' ('Comment ne pas parler'), en ten tweede in de context rond Augustinus' persoonlijke bekering tot God (*Sauf le nom*). In een eerste fase zullen we beide fragmenten nader bezien. Daarna zal ik, in een volgende fase, en uitgaande van nóg twee citaten, aandacht besteden aan de consequenties van het spoortrekkende schrijven: de consequenties voor de mens (bij Derrida voortvloeiend uit een epigram van Angelus Silesius) en die voor God (te baseren op een uitspraak van pseudo-Dionysius).

I NALATEN VAN EEN SPOOR: THEOLOGIE EN BEKERING

Het eerste verband waar we de aanduiding van het schrijven als het nalaten van een spoor aantreffen, is Heideggers mondelinge uitspraak, door Derrida in 'Comment ne pas parler' 'tekst' genoemd. Wat wordt er gezegd van Heideggers wens ten aanzien van de te schrijven theologie? Heidegger, aldus Derrida, heeft wel degelijk een theologie geschreven. Niet welbewust, maar door het uitspreken van de wens alleen al. "Hij is er niet geweest zonder een spoor na te laten [*il n'a pas été sans laisser une trace*]". (*P* 592) Met andere woorden: hij heeft een theologie *geschreven* door een *spoor* na te laten. In het vierde deel kom ik terug op Derrida's interpretatie van Heideggers theologie. (11.2.2)

Het tweede verband is een passage over Augustinus in *Sauf le nom*. Aan het begin van *Sauf le nom*, nog voorafgaand aan de gedeelten over Angelus Silesius, haalt Derrida Augustinus aan, en wel diens schriftelijke verslag in de *Confessiones* van zijn bekering. De passage in *Sauf le nom* over Augustinus is tamelijk uitgebreid en doortrokken van de problematiek van het schrijven. Dit lijkt minstens zo merkwaardig als bij Heidegger. Is een bekering niet een persoonlijke zaak, zou men kunnen vragen, iets waaraan elke vorm van schriftelijke vastlegging tekort doet? Voor Derrida ligt de zaak gecompliceerder. Augustinus, zo lezen we, wil publiekelijk *en daarom* schriftelijk getuigen van de waarheid. Schrijven garandeert immers beter dan wat ook het voortbestaan of het overleven (*survie*). In die zin vormen de *Confessiones* een soort testament. "Als hij [Augustinus]", vervolgt de

tekst, "schriftelijk belijdt (*se confesse par écrit*) [...], dan is dat omdat hij een spoor wil nalaten (*laisser une trace, sic!*) voor zijn toekomstige broeders in de genade om ook, tegelijk met de zijne, de liefde van de lezers te wekken. Dit schriftelijk moment (*moment d'écriture*) is gemaakt voor «straks»." (*SIN* 24v.) Met andere woorden: Augustinus schrijft om een spoor van zijn geloofservaringen (zijn individuele bekering) na te laten aan zijn lezers.

Andermaal dus het schrijven als een nalaten van een spoor. Maar de inzet van deze aanduiding bij Augustinus lijkt aanzienlijk polemischer dan bij Heidegger. Want Derrida verbindt vèrstrekkende consequenties aan Augustinus' schriftelijke vastlegging van de persoonlijk beleefde bekering. Als Augustinus van zijn bekering tot God een spoor heeft nagelaten door haar op te schrijven, dan heeft hij daarmee volgens Derrida meer gedaan dan iets toegevoegd aan een in zichzelf complete ervaring. De schriftelijke verslaglegging markeert geen willekeurig, maar een noodzakelijk moment van de bekering, met alle gevolgen van dien. Waarin schuilt precies het schriftelijk moment van Augustinus' bekering? Allereerst natuurlijk in de opgeschreven *Confessiones*. Maar in de tweede plaats, zegt Derrida, in het bekeringsmoment zelf. Is dit niet al opgeschreven toen het zich voltrok? Is het niet te boek gesteld in de herinnering van degene die het doormaakte? Vormen de *Confessiones* geen post-scriptum bij een voorafgaande 'archivering' in het geheugen? De *Confessiones* zijn inderdaad, zo impliceert Derrida, het na-schrift bij het gebeuren van Augustinus' toewending tot God en dragen het spoor hiervan in zich. Om *na*-schrift te kunnen zijn moest de toewending in kwestie zelf eerst *schrijven* of *inscriptie* zijn. Met andere woorden: om erover te kunnen spreken, moest de bekering eerst *be*spreekbaar, of liever, om erover te kunnen schrijven, moest ze eerst *be*schrijfbaar zijn, herhaalbaar, mededeelbaar, opgenomen in een betekenisverlenend verband of orde. De bekering alleen, het verondersteld eenmalige geloofsmoment, is te zwak om op eigen benen te staan en niet levensvatbaar. (*SIN* 25)

Deze twee voorbeelden waarin het schrijven wordt opgevat als het nalaten van een spoor, voeren direct al in een buitengewoon ingewikkelde problematiek, die ook de negatieve theologie niet onberoerd zal laten. Deze problematiek beperkt zich niet tot het eenvoudige schrijven als zodanig. Ze strekt zich uit, nogmaals, tot elke inscriptie: niet alleen tot het gesproken én het geschreven woord, maar ook tot de

waarneming of de ervaring, tot het denken of het geloven. Elke inscriptie vindt noodzakelijk plaats in een context, waaruit, wil zich überhaupt iets kunnen manifesteren, bepaalde elementen worden herhaald. Als – bijvoorbeeld – Augustinus' bekering tot God werkelijk volstrekt uniek of eenmalig was geweest, dan had hij er niet alleen naderhand geen schriftelijk verslag van kunnen doen, maar dan had hij er zelfs niets van meegemaakt. Dan had hij niet herkend wat hem overkwam. De schriftelijke verslaglegging achteraf, de herhaling of herhaalbaarheid van het bijzondere bekeringsmoment, zijn volgens Derrida een noodzakelijke voorwaarde voor dit bekeringsmoment. Wanneer niet aan deze voorwaarde zou zijn voldaan, zou de bekering van meet af aan verdampen tot totale ondenkbaarheid, onzegbaarheid en onmogelijkheid. Dit is een eerste implicatie van de noodzakelijkheid van het opschrijven.

Een andere implicatie is, dat elke individualiteit of identiteit wordt uitgewist. Als schrijven het nalaten van een spoor betekent, als het altijd na-schrift is bij andere 'teksten', dan is de auteur, dan zijn zijn of haar belevenissen, gedachten, gevoelens enz., nooit geheel uniek. Het zijn herhalingen, nieuwe rangschikkingen of ordeningen van elementen. Wel is het zo dat individualiteit of eigenheid eerst in het schrijven opkomt, in de vorm van een spoor. Er is steeds een suggestie van identiteit en van uniekheid. Maar deze suggestie is nooit meer dan een suggestie. Schrijven als het nalaten van een spoor betekent enerzijds: het definitief opgeven van uniekheid en identiteit, en anderzijds: het oproepen van de suggestie daarvan.[16]

II Nalaten van een spoor: mens en God

Zo vat Derrida in 'Comment ne pas parler' en in *Sauf le nom* het schrift of het schrijven, in continuïteit met *De la grammatologie*, op als het nalaten van een spoor, als inscriptie. Schrijven is altijd schrijven in een marge of in een context. Deze marge of deze context, die elk schrijven tot na-schrift maakt, is er de mogelijkheidsvoorwaarde van. Niets zou zich kunnen manifesteren zonder de context waaruit elementen worden herhaald.

Deze gedachte is in de beide teksten over de negatieve theologie

[16] In een interview gaat Derrida in op zijn eigen (uitgestelde) identiteit. Vgl. 'Une «folie» doit veiller sur la penser', in: *PS* 350. Zie ook: *VPh* 104vv. en *MA* 53vv. Dezelfde opvatting van het schrijven als het uitwissen van de individualiteit treffen we aan bij Blanchot. Zie A. Schulte Nordholt, *a.w.* 298

een constante. We treffen hierin nog minstens twee gevallen aan, waar met ijzeren consequentie de figuur van het schrijven wordt gebruikt juist op het moment dat deze slechts gebaseerd lijkt op een voorafgaande, 'niet-schriftelijke' individualiteit. Het eerste geval staat in *Sauf le nom* en heeft betrekking op de mens. Het tweede geval vinden we in 'Comment ne pas parler' en heeft betrekking op God.

Beginnen we bij *Sauf le nom*. Hier haalt Derrida een epigram van Angelus Silesius aan, waarin deze nota bene zelf spreekt over het schrijven en het schrift-worden van de mens. Aan het einde van zijn *Cherubinischer Wandersmann* spoort Angelus Silesius zijn lezer aan om, voorzover hij nog meer wil lezen, zelf de Schrift moet worden:

> *Freund es ist auch genug. Im Fall du mehr wilt lesen*
> *So geh und werde selbst die Schrifft und selbst das Wesen.* (VI, 263, gecit. n. Derrida, *SlN* 28).

Angelus Silesius lijkt hier te bedoelen, dat de aangesproken 'vriend' zelf geheel in overeenstemming met de Schrift, dat is: de bijbel, moet gaan leven. Maar Derrida leest anders. Voor hem is er niet zo'n strakke scheiding tussen de Schrift en het schrift of het schrijven. Wat wordt er gezegd van het schrift-worden waarover Angelus Silesius spreekt? Minstens twee dingen.

In de eerste plaats, dat het schrift-worden kennelijk samenvalt met enerzijds het vriend-worden en anderzijds het wezen-worden. De aangesprokene wordt vriend zodra hij het wezen van de Schrift heeft verinnerlijkt. "Hij zal, hij zou moeten worden opgenomen door een schrift [*écriture*: 'schrijven'] dat niets anders zou zijn dan het wezen, dat niets anders zou zijn dan het vriend-zijn of het vriend-worden van de ander." (*SlN* 29) Hier wordt dus de indruk gewekt dat de of liever het schrift (schrijven) het wezen is, dat 'alles' 'in wezen' schrijven is. De reagerende gesprekspartner zegt immers dat het wezen dat de vriend zou worden wanneer hij eerst schrijven werd, niets is buiten het schrijven om. Los van het schrijven is er geen wezen. Het wezen gaat van het schrijven uit, maar is niets daarbuiten. (*SlN* 30, vgl. ook 72v.)

Vervolgens gaat Derrida een stap verder. Een eerder epigram wordt bij de discussie betrokken. In dit epigram gaat het niet over de Schrift, maar over het niets dat men zou moeten worden. Wordt men niets, dan wordt men God, aldus Angelus Silesius in *Nichts werden ist GOtt werden*:

Nichts wird was zuvor ist: wirstu nicht vor zu nicht,
So wirstu nimmermehr gebohrn vom ewgen Licht. (VI, 130, gecit. n. Derrida, *SlN* 31)

Wezen worden, *niets* worden, *God* worden, en dat alles via het schrijven: het lijkt voor Silesius, dan wel voor Derrida die hem leest en interpreteert, hetzelfde te zijn. Het is alsof het schrijven door (het) niets wordt omgeven. Wat er niet veel van verschilt te zeggen, dat er niets is dan het schrijven, en dat zowel het 'wezen', als het 'niets', als 'God' eerst opkomen in het schrijven. (*SlN* 30, 31)

Zo vinden we in dit eerste 'geval' de definitie van schrijven als het nalaten van een spoor terug. Schrijven als nalaten van een spoor betekende zowel het loslaten van alle eigenheid en anderzijds het oproepen of suggereren daarvan (in een spoor). Wanneer nu de vriend, die schrift wordt door zich te vereenzelvigen met de Schrift en haar wezenlijke inhoud, daarmee ook één wordt met God, dan vervalt hij tevens tot het niets. Hij verdwijnt dan als afzonderlijk individu. Hij laat slechts een spoor van zichzelf na, wordt zelf spoor. Noteren we en passant hoe Derrida enerzijds aan de apofatische strekking van de mystieke eenwording hier trouw is, en hoe hij haar anderzijds 'perverteert'. Angelus Silesius wordt zowel nagesproken als omgebogen. Derrida laat hem zeggen wat hij misschien niet heeft willen zeggen, maar wat hij toch wel degelijk gezegd heeft.

Het tweede 'geval' waar een uniek individu, de Unieke bij uitstek, zou men zeggen, wordt betrokken op het schrijven, vinden we in 'Comment ne pas parler'. Derrida gaat hier in op een drietal citaten uit Dionysius' *Goddelijke namen*. In deze citaten gaat het over Gods relatie tot de schepping. De woorden 'schrift' of 'schrijven' komen we niet tegen, maar de beeldtaal van Dionysius (afdruk, indruk, zegel) doet Derrida er naar grijpen.

Hoe openbaart God zich volgens Dionysius? Waar ligt de sleutel, die de ingewijden in staat stelt het goddelijk geheim te ontcijferen? Die sleutel ligt in de schepping zelf, waarin God zich als in een stempelkussen heeft afgedrukt. Wanneer we ons er rekenschap van geven, dat Hij alle afdrukken uiteindelijk nog te boven gaat, dan kunnen we, aldus Dionysius, vanuit de schepping opklimmen tot God zelf.

Dit spreken over afdruk of stempelkussen brengt Derrida ertoe, de problematiek van het schrijven te introduceren. "De tekst van de schepping", zegt hij, "is misschien als de *typografische inscriptie* van het niet-participeerbare in het participeerbare." (*P* 582; ik cursiveer,

RS) God schrijft zichzelf in zijn schepping in.

Vervolgens citeert Derrida de tegenwerping die Dionysius zelf iemand laat inbrengen: "Nu zou er iemand kunnen zeggen:", aldus Dionysius, "«Het zegel is er in alle afstempelingen niet geheel en al hetzelfde.»" Anders gezegd: God manifesteert zich op vertroebelde wijze in zijn schepping, in onzekere graden van getrouwheid. Het antwoord van Dionysius op deze tegenwerping luidt: "[H]et telkens weer bestaande onderscheid tussen de deelhebbende [schepselen] bewerkt de bezoedelingen van de ene, geheel en al dezelfde beeldenaar." Waarop Derrida schrijft: "Alles hangt dus af van de materie of de was (*keros*) die de stempels ontvangt. Zij moet ontvankelijk, zacht, plastisch, glad en maagdelijk zijn zodat het stempel zuiver, helder en duurzaam blijft." (*P* 582)

Is de was die de stempels ontvangt glad en maagdelijk? Is er een zuivere manifestatie mogelijk, waarbij datgene wat zich manifesteert, geheel hetzelfde blijft? Anders geformuleerd: is er een context-onafhankelijke betekenis? Deze (retorische) vragen liggen in het verlengde van Derrida's opmerking over de was en het stempel. Ze roepen de hele problematiek van schrijven, herhaling en identiteit te binnen. En hier nog wel in verband met God, de God die de apofatici zo zorgvuldig buiten alle schepselmatigheid wilden houden. Als Gods openbaring, God zelf in zijn openbaring, terechtkomt in verschillende harten – wat nooit uitgesloten is –, betekent dat niet een principiële vervorming en verdraaiing van zijn openbaring? Is de ware God nog wel terug te vinden achter de talloze representaties van zijn woord? Is er wel een ware God buiten het schrijven van zijn schepping om?

Zo confronteert Derrida ons in 'Comment ne pas parler' en in *Sauf le nom* met de spitsroeden die goddelijke openbaring en gelovige ervaring moeten lopen: de spitsroeden van het schrijven, van de inscriptie, van de herhaling. Met alle daarbijbehorende risico's. Want schrijven betekent begrenzing en context-afhankelijkheid, inscriptie onzuiverheid van een voorafgaande betekenis, herhaling de mogelijkheid van verdraaiing of vervalsing. De weg van het schrijven gaan betekent: alle eigenheid en individualiteit opgeven, oneindig eindig zijn, slechts aanwezig zijn als spoor.[17]

[17] Schrijven als het nalaten van een spoor: we treffen er parallellen van in meerdere teksten van Derrida. Bijv. in 'Signature événement contexte': "Écrire, c'est

(wordt vervolgd...)

Maar toch betekent het ook: openheid, mogelijkheid, kans. Er is een niet te veronachtzamen verschil tussen schrift-geworden-zijn en schrift-*worden*, tussen inscriptie-als-resultaat en inscriptie-als-*gebeuren* (schrijven), om niet te zeggen tussen geopenbaard-zijn en *openbaring* of (zie 8.1.2) tussen geïncarneerd-zijn en *incarnatie*. Het Franse woord *écriture* behelst een fundamentele dubbelzinnigheid die – om zo te zeggen – plaats laat voor een transcendentie of een alteriteit. In de noodzakelijkheid van het schrijven dient zich iets aan wat niet zonder meer samenvalt met het schrijven zelf en evenmin met het schrift.

4.2 De tekst

TER INLEIDING: "WEEFSEL VAN TEKENS"

Een tweede hier te behandelen denkfiguur is die van de 'tekst'. Wat verstaat Derrida daaronder?

In *De la grammatologie* vinden we enkele definiëringen. Een tekst, lezen we al spoedig, is een "weefsel van tekens (*tissu de signes*)" (*G* 26). De eerste omschrijving van 'tekst' in *De la grammatologie*, als weefsel van tekens, blijkt een constante. Zo'n zestig pagina's verder wordt er gesproken over "de onderlinge verbinding van tekens binnen eenzelfde abstracte orde – van een fonische of grafi-

[17] (. . . v e r v o l g) produire une *marque* qui constituera une sorte de machine à son tour productrice, que ma disparition future n'empêchera pas principiellement de fonctionner et de donner, de se donner à lire et à réécrire." (*M* 376) Men zie ook enkele teksten uit *l'Écriture et la différence*: 'Force et signification': "Écrire, c'est savoir que ce qui n'est pas encore produit dans la lettre n'a pas d'autre demeure, ne nous attend pas comme *prescription* dans quelque **τόπος οὐράνιος** ou quelque entendement divin. [...] C'est parce qu'elle est *inaugurale* [...], que l'écriture est dangereuse et angoissante." (*ÉD* 21v.) 'Edmond Jabès et la question du livre': "Écrire, c'est se retirer [...] de son écriture même. [...] Laisser la parole. [...] La laisser parler toute seule, ce qu'elle ne peut faire que dans l'écrit. [...] [S]eul l'écrit me fait exister en me nommant. [...] [N]écessité d'*échanger* son existence avec ou contre la lettre". (*ÉD* 106,107) Verder: 'La dissémination': "Écrire veut dire greffer." (*D* 395) 'Donner la mort': "Premier effet du langage: me priver ou aussi bien me délivrer de ma singularité." (*ÉthD* 61) En tenslotte: "Je veux parler de l'*impression laissée* par Freud, par l'événement qui porte ce nom de famille, l'*impression* quasiment inoubliable et irrécusable, indéniable [...]." (*MdA* 53)

sche tekst bijvoorbeeld –" (*G* 92). Deze omschrijving voegt iets toe aan de vorige: een tekst kan kennelijk ook 'gesproken' zijn. Hij beperkt zich niet tot het grafische, maar bestaat even goed in een mondelinge overdracht. We zullen zien hoe Derrida de gedachte van een gesproken tekst ook in 'Comment ne pas parler' toepast (waar de mondelinge uitspraak van Heidegger over de theologie wordt opgevat als een tekst). Maatgevend voor een tekst is in ieder geval, dat er een reeks tekens in een bepaald verband is opgenomen.

Nadat Derrida in *De la grammatologie* de denkfiguur van het 'spoor' heeft geïntroduceerd, wordt de definitie voor de derde maal uitgebreid. Teksten, zegt hij, komen neer op "ketens of systemen van sporen (*des chaînes et des systèmes de traces*)" (*G* 95).

In het tweede deel van *De la grammatologie* staat Derrida opnieuw stil bij het begrip 'tekst'. Er is nooit een rechtstreekse toegang tot een tekst, lezen we. We benaderen hem immers altijd vanuit een scala aan andere teksten, die onze interpretatie en ons begrip sturen. Bovendien, voegt Derrida daaraan toe, heeft "[e]en tekst [...] meerdere leeftijden". (*G* 150) Hij kent een oneindige verscheidenheid aan interpretaties. Kunnen we een tekst eenduidig representeren? Kunnen we zijn inhoud volledig weergeven? Nee, want elke weergave van een tekst veronachtzaamt noodzakelijkerwijs elementen die tot een andere interpretatie kunnen leiden.

'Signature événement contexte', een opstel dat begin jaren zeventig verscheen in *Marges – De la philosophie*, gaat in op de notie 'context'. Deze hangt blijkt nauw samen te hangen met die van tekst en zou de definitie ervan in *De la grammatologie*, als een weefsel van tekens of een systeem van sporen, kunnen verhelderen. Geen tekst zonder context, is één van de fundamentele gedachten in 'Signature événement contexte'. Maar ook: geen context zonder tekst, zonder uitsnede of selectie van elementen uit een bepaalde samenhang. Beide, tekst en context, veronderstellen elkaar en zijn de voorwaarde voor het lezen en het begrijpen – ruimer: het waarnemen of gewaarworden – van wat zich voordoet. Elk (taal)teken functioneert in de verwijzing naar en de implicatie van andere (taal)tekens, elke samenhang of bundeling van (taal)tekens in een tekst doet zich voor in de verwijzing naar en implicatie van andere samenhangen of bundelingen van (taal)tekens. Men zou zich zelfs kunnen afvragen, of tekst en context wel ooit definitief van elkaar te onderscheiden zijn.

De moeilijkheid van dit onderscheid speelt een belangrijke rol in 'Signature événement contexte'. Derrida gebruikt in dit verband een

belangrijk woord, een woord dat een problematiek oproept die straks een belangrijke rol zal blijken te spelen bij het apofatisch gebed (zie deel IV). Het gaat om het woord 'herhaalbaarheid' (*itérabilité*). Derrida noemt als voorwaarde voor het (taal)teken, dat het op de één of andere wijze herhaalbaar is. Een teken dat volstrekt eenmalig is, blijft onzichtbaar, aldus Derrida. Het zou niet opvallen als teken, wat zoveel wil zeggen als: het zou in het geheel niet opvallen. Wat heeft nu de noodzakelijke herhaalbaarheid van het teken te maken met tekst en context? Alles, want herhaalbaarheid komt voor Derrida neer op een *wisseling* van context. Een teken, zegt hij, moet in staat zijn in meerdere contexten tegelijk zijn verwijsfunctie uit te oefenen. De woorden van onze taal, bijvoorbeeld, of nog duidelijker, de letters waaruit deze woorden bestaan, kunnen in oneindig veel combinaties worden gebruikt. Ze gaan niet op in een eenmalige samenstelling.[18] Wanneer we in plaats van 'teken' lezen: 'tekst' – en is een tekst iets anders dan verwijzing naar een gerepresenteerde inhoud? is een tekst niet ook een teken? – dan geldt hetzelfde. Een tekst kan worden gelezen ('herhaald') in oneindig veel contexten. Hij kan dus ook oneindig veel betekenissen aannemen. En wie zal kunnen beweren over de enige juiste betekenis te beschikken? Onttrekken de betekenismogelijkheden zich niet principieel aan de controle van een 'auteur'? Blijft de tekst 'zelf', zoals het elders heet, niet "altijd onwaarneembaar"? (*D* 71)

Derrida formuleert het als volgt:

> Maar zijn de vereisten van een context ooit absoluut bepaalbaar? Dit is uiteindelijk de meest algemene vraag, die ik zou willen proberen uit te werken. Is er een strikt en wetenschappelijk begrip van de *context*? [...] [I]k zou willen aantonen, waarom een context nooit absoluut bepaalbaar is, of liever, waarin zijn bepaling nooit verzekerd of verzadigd is. (*M* 369)

Als een context nooit definitief afgebakend kan worden, is de betekenisschakering van een tekst oneindig gevarieerd. Anders gezegd: de tekst staat per definitie open of is ontvankelijk voor externe impulsen. Wie zal zeggen wat de toekomst van een tekst is? Toegespitst: wie zal zeggen wat de toekomst überhaupt zal brengen, want – zoals wellicht al duidelijk is – Derrida breidt het begrip 'tekst' op eenzelfde manier

[18] Vgl. bijv. *M* 378 en *La voix et le phénomène* – voortaan *VPh* – 55

uit als het schrijven. Derrida's voorstel is, om de notie 'tekst' – even als die van het schrijven – te gebruiken als een sleutel voor het begrijpen van onze menselijke situatie als zodanig: een telkens wisselende samenstelling en groepering van omstandigheden en, in het verlengde daarvan, een structurele *openheid*. Weliswaar spreekt Derrida noch in *De la grammatologie*, noch in 'Signature événement contexte' in verband met de onverzadigbaarheid van de tekst expliciet over de openheid van de toekomst. Maar deze openheid is wel degelijk een gedachte die hier moet worden ingecalculeerd. De denkfiguren, is gezegd, geven uitzicht op een onbepaalbare alteriteit, die we slechts met lege handen tegemoet kunnen treden. We beschikken niet – wat een logocentrische veronderstelling zou zijn – over een antenne die is afgesteld op haar frequentie. De wereld van de tekst – of de 'tekst' van de wereld – staat principieel uit naar een onbepaalbare toekomst.[19]

4.2.1 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom*

Van deze hele gedachtengang treffen we in 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* een treffende illustratie. Deze voert ons in het hart van het tekstuele spanningsveld dat de apofatici volgens Derrida hebben geopend. We zullen twee fragmenten lezen, die, 'ondanks' hun verschillende context, nauw bij elkaar aansluiten.

In wat volgt over de denkfiguur van de 'tekst' zetten we een drietal stappen. Aan de hand van genoemde twee fragmenten zullen we zien, hoe bij Derrida de apofatische tekst is verbonden (1) met een belofte, (2) met een ongrijpbaar gebeuren, bevelend en geheimzinnig ineen, en tenslotte (3) met een ontelbare hoeveelheid andere teksten, waardoor elke afzonderlijke tekst voortdurend dreigt terug te vallen in de anonimiteit.

[19] Later maakt Derrida de relatie tussen tekst, context, herhaling en toekomst explicieter, wanneer hij stilstaat bij het aan 'tekst' verwante begrip 'archief'. Het (tekst)archief, zegt hij, is niet slechts een opslagplaats met een bepaalde officiële status (terugvertaald: niet slechts een selectie van taaltekens in een bepaalde constellatie). Het bestaat ook in "relatie tot de toekomst". (*MdA* 34,37,114v.) Zie verder *Adieu – à Emmanuel Levinas* – voortaan *Adieu* – 199

I Tekst en belofte

Het eerste fragment dat getuigt van de onuitputtelijkheid van een tekst, staat in deel 2 van 'Comment ne pas parler', in de bespreking van pseudo-Dionysius en Meister Eckhart als tweede paradigma van negativiteit. Derrida brengt er de notie 'tekst' in verband met het gebed waarmee Dionysius zijn *Mystieke theologie* aanvangt. Deze biddende aanvang is in deel I nog niet geciteerd. Derrida legt er een bijzondere structuur in bloot. Deze structuur stip ik hier slechts aan, voorzover daarin de *tekst* ter sprake komt. In het vierde deel zal ik er uitvoeriger op ingaan, wanneer we aandacht zullen schenken aan het gebed als zodanig. (9.2.2, 11.2.1 en 11.2.2)

De *Mystieke theologie* begint met een lofzang: een hymne op de 'boven-wezenlijke', 'boven-goddelijke' en 'boven-goede' drieheid. Na deze hymne te hebben uitgesproken richt Dionysius zich met de volgende woorden tot degene aan wie de *Mystieke theologie* is gericht, Timotheüs: "Dit is mijn gebed." En hij vervolgt dan onmiddellijk: "Maar jij, mijn beste Timotheüs [...]" enz.

Over dit begin van Dionysius' tekst doet Derrida een uitspraak, die al wat hierboven over de tekst is gezegd, opnieuw inbrengt. Deze tekst van Dionysius, aldus Derrida, is niet zomaar een tekst. Het is een tekst die het midden houdt tussen een gebed, een citaat van een gebed en de aanspraak (*adresse*) van een leerling. Dionysius wendt zich tegelijk tot God én tot een leerling (Timotheüs), *terwijl* hij zichzelf in deze toewending citeert:

> Het gebed, het citaat van het gebed en de apostrofe, van de ene jij naar de andere, weven zo de*zelfde* tekst, hoe heterogeen ze ook lijken. Er is tekst omdat er deze (mogelijkheid van) herhaling [*itération*] is. (*P* 579v.)

Met andere woorden: door te beginnen zichzelf te citeren, laat Dionysius volgens Derrida zien wat een tekst tot tekst maakt: de herhaalbaarheid. Want wat doet Dionysius? Hij begint met zijn gebed te herhalen. Het gebed waarmee Dionysius zijn tekst begint, is van meet af aan herhaling: "Dit is mijn gebed. Maar jij, mijn beste Timotheüs [...]." Het gebed is tekst doordat het herhaalbaar is, in dit geval voor Timotheüs die leest wat Dionysius bidt. We hebben net in de inleiding gezien hoe de herhaling of herhaalbaarheid (*itérabilité*) van een teken (of een tekst) zijn noodzakelijke bestaansvoorwaarde is. Herhaling veronderstelt de mogelijkheid van contextwisseling. Als Dionysius hier dus zijn gebed begint door het te herhalen, dan illustreert hij voor Derrida de vereisten waaraan elke persoonlijke gebedservaring

moet voldoen. Het gebed als tekst wil zeggen: het is principieel herhaalbaar.

Er is nog een punt dat Derrida aansnijdt: de *eenheid* van de tekst. Is de tekst van Dionysius wel één geheel? zo vraagt hij zich af. Wordt hij niet verscheurd tussen, bijvoorbeeld, de aanspraak van God, van Timotheüs, en zijn karakter van citaat? Heeft de tekst wel een eenheid of een identiteit? Het antwoord: als de tekst van Dionysius al een eenheid bezit, dan heeft hij die niet aan zichzelf te danken. Hij moet die uit de toekomst ontvangen. De verscheurde, rafelige tekst staat uit naar een belofte van eenheid en vervulling. Dionysius interpreteert deze belofte als een belofte van God zelf. Het is voor hem Gods belofte van vervulling die zijn tekst samenhoudt. Aan deze belofte zou de tekst zijn identiteit danken. Wel is het zo, voegt Derrida veelbetekenend toe, dat de vervulling nog op zich laat wachten. Ze heeft nog niet plaatsgehad. (*P* 581)

We vragen daarom opnieuw: betekent deze uitstaande vervulling niet, dat de tekst van Dionysius vooralsnog geen identiteit heeft? Impliceert Derrida hier niet, dat de tekst *nog* geen eenheid vormt, dat hij zich *nog* uiteen laat rukken in zijn citaat-karakter? Bedoelt hij niet te zeggen, dat de tekst vooralsnog een tekst is die 'slechts' andere teksten citeert? Ik denk het wel.

Verderop, naar aanleiding van een uitspraak in een preek van Eckhart (voor wie het geestesoog als een zeef het Zijn van het niet-Zijn kan scheiden), zegt Derrida, dat ook de 'tekst' resultaat is van een ziftingsproces. Dit ziftingsproces moet aan elke tekst zijn (relatieve) eenheid geven. In het geval van Dionysius, maar uiteraard ook in dat van Eckhart – en van elke 'christelijke' tekst, zou deze zifting bestaan in de geïnterpreteerde belofte als een belofte op vervulling. "Er is geen tekst, zeker geen preek, geen predicering [*prédication*] mogelijk, zonder de uitvinding van een dergelijk filter", aldus Derrida. (*P* 584) Deze "uitvinding van een filter" moet het mogelijk maken om een tekst te isoleren (te 'zeven') en hem absoluut te scheiden van enige context. Het filter of de zeef moet de identiteit aanbrengen.

Als dit echter zo is, als het filter een uitvinding is, dan is ook het filtraat willekeurig. Als de belofte die de tekst waar moet maken, die hem zin en eenheid moet geven, teruggaat op filtrering, dan is de identiteit, of zelfs de waarheid, van de tekst steeds betwistbaar. Dan staat de tekst telkens op het punt om in stukken uiteen te vallen. Deze conclusie laat Derrida ons althans trekken uit zijn opmerkingen over de (nog) onvoltooide eenheid van Dionysius' tekst.

II Tekst en gebeuren: bevel en geheim

Het tweede fragment dat de eenheid van een tekst verbindt aan een uitstaande toekomstigheid, aan een ongenaakbare overzijde of alteriteit, treffen we in *Sauf le nom*. Weliswaar valt hier ogenschijnlijk de nadruk op het verleden: er is sprake van het altijd-al-voorafgaan van een "gebeuren". Maar dit altijd-al-voorafgaan neemt de gestalte aan van een altijd-al-gegeven bevel, een bevel dat intrinsiek verbonden is aan een, naar toekomstige vervulling uitstaande, belofte.

De negatieve theologie, zo was er even tevoren gezegd, bevindt zich op de grens. Ze staat op de rand van de taal en houdt zich bezig met de rand van de taal (met de rand *als* taal). Maar het ten grondslag liggende bevel (*injonction*) om de taal in teksten en gebeden te overschrijden op weg naar God zelf, het bevel dat eenheid en identiteit verleent aan de teksten van de negatieve theologie, zouden we kunnen zeggen, komt "van over de rand" (*par-dessus bord*), van de overzijde.

> - [...] de leesbare-onleesbare tekst, de negatief-theologische uitspraak [*sentence*] blijft als een *post-scriptum*. Het is oorspronkelijk een *post-scriptum*, hij komt na het gebeuren [*événement*]...
>
> - ...een gebeuren, als ik het goed begrijp, dat de vorm van een zegel zou hebben, alsof het, getuige zonder getuige, was gesteld onder toezicht [*commis à la garde*] van een geheim, het gebeuren dat is bezegeld met een onontcijferbare handtekening, een afkorting, een ontwerp zonder onderschrift [*un dessin avant la lettre*]. (*SlN* 65)

Opnieuw wordt de tekst dus verbonden aan een alteriteit. In het daarnet besproken fragment over Dionysius uit 'Comment ne pas parler' werd deze alteriteit benaderd vanuit de "belofte": de uitstaande, maar door God beloofde vervulling van en betekenisverlening aan de tekst. Hier wordt de alteriteit benaderd vanuit het "gebeuren": het gebeuren van het door de apofaticus vernomen "bevel" – met daarin vervat een belofte – om de grens over te trekken. Dit gebeuren, zo wordt er toegevoegd, is echter niet zo maar aanwijsbaar of filtreerbaar, het is geheim. Het bevel om de grens over te trekken gaat terug op een "handtekening" waarvan de eigenaar niet geïdentificeerd kan worden. Er staat geen leesbare naam bij.

Kunnen we nu niet dezelfde conclusie trekken als zo-even in het geval van de Dionysische 'belofte' (de belofte die weliswaar eenheid schonk aan de tekst maar die, voorzover zij namelijk nog steeds onvervuld is, deze eenheid tegelijkertijd uit bleek te stellen)? Vermoe-

delijk wel. Want als de apofatische tekst na-schrift is bij een *on*bepaalbaar en *on*leesbaar gebeuren, als hij eenheid en identiteit ontleent aan een geheim, dan betekent dat wederom de vergruizeling van zijn identiteit. Zolang de handtekening niet van een bijbehorende, leesbare naam is voorzien – een naam die zichzelf betekent en geen beroep doet op de taal en verwijzing die hij beveelt te overschrijden –, zolang is de identiteit en de eenheid van de tekst nog ongewis. Ondertussen moet hij als elke andere tekst genoegen nemen met een plaatsje tussen 'soortgenoten', waarvan hij strikt genomen nooit afdoende onderscheiden kan worden.

III Tekst en teksten

Verschillende begrippen en motieven uit bovenstaande citaten (geheim, bevel, belofte) moeten nog verhelderd worden. Hier heb ik mij beperkt tot de tekst, waarvan het heet, dat hij zijn betekenis ontvangt van een algemene belofte of van een onontcijferbaar gebeuren. Van deze algemene belofte of dit onontcijferbare gebeuren is de tekst doortrokken, in die zin dat hij telkens uitstaat naar wat nooit definitief geschonken kan worden: betekenis en identiteit. Bij dit alles helpt het niet, om (zoals bijvoorbeeld Dionysius doet) de algemene belofte op te vatten als een specifieke belofte, of om het onontcijferbare gebeuren te begrijpen als een specifiek bevel om aan de taal voorbij te trekken, uitgevaardigd door een aanwijsbare instantie. Men fundeert dan de ene tekstafbakening in de andere. Men zoekt de betekenis van een tekst in de willekeurigheid van het gekozen selectie-criterium (de 'zeef'). De alteriteit waar de tekst naar uitstaat, in belofte en bevel, in de openheid van de verwijzing, maakt elke tekst tot één onder vele, zonder principieel onderscheid. Er is niet één tekst die het 'andere' principieel beter tot uitdrukking kan brengen, *juist omdat het 'andere' zich in het geheel niet laat verwoorden*. Integendeel, de tekst is ervan doortrokken en staat ernaar uit. Geen enkele tekst is in staat het te representeren.[20]

Zo zijn blijkens 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* teksten, hoe belangrijk op zichzelf ook, altijd *maar* teksten. Geen enkele tekst, ook de apofatische niet, kan er aanspraak op maken, de overige tek-

[20] In 'Freud et la scène de l'écriture' spreekt Derrida over het Freudiaanse onbewuste in termen van 'tekst'. Voor Derrida markeert het onbewuste Freuds benadering van de alteriteit. Eén en ander verandert echter niets aan de algemeenheid van wat Derrida ook hier over de 'tekst' te zeggen heeft. Vgl. *ÉD* 313v.

sten naar de kroon te steken in hun weergave van de alteriteit. Deze alteriteit doemt op aan de grens van taal en verwijzing, in het bevel om deze grens over te trekken of in de belofte van vervulling en eenheid. Toch blijft het 'andere' altijd uitgesteld. Het valt per definitie nooit samen met een representatie van een tekst.

4.3 Het spoor

TER INLEIDING: SPOOR EN RETENTIE

"Nog voor ik begon met de voorbereiding van deze lezing, wist ik, dat ik wenste te spreken over het 'spoor' in zijn relatie tot wat men, soms ten onrechte, «negatieve theologie» noemt." Zo luidt de eerste zin van 'Comment ne pas parler'. (*P* 535) Met deze zin koppelt Derrida de problematiek van de negatieve theologie in één beweging aan die van zijn eigen werk, en wel in het bijzonder voorzover hierin het spoor aan de orde is. Wat bedoelt Derrida met het spoor?

Een tekst, zagen we in *De la grammatologie*, is een keten of een systeem van *sporen*. De denkfiguur van het spoor ligt dus in het verlengde van die van de tekst, en daarmee uiteindelijk ook in dat van het schrijven. Het 'spoor' is een begrip waarmee Derrida tegemoet wil komen aan het verval van een voor-talige werkelijkheid ('bedoeling', dan wel 'ding-zelf' of 'referent'), een verval dat wordt geimpliceerd door de notie 'schrift' of "eerste schrijven". Van zo'n taalexterne werkelijkheid, aldus Derrida, is er enkel een spoor. Ze is afwezig, als iets wat in het verwijzingsproces wordt gesuggereerd, maar tevens eindeloos wordt uitgesteld.

Tegen deze achtergrond moet de term 'spoor' voor Derrida het klassieke teken-begrip vervangen. Terwijl het teken-begrip vanouds was geconstrueerd rond de vooronderstelling van een aanwezige, toegankelijke, maar uiteindelijk van verwijzing onafhankelijke werkelijkheid, drukt het spoor *slechts* de verwijzing uit, en de onbereikbaarheid van zoiets als een werkelijkheid los van deze verwijzing (van taal of schrijven). Terwijl het teken geacht werd betrekking te hebben op een daarbuiten gelegen betekenis, impliceert het spoor de horigheid van elke betekenis aan verwijzing en context, een permanent uitstel van haar vastlegging.

Het spoor heeft dus bij Derrida te maken met een onophefbare

verwijzingssamenhang, waaraan niets zich kan onttrekken. Valt het nog nader te definiëren? Opvallend genoeg doet Derrida, bij de introductie van het spoor-begrip in zijn vroegste teksten, een beroep op een taalgebruik dat ontleend lijkt aan de fenomenologie van Husserl. Zo spreekt hij over het spoor in termen van 'retentie' (en, in mindere mate, 'protentie'). Bij Husserl hadden deze onderscheidingen betrekking op ons tijdsbewustzijn. Volgens Husserl kan ik mij verhouden tot het verleden door het voorbije, dat ik mijzelf *her*-inner, terug (*re-*) te halen naar het heden in een *retentie*; ik presenteer het dan aan mijzelf in het heden als een gebeuren dat *niet meer* actueel is. Tot de toekomst kan ik mij verhouden door op het toekomstige, dat ik verwacht, vooruit te lopen in een *protentie*; ik presenteer het dan aan mijzelf in het heden als een gebeuren dat *nog niet* actueel is.[21]

Voor zijn uitleg van het spoor-begrip verwijst Derrida naar deze Husserliaanse terminologie. Maar hij knoopt niet zonder meer aan bij de vooronderstelling die de fenomenologie draagt. Derrida laat namelijk de voorrang van het *heden* als centrale gestalte van de tijd geheel los. In die zin verabsoluteert hij de retentionaliteit van de retentie. Het spoor, zegt Derrida in *De la grammatologie*, veronderstelt het "vasthouden" (*rétention*) van verschillen binnen een verwijzingsstructuur. Het bestaat in de afzondering van een reeks verschillen tot een nieuwe eenheid. "Men kan het ingestelde spoor niet denken", merkt hij op, "zonder het vasthouden [*rétention*] te denken van het verschil in een verwijzingsstructuur". (*G* 68) Het spoor behelst een vastgehouden verschil of een synthese, een "oorspronkelijke synthese waaraan niet één absolute enkelvoudigheid voorafgaat [*qu'aucune simplicité absolue ne précède*]". (*G* 91v.) En Derrida vervolgt: "Zonder een retentie in de minimale eenheid van de temporele ervaring, zonder een spoor dat het andere als anders vasthoudt [*retenant*] in het zelfde, zou geen enkel verschil zijn werk doen en geen enkele zin [*sens*] verschijnen." (*G* 91) Met andere woorden: er is geen absolute, ergens in een tegenwoordige tijd aanwezige referent waarnaar verwezen kan worden. De

[21] In zijn *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* maakt Husserl dit onderscheid tussen *Retention* en *Protention*. Aan de basis van ons bewustzijn ligt volgens hem een *Urimpression*. Deze staat voor onze meest oorspronkelijke gewaarwording van de buitenwereld en behelst altijd een vorm van tegenwoordigstellen (*Gegenwärtigung*) van het fenomeen. Door een *Retention* kan de oorspronkelijke waarneming vanuit het verleden naar het heden toe worden gehaald, als *Wiedererinnerung*. Dankzij een *Protention* kan ik vooruitlopen op de toekomst. Vgl. Husserl, *a.w.*, in: *Husserliana* X, p.29v.

algemeenheid van het spoor houdt de afwezigheid en het uitstel van elke op zichzelf staande referent in, zijn samengesteld karakter en de doorbraak van het heden als centrale tijdsdimensie. Is niet het heden zelf product van het spoor, als een synthese van het verschil tussen verleden en toekomst? Voert het spoor ons niet uit de tijd opgevat als regelmatige, ononderbroken lijn en als een optelsom van nu-momenten?[22]

Wanneer het spoor als retentie en samenstelling van verschillen in de verwijzingssamenhang zo fundamenteel is, dan zou men de indruk kunnen krijgen dat het voor Derrida op de één of andere manier een oorsprong vertegenwoordigt, een principe vanwaaruit alles zich zou laten verklaren. De associatie van het spoor met de negatieve theologie onderstreept deze gedachte. Maar ze is onterecht. Het spoor, zegt Derrida herhaaldelijk, is geen absolute oorsprong ("transcendentale archè", *G* 90), maar stelt de idee van zo'n absolute oorsprong juist ter discussie. Is de idee van een oorsprong niet precies het effect van het spoor? Roept het spoor niet iets op wat altijd buiten schot blijft?

Als 'oorspronkelijke' suggestiviteit lijkt het spoor onophefbaar. Elke poging op het spoor te herleiden tot een aanwezige instantie moet een beroep doen op hetzelfde spoor: elke bedoeling of referent waarnaar verwezen wordt, is zelf ook weer ingekaderd in een context. Een puur abstracte, voor-talige bedoeling of betekenis, een volstrekt op zichzelf staande referent, zou ondenkbaar, onvoorstelbaar en onzegbaar zijn. Het spoor dringt zich onvermoeibaar en onstuitbaar op. Alleen een externe garant zou het tot rust kunnen laten komen. Het spoor zou zijn waarheid van elders moeten ontvangen, vanuit een absoluut referentie-punt of een "transcendentaal betekende" dat zelf niet meer verder verwijst en verschilligheid tot identiteit en aanwezigheid terug zou brengen. "Alleen het oneindige wezen", verklaart Derrida, "kan het verschil herleiden tot aanwezigheid. In die zin is de naam van God, minstens zoals die wordt uitgesproken in de klassieke rationalismen, de naam van de on-verschilligheid zelf. Alleen het positieve oneindige [*l'infini positif*]" – en met deze term lijkt Derrida

[22] Voor het spoor als retentie (en eventueel protentie), zie *G* 97, *VPh* 95 en *M* 14; in het verlengde hiervan, zie ook *P* 544v. en *SM* 41v.

inderdaad te doelen op het gangbare Godsbegrip[23] – "kan het spoor opheffen, het «sublimeren»." (*G* 104) Anders gezegd: alleen een goddelijke waarheid of Logos kan de betekenis garanderen die, zoals het aan het begin van *De la grammatologie* heette, "gekeerd is naar het woord en naar de kant van God." (*G* 25) Daarzonder is er alleen het rusteloze verwijzingsproces en zijn we 'als wezen'.

Is deze betekenisgarantie voor Derrida een reële mogelijkheid? Kan het spoor opgeheven worden door een oneindig wezen of een positieve oneindigheid? Derrida besluit het hoofdstuk van *De la grammatologie* waarin hij de opheffing van het spoor als (logocentrische) *veronderstelling* oppert, met een stelling:

> Dat het teken oorspronkelijk en wezenlijk (en niet alleen voor een eindige en geschapen geest) spoor is, dat het *altijd al in de positie is van betekenaar*, dat is de ogenschijnlijk onschuldige propositie waarin de metafysica van de logos, van het hier en nu [*présence*] en van het bewustzijn, het schrijven moet overdenken als haar dood en haar bron. (*G* 108)

Met andere woorden: de metafysica van de logos kan niet aan het spoor voorbij. Ze heeft geen toegang tot een allesomvattende waarheid of samenhang buiten de fataliteit van het schrijven en de verwijzing om.

Ondertussen is het schrijven echter ook, behalve de "dood", ook de "bron" van de logosmetafysica. Het spoor, zouden we misschien kunnen zeggen, ontvangt impulsen die niet te vatten zijn, maar die toch als zodanig een niet af te sluiten openheid instellen.

4.3.1 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom*

In 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* is elke verwijzing naar fenomenologisch taalgebruik inzake het spoor verlaten. Het spoor is meer op eigen benen komen te staan. Dat het ondertussen niet de minst belangrijke is van de door Derrida opgesomde denkfiguren, blijkt niet alleen uit het feit, dat het in de openingszin van 'Comment ne pas parler' als representant van de overige wordt aangediend. Het komt ook daarin naar voren, dat het spoor, zowel in 'Comment ne pas

[23] Vgl. ook: "L'Infini positif (Dieu), si ces mots ont un sens, ne peut pas être infiniment Autre." En: "le contenu de ce que, dans la pensée philosophique posthellénique, on appelle Dieu: à savoir l'infinité positive." (*ÉD* 168, 222)

parler' als in *Sauf le nom*, optreedt in wat we zouden kunnen beschouwen als een definiëring van het Ondefinieerbare. We zullen aan het einde van dit hoofdstuk zien hoe Derrida tot tweemaal toe teruggrijpt op het spoor om er *God zelf* mee aan te duiden. En dat is opvallend. Hij gebruikt de naam 'God' dan opeens niet meer, zoals in het net aangehaalde citaat uit *De la grammatologie*, om er een positieve oneindigheid mee te benoemen die spoor zou kunnen opheffen. De naam 'God' is zelf een aanduiding geworden van het spoor.

Op grond van deze herijking van de naam 'God' in termen van het spoor kunnen we straks een eerste, voorlopige formulering geven van Derrida's interpretatie van de negatieve theologie. Voorlopig, omdat we tevens een eerste glimp zullen ontwaren van een verschuiving in Derrida's interpretatie van de negatieve theologie. Zeker, de negatieve theologie buigt zich over het spoor, en wel om het vast te leggen. Maar mogelijk is er ook meer aan de hand.

De opvatting volgens welke God spoor is, het spoor dat door de negatieve theologie zou worden gefixeerd, werkt Derrida in 'Comment ne pas parler' uit. Hij doet dit aan de hand van drie met het spoor verbonden motieven: dat van de *belofte*, dat van het *geheim* en dat van de *plek*. Van deze drie motieven, die ik in drie achtereenvolgende fasen zal behandelen, is in het voorgaande kort het één en ander aan de orde geweest. In 3.1 is vooruitlopend al iets gezegd, ten eerste, over de beloftestructuur van de taal, de algemene, niet aan enige concrete taaldaad gebonden *belofte* (*promesse*) die ons zonder ontsnappingsmogelijkheid voor zich inneemt en ons plaatst in de taal; in de vorige paragraaf (4.2) is hieraan de samenhang van de belofte met het *bevel* (*injonction*) toegevoegd: het bevel tot grensoverschrijding dat berust in een belofte op vervulling. Ten tweede is in 3.1 verwezen naar de nimmer volledige verborgenheid van het *geheim* (*secret*): elke verhulling van een geheime inhoud zou haar sporen nalaten. Ten derde is, in dezelfde paragraaf, gesproken over de *plek* (*lieu*), als verondersteld raakpunt (incarnatie) van het verborgene en (in) het openbare. Het is de plek zonder welke noch het verborgene noch het openbare, noch het 'andere' noch het 'zelfde', denkbaar zou zijn.

Wat hebben belofte-bevel, geheim en plek met het spoor te maken? Hoe zouden ze de werking ervan kunnen verhelderen? Net als de reeks 'schrijven, tekst, spoor, *différance* en supplement', zijn ook belofte-bevel, geheim en plek bij Derrida denkfiguren: begrippen van de grens die verwijzen naar een alteriteit die telkens wordt uitgesteld.

De belofte in kwestie is er één die nooit definitief wordt ingelost, het geheim is een geheim dat nooit volledig wordt onthuld en de plek wordt nooit voorgoed bezet. Het is deze denkfiguurlijke grenssituatie, die de samenhang van het spoor met geheim, belofte en plek zou kunnen verklaren. Zien we hoe Derrida in 'Comment ne pas parler' zelf de relaties legt en proberen we er daarbij op te letten, hoe hij de confrontatie met de negatieve theologie aangaat.

I BELOFTE, GEHEIM EN PLEK

1. Belofte

A Bevel en gebod

Allereerst de 'belofte' (*promesse*), in haar door Derrida onderscheiden samenhang met het 'bevel' (*injonction*). Spoor en belofte of bevel komen samen naar voren in Derrida's opmerkingen naar aanleiding van een aforistische uitspraak van Wittgenstein. Na te hebben gememoreerd, dat "het denken van de différance", evenmin als met het apofatisme, "weinig affiniteit" heeft met "de gangbare interpretatie van bepaalde bekende uitspraken van Wittgenstein" (juist vanwege de nadruk op een "zwijgende schouw" en een "intuïtief *telos*"), haalt Derrida twee van dergelijke uitspraken aan. Eén ervan luidt: "Waarover men niet kan spreken, daarover moet men zwijgen." In het commentaar waarvan deze uitspraak wordt voorzien treffen we de woorden 'belofte', 'bevel', 'gebod' (*ordre*) en 'spoor':

> De aard van het «men moet» is hier van belang: het schrijft het bevel tot stilte in bij het gebod [*ordre*] of de belofte van een «men moet spreken», «men moet – niet nalaten te spreken» – of eerder «er moet spoor zijn». Nee, «er moet spoor *geweest zijn*» [...]. (*P* 544)

Derrida vat hier Wittgensteins uitspraak dus op als een getuigenis van wat hijzelf van meet af aan al (onder meer sedert *De la grammatologie*) onder de aandacht had proberen te brengen: het spoor in de taal of de taal als spoor, dat is dus de verwijzingssamenhang. Wat doet Wittgenstein volgens Derrida? Hij beveelt te zwijgen in een situatie waarin altijd al en onmiskenbaar wordt gesproken. Vóór het door Wittgenstein gehoorde en vervolgens uitgevaardigde "bevel tot stilte" – zo lezen we – was er al een gebod tot spreken. Het bevel om te zwijgen kan eerst klinken *binnen* de dimensie van de taal als verwij-

zing (spoor). Het zwijgen is een gestalte van het spreken, niet omgekeerd. Het bevel om te zwijgen en dus doende te trekken naar gene zijde, naar een voor-talig terrein, moge dan door de taal of het spoor zelf worden aangedragen, toch kan degene die er gehoor aan wil geven niet om de taal heen. Ik kan alleen maar stil zijn als ik eerst heb gesproken. Het spreek*ver*bod berust in een spreek*ge*bod.

We zouden in dit verband kunnen denken aan §34 van *Sein und Zeit*: *Da-sein und Rede. Die Sprache*). Derrida noemt de naam van Heidegger hier niet, maar de thematiek van het voorafgaan van de taal kent een duidelijke tegenhanger in diens werk. Na de 'spraakzaamheid' (*Rede*) als wezenlijke trek van het *Dasein* te hebben opgeworpen, schrijft Heidegger namelijk: "Tot het zich-uitsprekende spreken [*Zum redenden Sprechen*] behoren als mogelijkheden *horen* en *zwijgen*." (p.161) Het spreken is dus ook volgens hem onontkoombaar.

Zo blijft de gehoorzaamheid in het zwijgen een wijze van spreken. Zwijgen over het onzegbare, gehoor-geven aan het bevel tot stilte: het voert niet zo maar aan het spoor voorbij. Verwijzing is onherleidbaar, het spoor is geboden, gegeven met de taal. Het bevel om te zwijgen kan niet uit onder een gebod om te spreken.

Men zou zich echter kunnen afvragen of beide, bevel en gebod, voor Derrida niet de keerzijde vormen van *eenzelfde*, maar dan innerlijk tegenstrijdige 'verordening'; een verordening of een *double bind*, die zou luiden: spreek, maar zwijg! In deze tegenstrijdige verordening zou het 'spreek!' de noodzaak van spoor en verwijzing uitdrukken, het 'zwijg!' de alteriteit waarnaar in het spreken weliswaar verwezen wordt, maar die in deze verwijzing onherroepelijk wordt uitgesteld. Beide, spreken en zwijgen, zouden dan stroken met het spoor. Het spoor zou het gebod of het bevel weerspiegelen. Het zou de *geboden* taal (de noodzakelijkheid van verwijzing) weerspiegelen, als ook de *bevolen* verzwijging (van een absolute alteriteit als 'referent').

Voor de gedachte van een (tegenstrijdig) samenvallen van een bevel om te zwijgen en een gebod om te spreken, vinden we in 'Comment ne pas parler' minstens één expliciet aanknopingspunt. En wel aan het begin van de tekst, wanneer Derrida een opsomming geeft van de drie typen bezwaren die zijn denken ten deel waren gevallen. Als tweede type bezwaar – we zagen het in hoofdstuk 3 (3.1) – noemde hij de kritiek, dat zijn ontkennende spreken inhoudsloos zou zijn, enkel bedoeld om te ontdekken wat er in het spreken precies gebeurt, of beter, bedoeld om maar te kunnen schrijven. De formulering van

zijn reactie – waarin ook het spoor ter sprake komt – suggereert een opvatting van eigen werk als een onderneming die *correspondeert* met genoemde tegenstrijdigheid van de verordening. Derrida lijkt zijn teksten te willen begrijpen als een sprekend zwijgen of als een zwijgend spreken, als een 'stem die de stilte niet breekt'. Hij zegt: "[S]preken óm te spreken, de ervaring doormaken van wat er het daadwerkelijke spreken [*parole*] overkomt door dit spreken *zelf*, in het spoor van een soort quasi-tautologie, dat is niet geheel hetzelfde als tevergeefs spreken en spreken om niets te zeggen. Het is misschien het doormaken van de ervaring van een mogelijkheid van het daadwerkelijke spreken, die de bezwaar aantekenende persoon zelf moet veronderstellen op het moment dat hij zo zijn kritiek uitspreekt. Spreken om *niets* te zeggen, dat is niet: niet spreken. Het is vooral niet: tot niemand spreken." (*P* 537v.) Dergelijke overwegingen impliceren een in acht genomen gehoorzaamheid aan de tegenstrijdige verordening, om bij het spreken de stilte te bewaren. Zegt Derrida hier niet, in de 'quasi-tautologische' herhaling van andere teksten, trouw te zullen blijven aan het spoor? Ruimer geformuleerd: kunnen we het schrijven van de deconstructie niet opvatten als het gehoorgeven aan een appel? Ongetwijfeld is dit het geval.[24]

B Belofte

Nu heeft Derrida het in zijn commentaar op Wittgensteins aforisme ("Waarover men niet kan spreken, daarover moet men zwijgen.") niet alleen over "bevel" of "gebod", maar ook over een daarmee samenhangende "belofte": "het gebod of de belofte", zei hij, "van een «men moet spreken»". Wat is dit voor een belofte? Wat heeft ze met het bevel of het gebod te maken? Geldt er ook van de belofte, net als van het spoor, dat zij is gegeven met de taal, dat zij er altijd al is geweest en dat alles wat zich maar voordoet, ervan doordesemd is? Lezen we wat er een tweetal pagina's verder wordt gezegd. In een opvallende passage, waarin ook de negatieve theologie wordt genoemd, verbindt Derrida het spoor wederom met de belofte (en impliciet met het bevel).

> De ervaring van de negatieve theologie hangt misschien *aan* een belofte,

[24] Het werk van Derrida kan inderdaad worden opgevat als een poging om tegemoet te komen aan een tegenstrijdige opdracht: de stilte te bewaren bij het spreken. Vgl. *ÉD* 385v.; 390 en *FL* 33 en 46

> die van het andere [*celle de l'autre*], [een belofte] die ik moet houden omdat zij mij verplicht [*m'engage*] daar te spreken, waar de negativiteit het betoog tot zijn absolute vermindering [*raréfaction*] zou moeten geleiden. Waarom zou ik anders moeten spreken *met het oog* op [en vue *d'*] uitleg, onderricht, geleiding – op de wegen van een psychagogie of een pedagogie – naar de stilte, de vereniging met het onzegbare, het zwijgende schouwen? Waarom kan ik het niet vermijden te spreken, dan alleen vanwege het feit dat een belofte mij heeft verplicht [*m'a engagé*], nog vóór ik begin om ook maar het minste betoog te houden? Als ik dus over de belofte spreek, dan kan ik daartegenover geen enkele meta-talige distantie in acht nemen. Het betoog over de belofte is tevoren een belofte: *in* de belofte. Ik zal dus niet spreken over deze of gene belofte, maar over die belofte die, even noodzakelijk als onmogelijk, ons met haar spoor bij het taalgebruik inschrijft – vóór het taalgebruik. Zodra ik mijn mond open, heb ik al beloofd, of liever, eerder, heeft de belofte het *ik* gegrepen dat belooft te spreken tot de ander, iets te zeggen, in woorden te beweren of te bevestigen – minstens dit, op de uiterste grens: dat men zou moeten zwijgen, en verzwijgen wat men niet kan zeggen. Men kon het tevoren al weten. Deze belofte is ouder dan ik. (*P* 547)

In feite vormt deze passage een nadere toelichting op wat we daarnet tegenkwamen als het spreekgebod ("het gebod of de belofte van een «men moet spreken»") in het spreekverbod ("het bevel tot stilte"). Er is alleen in die zin een verschil, dat hier de notie van de 'belofte' explicieter naar voren komt. We kunnen niet anders dan spreken, we moeten wel gehoor geven aan deze verplichting om te spreken, aldus Derrida. Anders gezegd: we moeten de *belofte* om te spreken wel nakomen. Spreken is beloven en beloven is zich verplichten tot een bevel.[25]

De belofte die hier in het geding is – en die, in het spoor, samenhangt met het bevel of het gebod om sprekend te zwijgen en zwijgend te spreken – is een uitzonderlijke. Ze overstijgt elke bijzondere belofte. Evenals het bevel lijkt ze te behoren tot de algemene orde van taal en verwijzing. Of liever, taal en verwijzing lijken deel uit te maken

[25] Zoals Derrida laat zien blijkt de samenhang belofte-bevel of -gebod ook in de dubbele betekenis van het Griekse woord **ἐπαγγελία**, geïmpliceerd in de *Mystieke theologie* (waar Mozes het *bevel* krijgt zich te reinigen voor hij de berg bestijgt) en letterlijk gebruikt in de *Kerkelijke hiërarchie* (waar sprake is van Gods onfeilbare *beloften*). Vgl.: "Cet ordre [d.i. die van God aan Mozes, RS] ne se distingue pas d'une promesse. Il est la promesse même." (*P* 555) De samenhang schuilt in de verplichting waaraan ik mij, zonder anders te kunnen, onderwerp. Vgl. verder onder meer: *SM* 41; *P* 647, 649 enz.

van een structuur die van de orde van een belofte is. Zodra ik mijn mond open doe, desnoods wanneer ik hem sluit, neem ik al aan deze 'orde' deel. Ik kan er niet niet aan participeren. "[De] stilte", zo voegt Derrida enkele regels verder toe, "blijft een afgeleide van het gesproken woord [*parole*]" (*ib.*) – en daarin van de belofte. Er is belofte, nog voor ik erom vroeg.

Twee voordehandliggende vragen dringen zich op. De eerste vraag luidt: wát wordt er precies beloofd in de uitzonderlijke belofte waarover Derrida spreekt? Waar gaat het uiteindelijk om in de belofte? De tweede vraag is: Wie of wat belooft er? Is er een instantie die een belofte uitspreekt?

De antwoorden op deze vragen blijken onderling nauw verweven. Ze hangen samen met het spoor. Wat wordt er beloofd? Door wie of wat? De eerste zin uit bovenstaand citaat geeft een dubbelzinnig antwoord op beide vragen. De dubbelzinnigheid schuilt in de genitief: "De ervaring van de negatieve theologie", aldus Derrida, "hangt misschien *aan* een belofte, die van het andere [*celle de l'autre*]". Wordt in deze zin het 'andere', waarvan kennelijk ook de negatieve theologie niet onkundig is gebleven, nu als inhoud beloofd, of markeert het juist de plaats van herkomst van de belofte? Is het 'andere' het gehalte of juist de oorsprong van de belofte? Beide vermoedelijk. Er is echter één groot 'maar'. Het 'andere' uit het citaat, de alteriteit, wakkert de belofte aan en stelt 'zichzelf' in het vooruitzicht. Het 'maakt' dat er zoiets als belofte is en het opent een perspectief op iets volstrekt anders (dan wat er zich voordoet). Het is 'grondslag' en 'inhoud' van elke verwachting. Maar – en de hier gebruikte aanhalingstekens geven het al aan – als het 'andere' al 'grondslag' en 'inhoud' van de belofte genoemd kan worden, dan nooit als concrete of identificeerbare instantie. Het is een *grond*slag die bestaat in een *af*grond, het is een inhoud die volstrekt leeg is. De belofte van het 'andere' bestaat in de naaktheid van de verwijzing naar een gene zijde, in de oningevulde en oninvulbare openheid van de toekomst.

Wat heeft de belofte nu met het spoor te maken? Alles. Hangt immers de belofte niet met het spoor samen in die zin, dat datgene wat het spoor doet, precies een zaak van *beloven* is? Bestaat het spoor niet in de suggestie van betekenis? Kunnen we niet zeggen, dat het spoor belooft, dat het bestaat in een belofte op vervulling? Berust de verwachting van de belofte niet in een dimensie van spoor?

De samenhang van de belofte met het spoor betekent voor de belofte zelf twee dingen. In de eerste plaats, dat ze even onherleidbaar

is als het spoor. Want net zoals het spoor verwijst door uit te stellen, wordt ook de belofte ingelost in haar opschorting. Belofte noch spoor gaan restloos op in hun vervulling. Ze houden elkaar in stand, tegen de achtergrond van een alteriteit die het onmogelijk maakt dat de verwijzing stil wordt gelegd, in de voltrekking van een determineerbare zin.

In de tweede plaats betekent de onherleidbare spoordimensie van de belofte, dat de belofte volledig algemeen is. Ze valt niet te herleiden tot een specifieke belofte, tot een belofte met een bepaalde inhoud. Het gaat Derrida niet om deze of gene belofte, maar om die belofte die ons "met zijn spoor bij de taal inschrijft." Deze belofte berust niet in een taaldaad, het is geen *speech act*. Niet voor niets voert Derrida, in een onmiddellijk vervolg op de hierboven aangehaalde uitspraak, enkele taalfilosofen van (hoofdzakelijk) Angelsaksische origine in: "Dat lijkt ons onmogelijk, zouden die theoretici van de *speech acts* zeggen: net als elke authentieke performatief moet een belofte worden gedaan in het heden, in de eerste persoon (enkelvoud of meervoud) door iemand die moet kunnen zeggen *ik of wij*, hier en nu". (*ib.*) De belofte die Derrida op het oog heeft, onttrekt zich aan elke *speech act*. Zij gaat er, evenals het spoor of het bevel, aan vooraf.

Het bevel om te zwijgen, het gebod om te spreken, de belofte die de taal rijk is, en het *spoor*: ze komen tenslotte alle samen in een fragment zo'n twintig pagina's verderop, nog steeds binnen het eerste deel van 'Comment ne pas parler'. Het fragment lijkt een directe weerspiegeling van het daarstraks besproken commentaar op de uitspraak van Wittgenstein ("Waarover men niet kan spreken, daarover moet men zwijgen"). Weliswaar wordt ditmaal het uitgangspunt gevormd door de titel van Derrida's tekst zelf: 'hoe niet te spreken'. Maar deze titel zou men kunnen opvatten als een vraag *naar aanleiding* van Wittgensteins "bevel om te zwijgen": 'hoe moet men zwijgen?', 'hoe zou ik het spreken kunnen vermijden?'. Derrida zegt het volgende:

> Zo is het dus, op het moment waarop de vraag «hoe niet te spreken?» (*how to avoid speaking?*) opkomt, al te laat. Er was geen sprake meer van niet te spreken. De taal is zonder ons, in ons en vóór ons begonnen. Dit is wat de theologie God noemt en men moet, men zal hebben moeten spreken [*il faut, il aura fallu parler*]. Dit «men moet» is *tegelijk* het spoor van een onloochenbare noodzaak [...] *en* van een voorbij bevel [*injonction*].

> Altijd al voorbij, dus zonder voorbij heden. Het is wel degelijk nodig geweest te kunnen spreken om de vraag «hoe niet te spreken?» te laten komen. Als afkomstig uit het verleden, als taal vóór de taal, als verleden dat nog nooit tegenwoordig is geweest en dus onheuglijk blijft, lijkt dit «men moet» dus te verwijzen naar het gebeuren van een gebod of van een belofte [*l'événement d'un ordre ou d'une promesse*], dat niet behoort tot wat men doorgaans geschiedenis noemt, het spreken van de geschiedenis of de geschiedenis van het spreken. Als gebod of belofte verplicht dit bevel (mij) op strikt asymmetrische wijze, nog voordat ik *ik* heb kunnen zeggen en ik een dergelijke *provocatie* heb kunnen ondertekenen om mij die opnieuw toe te eigenen, om de symmetrie te herstellen. (*P* 561)

Opnieuw beschrijft Derrida hier de taal als getekend door een spoor: een bevel, een gebod, een belofte. Spoor, bevel, gebod en belofte, zegt hij, staan buiten de determineerbare geschiedenis. Ze vormen geen absolute oorsprong of beginpunt. Elke oorsprongsgedachte, elk 'ik' dat begint na te denken over taal en oorsprong, is omgeven door iets – een "gebeuren" in de woorden van Derrida – wat er altijd al aan voorafgaat. Ik ben verplicht te spreken, ik kan niet niet spreken, ik kan me aan de verwijzingssamenhang niet onttrekken, ik kan niet onder de belofte uit. Ik kom er altijd na.[26]

2. Geheim

Het tweede motief dat Derrida in 'Comment ne pas parler' met de notie 'spoor' verbindt, is dat van het 'geheim' (*secret*). Hij noemt het kort na te hebben gesproken over de voor-oorspronkelijke belofte, de belofte die tevens een bevel inhoudt. "Dat ik reeds begonnen ben te spreken," vat hij samen, "of liever, dat minstens het spoor van een spreken [*la trace d'une parole*] aan [dit spreken] is voorafgegaan, dat kan men niet loochenen." (*P* 549)

[26] De term 'belofte', die onder meer vanaf 'Comment ne pas parler' een hoge vlucht gaat nemen, heeft bij Derrida allereerst alles te maken, zo zal later blijken, met een onontkoombare verantwoordelijkheid (vgl. *PS* 397v., waar Derrida met zoveel woorden het verbintenis-karakter van zelfs mijn constatieve spreken aan de orde stelt: ik verplicht mijzelf mijn zin uit te spreken, verder te praten, mij tot de ander te richten, ook al wil ik iets heel anders doen dan beloven). Ten tweede heeft de belofte te maken met een messiaanse verwachting.Terwijl de notie 'belofte' – in haar relatie tot het spoor – in de vroegste teksten niet afwezig is (vgl. bijv. *ÉD* 101, 390, *Glas* 71[h] enz.), verbindt Derrida vanaf 'Comment ne pas parler' de belofte in toenemende mate aan het messiaanse van de verwachting. Zie bijvoorbeeld *FL* 56, *SM* 124; zie ook 41, 56, 126, 266v., *MA* 128, *R* 83 en *Ad* 204.

In paragraaf 3.1.2, bij de verklaring van de titel ('Comment ne pas parler. Dénégations'), is de notie 'geheim' ook al aan de orde geweest. Vandaar dat ik er hier alleen bij stilsta voorzover het geheim met het spoor in verband wordt gebracht. We zagen in de inleiding hoe het geheim als een grensbegrip kan worden beschouwd. Geen geheim is zo absoluut, of het is minstens ten dele bekend, 'geloochend' of 'ver-ontkend' in de bewoordingen van Derrida. Het verborgene balanceert op de rand van het openbare. Deze rand is precies de plek van het geheim. Het geheim dat ik bewaar, het geheim dat enkelingen bewaren (Derrida verwijst uitdrukkelijk naar de apofatici als ingewijden in het mysterie, *P* 555): het is nooit zo verhuld dat het niet al begonnen is, zichzelf te verraden.

Precies hier, dat wil zeggen in verband met het zelfverraad van elk geheim, gebruikt Derrida het woord 'spoor'. En ook de belofte is niet ver buiten het gezichtsveld:

> Voor zichzelf houden: dat is het meest ongelooflijke vermogen, [het vermogen] dat het meest te denken geeft. Maar dit voor-zichzelf-houden, deze verberging waarvoor men reeds met meerderen moet zijn en van zichzelf moet verschillen, veronderstelt ook de ruimte van een beloofd spreken [*parole promise*], dat wil zeggen een spoor waarvan de bevestiging niet symmetrisch is [*une trace dont l'affirmation n'est pas symétrique*]. Hoe zich te verzekeren van de absolute verberging? [...] Niet dat álles zich manifesteert. De niet-manifestatie is eenvoudigweg nooit verzekerd. (*P* 550)

Met andere woorden: de verhulling van een geheim impliceert een belofte en een spoor. Een geheim betekent een uitgestelde onthulling en een spoor van verhulling. Trekt niet elke daad van verberging een nieuw spoor, een spoor dat verwijst naar een iets wat verborgen gehouden wordt?

Misschien kunnen we dit alles ook omkeren. Misschien kunnen we niet alleen zeggen, dat geheimhouding een spoor trekt dat nooit gelijktijdig uitgewist kan worden, maar ook (omgekeerd), dat het spoor een geheim behelst. Vormt het spoor, als denkfiguur, geen betrekking tot een alteriteit? Deze alteriteit, beloofd in het spoor, bestaat niet in een concrete, determineerbare inhoud die ergens opgeslagen zou liggen. Wel is ze altijd al begonnen 'zichzelf' te verraden in en door het spoor (het schrijven, de différance enz.). Er is van meet af aan al openheid, verwijzing naar een buiten dat echter nooit volledig geïntegreerd kan worden. Ter verificatie van de veronderstelling van het

spoor als geheim, citeer ik een iets verder gelegen passage, die ook over het geheim handelt. In bewoordingen die sterk aan de problematiek rond het ontologisch verschil bij Heidegger doen denken, zegt Derrida het volgende:

> Er is een geheim van de loochening [*dénégation*: 'ver-ontkenning'] en een loochening van het geheim. Het geheim als zodanig, *als geheim*, scheidt [meteen] al een negativiteit af en stelt die in, het is een ontkenning die zichzelf ontkent. Ze loochent ['ver-ontkent'] zichzelf. Deze loochening overkomt het [geheim] niet toevallig, ze is wezenlijk en oorspronkelijk. [...] Het raadsel waar ik hier over spreek [...], dat is de *deling* [partage] *van het geheim*. Niet alleen het delen van het geheim met de ander [...]. Maar allereerst het geheim gedeeld *in zichzelf*, zijn «eigen» verdeling [*partition*], dat wat het wezen van een geheim deelt [*divise*], [een geheim] dat niet kan verschijnen, zelfs niet aan één iemand, dan door te beginnen zich te verliezen, zich te verbreiden, dus zich te verbergen, als geheim, in een onthulling: door zijn verberging te verbergen. Er is geen geheim *als zodanig*, dat loochen ik. (*P* 557v.)

Uit deze uitspraak over het geheim, dat, hoe verborgen ook, toch nooit alle sporen kan uitwissen, kunnen we een veralgemenisering afleiden die in het spoor een vertrekpunt vindt. Net zoals het spoor in staat bleek te stellen om een algemene belofte-structuur te ontwaren, zo maakt het ook een spreken mogelijk over een 'oorspronkelijk' geheim, een geheim dat altijd al van zich heeft doen spreken, maar dat nooit tegenwoordig is geweest. Het spoor houdt niet alleen een belofte in van een alteriteit; het behelst ook een geheim. En opnieuw geldt, dat, netzomin als de belofte ooit definitief ingelost kan worden, dit geheim ooit geheel openbaar zal zijn. Het geheim is, zoals het in *Sauf le nom* heet, "heterogeen aan elke manifestatie". Het bestaat niet in een "achtergehouden, potentieel weten", in een "potentiële manifestatie". (*SlN* 62) Het spoor als geheim stelt elke inhoud, elk zien 'van aangezicht tot aangezicht', zoals Paulus zegt (*I Korinthiërs* 13,12), definitief uit. Het handhaaft slechts een fundamentele spanning.[27]

[27] Het geheim als grensbegrip lijkt, minstens sedert 'Comment ne pas parler', onuitwisbaar in het werk van Derrida. Bijvoorbeeld in *Donner le temps. I La fausse monnaie* – voortaan *DT* –, waar, in aansluiting bij het aforisme van Wittgenstein, nu niet de belofte maar het geheim wordt geponeerd. Context is de problematiek van de gave (van het Zijn), die volgens Derrida slechts denkbaar is als ze zichzelf

(wordt vervolgd...)

3. Plek

Het derde motief dat Derrida met het spoor associeert, is het motief van de 'plek' (*lieu*). We vinden deze associatie in – ditmaal – het tweede deel van 'Comment ne pas parler', bij de beschrijving van het tweede paradigma: de christelijke negatieve theologie van Dionysius en Eckhart.

Derrida gaat er in op het feit, dat Meister Eckhart het koppelwerkwoord 'is' gebruikt om te zeggen dat God niet is, dat Hij niet tot het Zijn behoort en dat we over Hem moeten zwijgen. Het lijkt alsof Eckhart, middels het Zijn, God laat scharnieren aan wat Hij niet is. Nu brengt Derrida hier de notie 'plek' in. Wat is de plek van God, zo vraagt hij, wat is de plek van Hem die geen plek heeft? Reagerend op enkele opmerkingen van Eckhart over Gods niet-Zijn en de gebodenheid van het zwijgen, zegt Derrida:

> Spreken om te gebieden [*commander*] niet te spreken, zeggen dat God niet is en dat hij een niet-God *is*. Het koppelwerkwoord van het Zijn [*la copule de l'être*], die dit bijzondere woord met dit gebod om te zwijgen verbindt, hoe moeten we het verstaan? Waar heeft het zijn plaats [*Où a-t-elle son lieu?*]? Waar heeft het plaats? Het is de plaats, de plek van dit schrijven, dit spoor (nagelaten in het Zijn) [*cette trace (laissée dans l'être)*] van wat niet is, en het schrijven van deze plek. Deze laatste [d.i. de plek] is slechts een overgangsplek, preciezer, een drempel. Maar een drempel, ditmaal, om toegang te krijgen tot wat geen plek meer is. Onderschikking, relativering van de plek, buitengewone consequentie: de plek, dat is het Zijn. Datgene wat dus herleid blijkt te worden tot drempel-toestand, dat is het Zijn zelf, het Zijn als plek. (*P* 583v.)

Ik zal in deel IV nog terugkomen op de Eckhartiaanse voorstelling van het Zijn als drempel, en op de instemming van Derrida waarop deze voorstelling kan rekenen. (10.1.2 en 10.2.2) Hier gaat het mij om de koppeling van de plek aan het spoor. De plek, zo is al anticiperend

27 (...vervolg)
als gave onherkenbaar maakt, tot een geheim dat men niet kan bespreken, maar evenmin verzwijgen: "Le secret de ce dont on ne peut parler, mais qu'on ne peut plus taire." (*a.w.* 187) In het iets later, in een drieluik met *Khôra* en *Sauf le nom* gepubliceerde *Passions* – voortaan *Pass.* –, emancipeert Derrida het 'geheim' van een (Cusaanse) negatieve theologie (p.59v.) In 'Foi et savoir. Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison' tenslotte verbindt Derrida het geheim zelfs aan een "universele structuur van de religiositeit", als een uitstaan naar een ontoegankelijk maar beloofd geheim: dat van het 'andere'. (*R* 67)

gezegd, vormt bij Derrida één van de aanduidingen voor de overgang van het 'andere' in dat wat het niet is. Het is een woord van de grens of een denkfiguur. Het lijkt geen toevallige benaming, want iemand als Angelus Silesius gebruikt het op vergelijkbare wijze. Zoals we in het vorige deel hebben gezien (2.3.1), spreekt hij over Christus als de "plek" (*Ort*), het overgangspunt waar het Onbekende overgaat in het bekende ("De plek en het *woord* is één, en was de plek er niet, / (Bij eeuwige eeuwigheid!) dan zou het *woord* er niet zijn." I,205; *SlN* 59).

Hier blijkt, hoe voor Derrida de plek, als 'hechtingspunt' van de alteriteit in de verwijzingssamenhang, spoor is. Wat betekent dat? Dat betekent dat het hechtingspunt nooit aangewezen kan worden. De plek als spoor betekent onlocaliseerbaarheid, geen incarnatie. De plek zelf is niet te plaatsen. Ze bestaat of gaat op in verwijzing naar een overzijde die zich altijd onttrekt. Omdat de plek zich bevindt op het grensvlak met een wezenlijk ongrijpbare, niet te situeren alteriteit, is ze zelf ook niet te situeren. De plek is het spoor van wat altijd al voorbij is en nooit tegenwoordig is geweest, een *lege* plek. In een dubbelzinnig commentaar op het zojuist aangehaalde epigram van Silesius over de *Ort* en het *Wort*, heet het in *Sauf le nom* (vlak nadat ook het spoor is genoemd): "Deze plek heeft niets objectiefs noch iets aards. Zij valt onder geen enkele geografie, geometrie of geofysica. Het is niet datgene *waarin* een subject of een object zich bevinden. Het bevindt zich zelf in ons, vanwaar de dubbelzinnige noodzaak om haar te erkennen en zich er tegelijk van los te maken." (*SlN* 59) In 8.1.2 kom ik terug op de problematiek van de plek in deze context van *Sauf le nom*. We zullen zien, op welke manier – en waarom – Derrida Angelus Silesius' spreken over de plek losweekt uit zijn christologische context.

Zo werkt Derrida in 'Comment ne pas parler' de notie spoor uit aan de hand van de drie motieven belofte-bevel, geheim en plek. Het spoor als verwijzing behelst een belofte op en een bevel van het 'andere', het beslaat een onontcijferbaar geheim en het ontledigt elke toegeëigende plek. De verwijzing van het spoor is onherleidbaar tot een concrete, bepaalbare instantie, ze is eindeloos.

II Belofte, geheim en plek in de negatieve theologie

1. Negatieve theologie en belofte-bevel

Hoe staat het tegen deze achtergrond met de negatieve theologie? Hoe gaat volgens Derrida de negatieve theologie om met de belofte als bevel, met het geheim en de plek? In het voorgaande kwam al naar voren, dat Dionysius de algemeenheid van de *belofte* opvatte als een specifieke belofte. De eenheid en de uniekheid van, bijvoorbeeld, zijn eigen apofatische tekst zouden gegarandeerd zijn in de belofte van God zoals beschreven in de heilige Schriften. Maar ook in andere opzichten is er sprake van specificatie en toeëigening. Het bevel, het geheim en de plek komen binnen het apofatisme eveneens in een welomschreven kader te staan. Aan de hand van een passage uit Dionysius' *Mystieke theologie*, waar Mozes' beklimming van de berg der Godskennis wordt beschreven, probeert Derrida dit te laten zien.

De algemeenheid van het bevel of het gebod (*ordre*, *commandement*) om naar gene zijde te gaan, wordt door Dionysius gehoord als een, in Mozes ook aan ons gericht, gebod tot zuivering en opklimming naar God. "Dit gebod", preciseert Derrida, "laat zich niet van een belofte onderscheiden. Het is de belofte zelf." (*P* 555) Ter onderbouwing van de idee dat belofte en bevel hier worden beperkt en afgebakend, citeert hij vervolgens korte fragmenten uit een andere tekst van Dionysius: de *Kerkelijke hiërarchie*. In deze fragmenten wordt de onwrikbaarheid van de goddelijke beloften gesteld, een onwrikbaarheid die volgens Dionysius berust in de onfeilbare Schriften en in de heilige traditie. Maar hoe ver, zo wil Derrida vragen, strekt de gelding van deze beperking tot *bepaalde* geschriften (teksten) en een *bepaalde* traditie? Men hoeft maar aan de (specifieke) belofte te twijfelen of het (specifieke) bevel tegen te gaan, zegt hij, om terug te vallen in retoriek of fictie (*P* 556), en dus, mogen we misschien ook zeggen, in de *algemene* belofte of in het *algemene* bevel: een belofte en een bevel die zich niet laten vangen in enig vooropgezet raamwerk. Dionysius – en in zijn kielzog Eckhart – probeert een universele 'structuur' te binden aan een concrete traditie en een bepaalde belofte.

2. Negatieve theologie en geheim

Dit geldt ook voor het *geheim*, het tweede motief. Dit wordt volgens Derrida binnen de mystieke kringen toegeëigend en ingeperkt door de kleine schare ingewijden die over het geheim zou beschikken. Maar

waar houdt degene die spreekt over het geheim zich op? Bevindt hij zich niet precies op het kruispunt van geheim en openbaarheid? En zo ja, wat betekent het voor het geheim dat het de openbaarheid kruist? Vormt de openbaring van het geheim, op hoe beperkte schaal deze zich ook zou voltrekken, niet het 'kruipgat' waardoor het zich alom kan verbreiden? Is het nog wel geheim wanneer het zich, aan hoe weinig geïnitieerden ook, manifesteert? Is volledige geheimhouding wel te garanderen? Is het geheim niet wezenlijk in zichzelf verdeeld, in die zin dat het zich slechts *als* geheim kan voordoen wanneer het niet minstens ook gedeeltelijk onthuld is? (*P* 557v.) Met deze en dergelijke vragen probeert Derrida de absolute verborgenheid van welk geheim dan ook ter discussie te stellen. Hij verzet zich tegen de usurpatie door enkelen van een oorspronkelijke verborgenheid, een verborgenheid die niet alleen nooit tot volledige onthulling kan worden gebracht, maar die nog minder als het privé-bezit van een particulier genootschap beschouwd mag worden.

3. Negatieve theologie en plek

Ook de ledigheid van de *plek* – derde motief – blijkt door Dionysius te worden opgevuld. Niet direct en onmiddellijk, want zoals Derrida laat zien, maakt Dionysius een duidelijk onderscheid tussen God zelf (zijn godheid) en zijn plek. God valt niet samen met de plek waar Hij zich bevindt, zegt Dionysius uitdrukkelijk. Uiteindelijk echter wordt de plek alsnog ingenomen. Derrida citeert uit de *Mystieke theologie*, waar wordt gesproken over Gods aanwezigheid (*parousie*) "boven de inzichtelijke toppen van zijn heiligste plekken". (*P* 558) En dat terwijl de plek oorspronkelijk leeg is. De verwijzing naar een alteriteit bestaat in de algemeenheid van het spoor. Ze kan niet berusten in een identificeerbaar moment, wil Derrida zeggen. Daarmee is elke bijzondere incarnatie afgewezen. Geen 'mens', geen 'gelaat', geen 'logos', zouden we kunnen zeggen, die op zichzelf als exclusieve toegang tot het 'andere' beschouwd mag worden.

III God als spoor

Tot slot van deze paragraaf over het spoor: de 'definities' van God. Zoals aan het begin van de paragraaf is aangekondigd gebruikt Derrida, zowel in 'Comment ne pas parler' als in *Sauf le nom*, het spoor bij de omschrijving van de naam 'God'. Deze omschrijving zal verhelderend blijken voor wat betreft zijn interpretatie van de negatieve theo-

logie.

Aan het begin van het tweede deel van 'Comment ne pas parler' brengt Derrida de drie met het spoor geassocieerde motieven (belofte-bevel, geheim en plek) op een gemeenschappelijke noemer. (*P* 559v.) Daarmee bereidt hij de 'definitie' van God voor, zullen we zien. Wat is deze ene noemer? Wat houdt de kwalificaties van het spoor samen? Dat is het *(op)roep*-karakter van het spoor. Vlak voorafgaand aan de definitie, spreekt Derrida over het spoor als een 'roep' of een 'oproep' (*appel*). Er gaat een roep uit van het spoor, zegt hij. Deze roep, zo voegt hij onmiddellijk toe, is er niet één die ooit voor het eerst heeft geklonken. Het is geen oer-roep of iets dergelijks. In feite is de roep altijd een 'herhaalde roep' (*rappel*), een roep die even oorsprongloos is als het spoor zelf, maar die gegeven is met de verwijzingsdimensie die elke o(o)(e)rsprong uitstelt.

Nu, deze roep of oproep, die nooit voor het eerst geklonken heeft maar die steeds in herhaling vervalt, is volgens Derrida de roep van het 'andere'. Ook de apofatische theologie heeft hem gehoord. Ze is erdoor mogelijk gemaakt – zo niet in het leven geroepen – en ze heeft er gehoor aan gegeven. De negatieve theologie, aldus Derrida, reageert op de roep van (het spoor dat verwijst naar) een alteriteit. Deze alteriteit is weliswaar afwezig, maar afwezig op zo'n manier dat ze alle spreken (en zwijgen!) naar zich toe zuigt. "De eventuele afwezigheid van de referent geeft nog steeds een teken [*fait encore signe*]", aldus Derrida. (*P* 559)

Ter illustratie verwijst Derrida naar een uitspraak van pseudo-Dionysius. Deze uitspraak brengt ons bij de definitie van God als spoor. Ze staat aan het einde van de *Goddelijke namen*. Dionysius spreekt daar over God als de oorsprong of de bron van de taal, als Degene die de taal mogelijk heeft gemaakt: "«Hij die de oorzaak is van alle goed, verleent zowel het [vermogen om te] spreken, als [dat] om goed te spreken (*kai to legein kai to eu legein*)»." (*P* 560) Wat betekent dit? Dit betekent, aldus Derrida, dat wij volgens Dionysius altijd de veronderstelde oorsprong of oorzaak van de taal met de naam 'God' kunnen benoemen. Oorsprong of oorzaak van de taal is 'God' die de taal geeft, maar die zelf buiten de taal staat en dus onnoembaar is. Wat benoemt de naam 'God' dan daadwerkelijk – zo zouden we kunnen vragen – aangezien de oorzaak of oorsprong zelf onnoembaar is? Derrida's antwoord luidt: het spoor. Hij formuleert zijn antwoord als een definitie:

> Dát is wat de naam van God telkens benoemt [*Voilà ce que nomme toujours le nom de Dieu*], vóór of voorbij de andere namen: het spoor van dat bijzondere gebeuren [*événement*] dat het spraakgebruik mogelijk heeft gemaakt [*qui aura rendu la parole possible*], nog voordat het zich omwendt [*se retourne*] naar deze eerste of laatste referentie, om daarop te antwoorden. (*ib.*)

God als benaming voor het spoor: betekent dit niet dat, wanneer de negatieve theologie over God spreekt, ze het feitelijk heeft over het spoor? Is het 'andere' als referent van het spreken niet onnoembaar, staat het 'andere' niet aan gene zijde van de taal die erdoor wordt mogelijk gemaakt? En is elke jacht erop, op "het bijzondere gebeuren dat het spraakgebruik heeft mogelijk gemaakt", niet een jacht op het spoor (en dus het najagen van wind of van een schim)? Noemt de naam 'God' volgens Derrida niet de wind of de schim van de verwijzing zelf? Is het 'andere' zelf niet ontsnapt op het moment dat we ons 'omwenden' (evenals, zouden we kunnen zeggen, Euridice aan Orpheus ontsnapte toen hij zich omwendde om haar aan te kijken)?[28]

In het volgende deel (hoofdstuk 8) kom ik uitgebreid terug op de manier waarop Derrida de naam 'God' opvat. Hier citeer ik de definitie omdat daarin sprake is van precies het *spoor*. De negatieve theologie zou aan de oproep van het 'andere' in het spoor, gehoor gegeven hebben. Het spoor ís die oproep. Dionysius en Eckhart, zo suggereert Derrida in 'Comment ne pas parler', geven er gehoor aan, maar fixeren hem tegelijkertijd. Ze geven een christelijke wending aan de oproep en leggen er beslag op.

In *Sauf le nom* zien we eenzelfde gelijkstelling van God aan het spoor. En ook hier is er een "gebeuren" (*événement*) in het geding dat het spraakgebruik of de taal als zodanig mogelijk maakt. Lezen we de formulering van de definitie zoals die hier wordt gegeven, opnieuw

[28] Volgens Ovidius bevond Orpheus zich, op zijn tocht terug uit het dodenrijk naar de aarde, op de "rand" of de "marge" (*margo*) van het "aardvlak" (*Nec procul afuerunt telluris margine summae*), tussen dood en leven, toen hij zich omwendde (*flexit* [...] *oculos*) – en Euridice hem ontvlood (*et protinus illa relapsa est*). (*Metamorphoses* 10, 55-57) Ook de potsenmaker Pierrot uit het gelijknamige gedicht van M. Nijhoff wendt zich om – en is weer op zichzelf teruggeworpen. De "vrouw bij een lantaren" die hij "'s nachts" ontmoet, vraagt hij ten dans; en dan: "Dit was een dans op den uitersten rand / Der steilten van verbijstering. [...] Als wie een moord deed, heb ik omgekeken / En zag me alleen staan in de vale straat, / En vluchtte weg en sloeg me voor 't gelaat." *Verzamelde gedichten*, Amsterdam, Ber. Bakker, 1978, p.19

met de aandacht hoofdzakelijk gericht op het spoor.

> «God» «is» de naam van die grondeloze verzinking [*effondrement sans fond*], van die eindeloze verwoestijning [*désertification sans fin*] van de taal. Maar het spoor van dit negatieve proces schrijft zich in, *in* en *op* en *als* het *gebeuren* [événement] [...]. (*SlN* 56)

Met andere woorden: er loopt een spoor door de taal van een gebeuren dat zijn weerga niet kent. Dit gebeuren holt de taal uit en ontdoet haar van elke vaste betekenis. Het ontdoet de taal van een onveranderlijke referent, zo niet van de (voor-talige) werkelijkheid zelf die er aan ten grondslag zou liggen. Een zo opgevatte werkelijkheid is zelf vervat in de verwijzing, of, zoals het hier wordt uitgedrukt, in de "grondeloze verzinking" of de "eindeloze verwoestijning". Er is geen grond waarop de taal zou kunnen rusten. Er is alleen maar spoor. De naam 'God', aldus de tekst, duidt dit spoor aan. Hij betekent de woestijn of de afgrond. Hij 'is' de woestijn of de afgrond.

Enkele pagina's verderop wordt het spoor "kwetsuur" of "wond" genoemd (*la trace d'une blessure*, *SlN* 64). De taal is gewond. Ze is doortrokken van een spoor van iets wat ze niet uit kan spreken. De wond verwijst naar iets buiten de taal, naar een absoluut buiten dat toch nooit binnen kan worden gehaald. Wat doet de negatieve theologie met deze wond?

Het antwoord op deze vraag verraadt een bepaalde ambiguïteit in Derrida's interpretatie van de negatieve theologie. Voor het eerst stuiten we op een voorzichtige verschuiving daarbinnen, een verschuiving die zich lijkt te voltrekken tussen 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* (ik kom er in de delen III en IV nog op terug). We zagen in 'Comment ne pas parler', dat het apofatisme volgens Derrida beslag legt op het (algemene) spoor, dat ze de referent onlosmakelijk verbond aan een christelijk kader. Nu lezen we iets, wat aan het apofatisme meer bewegingsvrijheid lijkt te geven. Want wat wordt er gezegd naar aanleiding van het 'tirannieke' spoor dat de taal ten diepste zou 'doorwonden' ('Wilhelmus')? Het volgende:

> Uit het feit dat er alleen maar verwijzing [*référence*] is, een onherleidbare verwijzing [d.i. in de taal], kan men *even goed* concluderen dat de referent – alles behalve de naam – wel en niet onontbeerlijk is. De hele geschiedenis van de negatieve theologie, tien tegen één, speelt zich af in dit korte en kleine axioma. (*SlN* 64v.)

Is de referent onontbeerlijk? Moet het spoor (apofatisch benoemd als 'God') tot rust komen in een instantie of een persoon? Of laat het apofatisme ruimte voor de leegte, voor de afgrond of de woestijn? We zullen nog zien hoe Derrida in *Sauf le nom* bij Angelus Silesius, misschien nog sterker dan in 'Comment ne pas parler' bij Dionysius en Eckhart, een dubbele beweging onderscheidt: één die het spoor vastlegt op een specifieke (christelijke) traditie, en één die elke traditie loslaat en 'werkelijk' aandacht vraagt voor een alteriteit.

Zo vormt het spoor een begrip met meerdere dimensies. Al deze dimensies laat Derrida meespelen bij zijn confrontatie van de negatieve traditie met de problematiek van het spoor. Misschien kunnen we samenvatten door te zeggen, dat de negatieve theologie volgens Derrida enerzijds gehoor geeft aan de roep van het spoor, maar dat ze deze roep anderzijds vertaalt in christelijke termen: ze buigt zich over het gevonden spoor, als om er een gipsafdruk van te maken.

4.4 De *différance*

TER INLEIDING: DE LEEGTE VAN DE DIFFÉRANCE

Een vierde denkfiguur uit de opsomming in 'Comment ne pas parler' waarop ik hier in wil gaan, is de al enkele malen genoemde *différance*. Ik geef er de voorkeur aan om dit woord niet door een Nederlands equivalent te vervangen, noch om het (zoals G. Groot in zijn bekende vertaling van *Marges – de la philosophie* doet) weer te geven met 'differantie'. Afgaand op de klank is *différance* een alledaags Frans woord, afgaand op de schrijfwijze lijkt de afwijking van de correcte spelling slechts minimaal. Dit geldt niet voor 'differantie', wat in elke Nederlandse zin een vreemde eend in de bijt zal blijven, zowel naar klank als naar schrijfwijze. Bovendien is het woord 'differentie', dat ermee samenhangt, in het Nederlands even modieus als weinigzeggend. Nu vormt het onvertaald-laten van een term de gemakkelijkste weg. In het volgende zal ik proberen de différance geleidelijk aan toch van de inhouden te voorzien die zij bij Derrida krijgt.

Even als de denkfiguur van het schrijven verbonden was aan die van de tekst en de denkfiguur van de tekst aan die van het spoor, zo is ook de denkfiguur van het spoor verbonden aan de différance. In *De la*

grammatologie schrijft Derrida (cursief): "*Het (zuivere) spoor is de différance*". (*G* 92) En even verderop (opnieuw gedeeltelijk gecursiveerd): "*Het spoor is de différance* die het verschijnen en de betekenisverlening openstelt." (*G* 95) In het licht van wat er tot nog toe over het spoor gezegd is, zouden deze uitspraken vanzelf kunnen spreken. Want wat doet het spoor? Precies datgene wat de term 'différance' neologistisch uitdrukt. Het spoor stelt uit en het ver-schilt. Het bestaat in een samenstelling van verschillen, een "oorspronkelijke synthese" die *als* synthese verschilt van andere synthesen. Deze 'verschilligheid' van het spoor heeft tot gevolg dat een eigenlijke betekenis (hetzij de bedoeling, hetzij de referent of het ding-zelf) steeds wordt uitgesteld en nooit onmiddellijk gegeven is. Als Derrida dus zegt dat het spoor de différance is, dan gaat het om de werking van het spoor. 'Différance' is een "economisch begrip" (*G* 38), dat kort en bondig de complexe werking van het spoor tot uitdrukking brengt. Evenmin als het spoor, waarschuwt Derrida, mag de différance als een oorsprong of als een zijnde worden beschouwd. Ze vormt de "leegte (*creux*)" waarboven zich eerst betekenissen kunnen vormen, in een oneindig spel van verwijzing en contextverandering. (*G* 92, 102)

In 'La différance', een iets later geschreven tekst die is verschenen in het daarnet genoemde *Marges – de la philosophie*, definieert Derrida de différance aldus: "De différance is datgene wat maakt dat de beweging van de betekenisverlening slechts mogelijk is, wanneer elk zogenaamd «tegenwoordige» element [*chaque élément dit «présent»*], dat verschijnt op het toneel van het hier en nu [*apparaissant sur la scène de la présence*], 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 element; het spoor heeft immers niet minder betrekking op dat wat men de toekomst noemt dan op dat wat men het verleden noemt, en het constitueert dat wat men het heden [*présent*] noemt juist door die betrekking tot wat het niet zelf is: absoluut niet zelf, dat wil zeggen, zelfs geen verleden of toekomst als gewijzigde vormen van het heden [*comme présents modifiés*]." (*M* 13)

Vervolgens brengt Derrida de différance in verband met tijd en ruimte. De différance, zegt hij, is van beide de 'oorzaak'. Ze brengt tijd en ruimte in één en dezelfde beweging voort, in hun onderlinge verschil. Derrida spreekt zelfs over het ruimte-worden van de tijd en het tijd-worden van de ruimte. Wat het eerste betreft: tijd kan zich alleen maar voordoen in een onderling-verschillen van tijdsdimensies,

in een uiteenlopen van verleden en toekomst, als *verruimtelijking*. Een tijd die altijd identiek is, is onvoorstelbaar; juist het verschillen van de tijdsdimensies brengt de tijd tot stand. Omgekeerd wordt ruimte tijd, doordat het ruimtelijke verwijst naar voorbije en komende constellaties, waarvan het verschilt en waarbinnen het eerst kan verschijnen (als verschil, als terug- en vooruitverwijzing en dus als *vertijdelijking*). (*M* 13v.)

'Zelf' is de différance niets. In zekere zin is ze ondefinieerbaar. Netzomin als de andere denkfiguren duidt 'différance' een zijnde of een instantie aan. Derrida gaat zelfs zover te zeggen dat de différance onder haar eigen wet valt. Het blijft een metafysische naam, een aanduiding voor iets wat onnoembaar is en wat elke benaming juist mogelijk maakt. "Dit onnoembare", zegt hij, "is geen onzegbaar wezen waartoe geen enkele naam zou kunnen naderen: God, bijvoorbeeld. Dit onnoembare is het spel dat maakt dat er nominale effecten zijn, relatief op zichzelf staande of atomaire structuren die men 'namen' noemt, ketenen van naamsvervangingen, waarbinnen bijvoorbeeld het nominale effect «différance» zelf wordt *meegevoerd*, meegebracht, opnieuw ingeschreven". (*M* 28)[29]

4.4.1 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom*

Onderstaand gedeelte over Derrida's gebruik van de term 'différance' in 'Comment ne pas parler' en in *Sauf le nom* bestaat in drie stukken. In het eerste stuk ga ik in op Derrida's eigen uitstel of "verdaging" (*ajournement*): zijn vluchtgedrag ten aanzien van het onderwerp 'negatieve theologie'. In het tweede stuk besteed ik aandacht aan de oneindigheid en het uitstel waarmee Dionysius' opmars zich geconfronteerd weet, als hij precies dezelfde weg als die naar beneden, weer terug omhoog wil afleggen *zonder* daarbij zelf een grens aan te brengen. Het derde en laatste stuk handelt over het uitstel van het aangesproken 'andere' in de *naam* die wij eraan geven.

I DERRIDA'S EIGEN UITSTEL

De eerste, meest in het oog vallende manier waarop de thematiek van de différance in 'Comment ne pas parler' voorkomt, voert direct al in

[29] Vgl. ook R. Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage*, p.110v. en *Pos* 16vv.

het hart van Derrida's eigen benadering van het 'andere'. Want niet alleen de negatieve theologie reageert op een bevel tot grensoverschrijding. Ook het zogenaamde "denken van de deconstructie", "het denken van het spoor of de différance", probeert gehoor te geven aan de roep van het 'andere'. Deze roep of verordening, hebben we eerder gezien, is tegenstrijdig: 'spreek, maar zwijg!' Nu, de manier waarop Derrida gehoor geeft aan deze tegenstrijdige verordening, aan deze *double bind*, kan op grond van 'Comment ne pas parler' worden geformuleerd in termen van 'différance'. Deze eigen différance van Derrida bepaalt de manier, waarop hij vervolgens de negatieve theologie benadert.

Derrida's 'gehoorzaamheid' als différance kan worden afgeleid uit wat in 'Comment ne pas parler' ogenschijnlijk enkele uiterlijke en inleidende overwegingen zijn. Nogal uitgebreid gaat Derrida in op het feit, dat hij sedert zijn eerste publicaties de problematiek van de negatieve theologie van meet af aan maar voor zich uit bleef schuiven. Enerzijds voelde hij zich er steeds door belaagd, maar anderzijds kwam het er maar niet van, om er direct op in te gaan. Totdat er een uitnodiging kwam om in Jeruzalem te spreken op een symposium over 'afwezigheid en negativiteit'. Toen, zegt Derrida, kon ik er niet meer onderuit, ik moest spreken over wat ik telkens had 'verdaagd'. En dan volgt er een cruciale maar merkwaardige uitspraak:

> Waarom zo te hameren op deze verdaging [*ajournement*]? Ze lijkt me noch te vermijden, noch onbetekenend. Men kan nooit beslissen of ze, als verdaging, niet plaats maakt voor [*donne lieu à*] juist dat wat het uitstelt [*différe*]. Het is niet zeker, dat ik vandaag mijn belofte houd, maar het is ook niet zeker, dat ik, door de vervulling te vertragen, haar niettemin niet al gehouden heb. (*P* 546)

Wat doet Derrida in 'Comment ne pas parler'? Houdt hij zijn, reeds in de eerste regels geformuleerde, belofte, om het te hebben over "het spoor in zijn relatie tot wat men, soms ten onrechte, «negatieve theologie» noemt"? Derrida spreekt over de negatieve theologie, dat wil zeggen over teksten van pseudo-Dionysius en Meister Eckhart. Hij interpreteert deze teksten, herformuleert aan de hand van de denkfiguren wat er daar in het geding is. Maar nergens – we zullen het nog uitvoerig zien – komt hij tot expliciete uitspraken. Zijn interpretatie van de negatieve theologie komt impliciet naar voren. We moeten haar grotendeels afleiden. Wanneer we in deel IV (10.2) concreet in zullen gaan op Derrida's lezing van de apofatische citaten zelf, dan

blijkt dat we, ter verduidelijking van wat Derrida nu eigenlijk wil zeggen, regelmatig terug zullen moeten grijpen op andere teksten van zijn hand. De cryptische aanduidingen in 'Comment ne pas parler' spreken soms nauwelijks voor zichzelf.

Het lijkt dus inderdaad, alsof Derrida in 'Comment ne pas parler' een strategie van uitstel volgt. De apodictisch aandoende opmerkingen uit 'La différance', volgens welke de différance allesbehalve een negatieve theologie met zich meebrengt, zijn in een voetnoot opgenomen ter verwijzing en herinnering, zonder echter dezelfde constatieve lading te bezitten. Wat niet betekent, dat Derrida er nu niet meer achter zou staan; de mate van directheid is alleen uit zijn oordeel verdwenen. De onmiddellijkheid heeft plaats gemaakt voor omzichtigheid, de apodictie voor nuancering. Terwijl Derrida in 'La différance' over de negatieve theologie in het algemeen sprak, baseert hij zich in 'Comment ne pas parler' op citaten.

Tóch, zo voegt hij in de daarnet aangehaalde uitspraak toe, heb ik mijn belofte om ooit over de negatieve theologie zelf te spreken, misschien juist gehouden in en door het uitstel (van expliciete oordelen). Ik heb mogelijk over de negatieve theologie gesproken door er een bepaald zwijgen over te bewaren. Hoe kan men immers spreken over een taalpraktijk die zelf wezenlijk aan het spreken voorbij wil komen? Wat te zeggen van een spreken dat zelf zijn essentie zoekt in het zwijgen? "Is men niet gedwongen om over de negatieve theologie te spreken volgens de manieren van de negatieve theologie, onmachtig, uitputtend en onuitputtelijk tegelijk?", had Derrida even tevoren nog retorisch gevraagd. (*ib.*) Alleen, als we zo tot zwijgen gedwongen zijn om recht te doen aan de negatieve theologie, waarin bestaat dan de tekst van 'Comment ne pas parler' zelf, inhoudelijk? Wat voor een soort uitstel bezigt Derrida als hij vervolgens, na op de uiteindelijke onbespreekbaarheid van de negatieve theologie te hebben gewezen, tal van citaten parafraserend begeleidt zónder daarbij tot heldere en onderscheiden oordelen te komen? Wat is de status van deze uitstellende parafrase?

Probeert Derrida in het, aan de negatieve theologie verleende, uitstel van *onmiddellijke* executie niet de fundamentele spanning van de apofatische teksten te reactiveren? In 3.3 zagen we hoe Derrida, zonder dat hij het apofatische streven om aan de tekst voorbij te komen wilde negeren, zich gedwongen zag om juist de tekstualiteit van de negatieve theologie, haar "corpus" of "archief", als uitgangspunt te kiezen. "[D]e negatieve theologie", heette het in *Sauf le nom*, "laat

zich benaderen (voor-begrijpen) als een *corpus* dat beschikt over een ruim *archief* van stellingen waarvan de logische modaliteiten, grammatica, woordenschat, semantiek zelfs, ons reeds toegankelijk zijn, *op zijn minst voor wat daarin bepaalbaar is*." (*SIN* 48; ik cursiveer, RS)

Als Derrida dus slechts spreekt over de bespreekbare 'rest' van de negatieve theologie, als hij zijn interpretatie daarvan formuleert in bedekte termen, die de onbevangen lezer aan het einde van 'Comment ne pas parler' in verwarring achterlaten, creëert hij dan niet juist een plek voor het onzegbare zelf? Vormt de opschorting, in de nauwgezette tekstlezing, van zijn definitieve eindoordeel, geen strategie die, sprekend over het talige restant van de apofase, alle ruimte laat aan dat waarvan de tekst, soms in weerwil van hij zégt, toch getuigt? "Het is niet zeker, dat ik vandaag mijn belofte houd," zegt Derrida, "maar het is ook niet zeker, dat ik, door de vervulling te vertragen, haar niettemin niet al gehouden heb." In de huid kruipend van Derrida zou men zijn eigen uitstel als volgt verder kunnen verwoorden: Heb ik, Derrida, door in bedekte termen over de negatieve theologie te spreken en door het ene citaat aan het andere te rijgen, maar door mij tevens van een definitief eindoordeel te onthouden, niet recht gedaan aan het zwijgen waarmee het apofatische spreken onmiskenbaar behept is? Zeker, ik heb de teksten becommentarieerd en daarin een bepaalde kritiek mijnerzijds niet verholen. Maar ik heb tegelijk, door elke afrondend, eensluidend oordeel te vermijden, door dit uit te stellen, plaats gemaakt, dat wil zeggen, een plek vrij gehouden, voor de 'essentie' van de negatieve theologie: het 'andere' zelf. Dit 'andere' kan niet dan alleen indirect aan bod komen, in een spreken dat doortrokken is van uitstel of verdaging. Elke claim daarop in een apodictische uitspraak, die het rechtstreeks, zonder uitstel, wil benaderen en het binden aan een bepaalde traditie, moet wel falen.

II Een oneindige opmars

Dit voor wat betreft Derrida's eigen différance. Door het spreken uit te stellen, te 'verdagen', meende hij plaats te maken voor het onbespreekbare. Dit onbespreekbare, aldus Derrida, laat zich niet anders onder woorden brengen dan juist in een uitstel van spreken.

Nu stelt zich de vraag, in hoeverre de 'structuur' van de différance zich ook doet gelden in de teksten van de negatieve theologie zelf. Op welke manier vertaalt de différance zich bij iemand als Dionysius de Areopagiet? Zoals Derrida aan de hand van citaten laat zien (bijvoor-

beeld die waarin Mozes' beklimming en schouw van God wordt beschreven), lijkt Dionysius tenslotte niet genegen om het 'andere' (God) te situeren áchter een telkens terugwijkende horizon. Weliswaar probeert Dionysius de Onzegbare zoveel mogelijk buiten bereik te houden, maar toch lijkt Hij voor hem niet onderhevig aan een différance. Betekent dit, dat de werking van de différance in zijn werk is weggebannen? Laat de différance zich zo maar elimineren?

Dit blijkt voor Derrida niet het geval. Op een essentieel moment in de *Mystieke theologie*, in de tekst dus die spreekt over de mystieke schouw van het goddelijke, vindt hij de différance terug. En wel op het moment, dat Dionysius aankondigt, rechtsomkeer te willen maken: áf van de tot nog toe bewandelde weg naar beneden, die van de 'symbolische theologie' die loopt ván de goddelijke onzegbaarheid naar zijn schepselmatige veelnamigheid. Herinneren we ons, hoe in deel I de bijzondere plaats van de *Mystieke theologie* in het œuvre van Dionysius is beschreven. (zie 2.1) Het is het enige werk waarin uitdrukkelijk de weg omhoog wordt betreden, terug naar de onzegbare bron waaruit alles voortkomt. Op deze weg zijn zelfs onze weinige woorden teveel, aldus Dionysius geciteerd door Derrida. (*P* 544) Het is een weg van totale sprakeloosheid. Derrida zegt er het volgende over (en we bevinden ons nog steeds in het eerste deel van 'Comment ne pas parler'):

> Deze economie is paradoxaal. De apofatische opmars zou, rechtens en principieel op negatieve wijze alle etappes van de symbolische theologie en van de positieve predicatie opnieuw moeten afleggen. Hij zou dus even uitgebreid zijn, genoopt tot eenzelfde omvang van betoog. Aangezien hij in zich onstuitbaar is [*En soi interminable*], kan hij in zichzelf niet het principe van zijn onderbreking vinden. Hij moet de ontmoeting met zijn eigen grens op onbepaalde wijze *verdagen* [ajourner]. (*ib.*; ik cursiveer, RS)

Met andere woorden: zonder een kunstmatige ingreep is de negatieve theologie gedoemd te blijven ronddolen in haar ontkenningen. Immers, het aantal symbolische uitspraken over God is ook onbegrensd. Alles komt uit Hem voort en alles zegt dus ook, telkens onder een ander aspect, iets over Hem. Wanneer we met Dionysius de weg terug willen afleggen, dan zijn we strikt genomen gedwongen om ontkenning op ontkenning te stapelen, zonder zicht op een eindpunt. In zichzelf, aldus Derrida, vindt het apofatisme geen onderbreking van zijn negaties. Het weet nooit of het wel voldoende heeft ontkend. *Het*

blijft daarmee de beoogde alteriteit uitstellen of verdagen. Ook de apofaticus ziet zich dus genoodzaakt, voorzover hij zich althans niet aan een goddelijk 'halt!' heeft onderworpen, de différance te aanvaarden.

In de praktijk gaat het echter anders. Zoals Derrida in het tweede deel van 'Comment ne pas parler' zal laten zien, bij zijn bespreking van de christelijke negativiteit als tweede paradigma, doet de apofase een beroep op een uitwendige grens: die welke door het *gebed* wordt aangebracht. De weg van ontkenningen sluit zichzelf af in een onmiddellijke, biddende aanspraak van het 'andere'. Het apofatisme doet daarmee, zo impliceert Derrida, een beroep op een bepaald willekeurig en onzeker moment (waarvan het uiteindelijk óók de vraag is in hoeverre de différance daarmee is vermeden – ik kom er in deel IV – 10.2.1 – op terug). Uit zichzelf althans kan "de apofatische opmars" de ontmoeting met de grens alleen maar uitstellen en blijven de ontkenningen onderworpen aan een différance.[30]

III Het uitstel van de naam

In *Sauf le nom* wordt het uitstel van de ontmoeting met de grens verder uitgewerkt. Derrida doet dit aan de hand van de notie 'naam'. Vormt het "gebeuren" van de naamgeving of de benoeming niet een uitstel van het ge- of benoemde? Blijven mijn woorden niet hangen in de lucht, zonder dat ik weet of ze ook doel treffen? En is dit uitstel niet wezenlijk? Vgl.:

> Het gebeuren blijft in en op de mond, op het puntje van de tong, zoals men in het Frans zegt, of op het puntje van de lippen, overschreden door woorden die zich *begeven* [*se* portent] naar God. Ze worden *gedragen* [portés], tegelijk geëxporteerd en gedeporteerd [*déportées*: 'uit het lood geslagen'] door een beweging van *ferentie* [férence] (transferentie, referentie, différance) naar God. Ze noemen God, spreken van hem, *be*spreken hem, spreken *tot* hem, *laten hem in zichzelf spreken*, laten zich dragen door hem, verwijzen (elkaar) naar juist datgene wat de naam veronderstelt te noemen voorbij zichzelf, het noembare voorbij de naam, het onnoembare noembare. (*SlN* 60v.)

[30] In 'Hors livre. Préfaces' (in: *D*) noemt Derrida, net als hier, de negatieve theologie 'onstuitbaar' (*interminable*). Context is het risico van elke poging die, in een verzet tegen de (in tegengestelde begrippenparen denkende) metafysische traditie, zich radicaal buiten de traditionele begrippelijkheid wil plaatsen. (*D* 11)

Naamgeving of benoeming stellen hetgeen aan de naam voorbij ligt, uit. Maar ze vormen wel een noodzakelijke omweg. Het uitstel moet aangegaan worden om op de grens met het Onnoembare te stuiten. Alleen in de taal, in de différance van de taal, sta ik uit naar een naamloze alteriteit. Nooit rechtstreeks, maar altijd in een omweg, die de taal mij wijst. Mijn woorden gaan nooit direct naar het 'andere'. Dit 'andere' komt slechts indirect aan de orde, door de woorden heen, of liever, tussen de woorden en de regels door. Ik moet de woorden waarmee ik tot of over het 'andere' spreek, onmiddellijk weer vergeten, ze laten drijven op de onbedwingbare golven van de taal. Uitstel van het 'andere' is daarmee de enige manier om het op te roepen. Elke veronderstelde eigennaam is slechts een bijnaam. "[De naam] uitspreken, dat komt erop neer hem over te steken [*le traverser*: 'hem te doorboren'] naar het andere dat hij noemt en die hem [de naam] draagt [*vers l'autre, qu'il nomme et qui le porte*]. Hem uit te spreken zonder hem uit te spreken. Hem te vergeten door hem te roepen [*L'oublier en l'appelant*], door hem (zich) in herinnering te roepen [*en (se) le rappelant*], wat erop neerkomt, dat men het andere roept of in herinnering roept... [*à appeler ou se rappeler l'autre...*]" (*SlN* 61)[31]

Wat resteert, is dus te spreken, of preciezer, te schrijven, schrijven op schrijven en tekst op tekst te laten volgen. De apofaticus is aangewezen op het geschreven post-scriptum waaraan hij als een wezensvreemd element voorbij had willen gaan. De tekst, die het 'andere' uitstelt, moet eerst vaste vorm aannemen alvorens er sowieso van verwijzing sprake kan zijn. Deze noodzakelijke verwijzing luidt een onachterhaalbaar uitstel in, een différance waaraan ook de apofase moet geloven.[32]

[31] Het (in herinnering) roepen van het 'andere' moet de omweg en het uitstel (door)maken van de taal. Deze taal is de taal die Derrida in 'Violence et métaphysique' het "Grieks" noemt, dat wil zeggen de taal überhaupt, determinerend *maar tegelijk* geopend naar een alteriteit. Vandaar dat Derrida Levinas voorhoudt, dat niet de ene (zuivere, 'joodse') taal tegen de andere (onzuivere, 'Griekse') mag worden uitgespeeld: voorzover identiteit en alteriteit samen de taal 'constitueren' is de taal 'Grieks-joods'. Vgl. *ÉD* 196

[32] Zie *SlN* 65v. De noodzakelijke différance met betrekking tot het 'andere' (de Onzegbare God van Dionysius of Eckhart) is één van de belangrijkste thema's van 'Edmond Jabès et la question du livre'. Ook de naam van Meister Eckhart wordt er genoemd. (*ÉD* 106, 107, 111)

4.5 Het supplement

TER INLEIDING: HET SUPPLEMENT ALS AANVULLING EN VERVANGING

De laatste denkfiguur die ik hier aan de orde stel, is die van het supplement. In *De la grammatologie* weekt Derrida het begrip 'supplement' los uit het werk van Rousseau, waar het een merkwaardige rol blijkt te spelen. Zoals Derrida laat zien, doet Rousseau telkens een beroep op een supplement zodra hij probeert de aandacht te vestigen op iets wat het daar juist buiten zou moeten kunnen stellen: de oorspronkelijke volheid van de natuur. Op het moment waarop de hulp van een supplement wordt ingeroepen, dreigt datgene wat slechts een 'aanvulling' heette te zijn, om te slaan in een definitieve 'vervanging' (het Franse woord *supplément* kan deze beide betekenissen aannemen). Hierdoor komt de door Roussau aangenomen volheid (bij hem die van de natuur) onder de verdenking te staan, de maskering te zijn van een oorspronkelijker leegte of afwezigheid.

Nu is het niet Derrida's bedoeling om ons slechts te wijzen op een bepaalde moeilijkheid in het werk van Rousseau. Wat bij Rousseau naar voren komt als een problematiek van het supplement is voor Derrida van een algemene strekking. Kunnen we immers, uit wat er tot dusverre over de andere denkfiguren aan de orde is geweest niet afleiden, dat een bepaald, oorspronkelijk tekort fundamenteel is? Het spoor en de différance, zo werd gezegd, bleken niet tot een oorsprong terug te mogen worden gevoerd. De idee van een oorsprong (een oorspronkelijke 'volheid') zou eerder een effect van het spoor of de différance zijn. Het schrijven als verwijzingsproces 'ging vooraf' aan elke betekenisvolle samenhang. Kunnen we nu aan dit alles niet toevoegen, dat het schrijven het gebeuren is van de supplementariteit zelf? Eerst in de differentiële relatie waarin (taal)tekens tot elkaar staan, op het snijvlak van deze tekens, doet zich betekenis voor. De elkaar snijdende tekens overlappen elkaar, ze vullen elkaars leegte in en aan. Kunnen we daarom niet stellen, dat ze de leegte ertussenin bedekken als *supplementen*? Is betekenis niet altijd supplementair, ontleend, samengesteld (vgl. het spoor!), en nooit vast of eigenlijk?

Op minstens twee plekken in *De la grammatologie* doet Derrida een poging tot omschrijving van het supplement 'zelf'. Maar deze poging resulteert in een aanduiding van iets wat, net als bij de overige denkfiguren, omschrijving als zodanig eerst mogelijk maakt. Zo duidt Derrida het supplement aan als 'vervangende betekenisverlening' (*sig-*

nification substitutive, *G* 228) en als 'metonymische vervanging' (*substitution métonymique*, *G* 261) Opvallend genoeg staat de eerste definitie ("vervangende betekenisverlening") in een uitspraak, waarin alle vijf door mij (naar aanleiding van de opsomming in 'Comment ne pas parler') geselecteerde denkfiguren de revue passeren:

> [E]r is nooit iets anders geweest dan het schrijven; er zijn altijd alleen maar supplementen geweest, vervangende betekenisverleningen die alleen hebben kunnen opkomen in een keten van differentiële verwijzingen, waarbij het «werkelijke» slechts opkomt, erbijkomt door een zin te krijgen vanuit een spoor en een roep om een supplement, enz. En zo tot in het oneindige, want we hebben gelezen, *in de tekst*, dat het absolute hier en nu [*présence*], de natuur [...], enz., zich altijd al heeft onttrokken, nooit heeft bestaan; dat datgene wat de zin en de taal openstelt het schrijven is, [het schrijven] als verdwijning van een natuurlijk hier en nu. (*G* 228)

Slaat de hier gegeven definitie van het supplement als 'vervangende betekenisverlening' ook niet terug op het gedefinieerde zelf? Is het begrip 'supplement' niet eveneens onderworpen aan de supplementariteit? In ieder geval drukt het geen onafhankelijke werkelijkheid of voorgegeven structuur uit. Iets dergelijks als een werkelijkheid of een voorgegeven structuur komt eerst op "vanuit een spoor en een roep om een supplement". Een oorspronkelijke afwezigheid doet zich gelden, een fundamenteel tekort. Supplementen dekken deze afwezigheid, dit tekort af. In een onnavolgbaar proces, waar geen begin en geen einde van kan worden aangegeven, verwijzen tekens die elkaars leegte overlappen naar een universele leegte.

Uiteindelijk hangt de supplementariteit voor Derrida samen met de radicale eindigheid waaraan wij onderworpen zijn, of, in de woorden van Derrida zelf: met "de betrekking tot de dood". (*G* 261) Het is onze eindigheid die ons gevangen houdt in een onstuitbaar verwijzingsproces, waarin tekens elkaars plaats innemen, elkaar dekken, elkaar vervangen; waarin *elke* betekenis resulteert uit een constellatie van tekens; waarin *elke* identiteit aan erosie onderhevig is. Alleen het 'positieve oneindige' (God), zo hebben we gezien, kan het spoor (en dus zijn supplementariteit) opheffen (vgl. *G* 104). Ondertussen zijn wij aangewezen op supplementen. "Het supplement", zegt Derrida, "komt in de plaats van een tekort, van een niet-betekende of een niet-vertegenwoordigde, van een niet-hier en nu. Er is geen aanwezigheid vóór dit [supplement], het wordt dus slechts door zichzelf voorafge-

gaan, dat wil zeggen door een ander supplement. [...] Het supplement is altijd het supplement van een supplement. Men wil teruggaan *van het supplement naar de bron:* men moet erkennen dat er een *supplement aan de bron staat*." (*G* 429) Deze bron is onuitputtelijk.

4.5.1 'Comment ne pas parler'

Ook bij de negatieve theologie is er een onmiskenbare supplementariteit in het spel. Dit laat zich althans afleiden uit 'Comment ne pas parler'. Op verscheidene plaatsen in zijn tekst boort Derrida het semantisch veld van het supplement aan (*supplément*, *suppléer*, *suppléance*, *supplémentaire*). Ik noem ik slechts twee voorbeelden: één met betrekking tot Dionysius de Areopagiet (eerste gedeelte) en één met betrekking tot Meister Eckhart (tweede gedeelte). Ik ga hier voorbij aan de manier waarop het supplement aan de orde komt bij de kwestie van het gebed, door Derrida behandeld in een voetnoot over de Dionysius-interpretatie van Jean-Luc Marion. (Derrida karakteriseert hier iets als *supplement* van het gebed – daar waar dit gebed als pure aanspraak van God mislukt – wat volgens Marion juist de essentie van het spreken over en tot God is: de lofbetuiging, *P* 572vv. n.1.) In deel IV zal ik uitgebreid terugkomen op de interessante problematiek van het gebed in het algemeen, en op Derrida's bespreking van Marions Dionysius-lectuur in het bijzonder. (10.2.1)

I HET TEKORT VAN GOD WOORD (1)

Het eerste voorbeeld van een supplementaire structuur waarop ik hier wil ingaan, vinden we ook in een voetnoot. Deze voetnoot voegt Derrida toe, als 'supplement' bij de hoofdtekst zouden we haast zeggen. Ze heeft betrekking op een passage uit de *Goddelijke namen* van Dionysius de Areopagiet. In deze passage maakt Dionysius gewag van zijn eigen leermeester, Hiërotheüs genaamd. Deze zou een boek hebben geschreven, de *Goddelijke typeringen*. Dionysius vertelt hoe hij dit boek van zijn leerling Timotheüs had teruggekregen, omdat deze het te moeilijk had gevonden. Daarom schrijft Dionysius hem nu zijn eigen *Goddelijke namen*, als toevoeging bij het moeilijke boek van Hiërotheüs. Op zijn beurt, zo vervolgt Dionysius, is het boek van Hiërotheüs een toevoeging bij de heilige Schrift die God ons zelf heeft gedicteerd.

Supplementen te over, aldus Derrida. Het ene supplement vult het

andere aan. Is er eigenlijk wel een oer-tekst? En zo ja, wat is de status ervan? Lezen we wat Derrida schrijft in zijn voetnoot:

> Als Dionysius de onderneming opvat om andere tractaten te schrijven, «en in het bijzonder dat wat men hier leest» (*kai ten parousian theologian*»), dan is dat alleen om supplementen in te voeren die zijn aangepast aan onze krachten (uitwijdingen, expliciteringen, onderscheidingen), daar waar Hiërotheüs op meesterlijke wijze genoegen heeft genomen met een overzicht van de fundamentele definities. Deze supplementen vullen geen gebrek aan [*ne suppléent pas à un manque*], ze herhalen zonder te herhalen wat er eigenlijk reeds gezegd is. [...] De *toevoeging* van supplementen, die gaat van moeilijker naar makkelijker, vervangt [*supplée*] slechts *onze* zwakheid en niet een gebrek aan de kant van wat er te lezen valt. Nog voor zij onze betrekking tot de hoofdtekst van Hiërotheüs bepaalt, de eerste meester, heeft deze supplementariteit al de betrekking gekenmerkt van het schrijven van Hiërotheüs tot dat van God, of eerder, tot het «dictee» van God." (*P* 580 n.1)

Derrida baseert zich op citaten van Dionysius, in het bijzonder waar deze zegt, dat Hiërotheüs' geschrift een soort aan de Godgedicteerde toegevoegde Schrift vormt. Een pagina verder, buiten de voetnoot dus, wordt de Heilige Schrift de "oertekst vóór elke supplementaire «toevoeging»" genoemd. (*P* 581)

Hoe moeten we dit opvatten? Is de Heilige Schrift volgens Derrida een oorspronkelijke volheid, een oorsprong die zelf geen aanvulling behoeft en waarop alle schrijven, alle theologie, uiteindelijk teruggaat? Derrida laat de zaak hier in het impliciete. Hij zegt niet letterlijk dat de bijbel zelf opnieuw te herleiden valt tot eerdere teksten en dus zelf mee is opgenomen in de supplementariteit. Maar ligt een dergelijke conclusie niet toch voor de hand, na alles wat we gelezen hebben over de tekst en het teken, over het gesproken en het geschreven woord, over de stem en het spoor? Is de bijbel voor Derrida niet een tekst die, zich beroepend op een oorspronkelijke stem ("dictee") uit de hemel, haar (con)tekstualiteit niet kan uitwissen? Geldt voor Derrida de "stem" of het "gesproken woord" niet als een logocentrisch ideaal, dat moet zwichten voor de druk van het schrijven, de articulatie, het verschil, het betekenisverlies enz.? Nogmaals, het staat er niet letterlijk. Maar uitspraken als "Alles wijst erop dat het Westers taalbegrip [...] zich vandaag de dag onthulde als het mom of de vermomming van een eerste schrijven [*écriture*]: fundamenteler dan dat wat [...] doorging voor eenvoudig «supplement bij het gesproken woord»" (*G* 16v.), en "Het supplement komt in de plaats van een tekort, van

een niet-betekende of een niet-vertegenwoordigde, van een niet-hier en nu. Er is geen aanwezigheid vóór dit [supplement], het wordt dus slechts door zichzelf voorafgegaan, dat wil zeggen door een ander supplement" (*G* 429), dergelijke uitspraken doen vermoeden dat er voor de heilige Schrift [*Écriture*] geen uitzonderingspositie bestaat.[33]

II HET TEKORT VAN GODS WOORD (2)

Het tweede voorbeeld van supplementariteit heeft betrekking op Meister Eckhart. Derrida gaat in op een citaat uit Eckharts preek *Quasi stella matutina*, in het tweede deel van 'Comment ne pas parler'. Aan het einde van dit citaat doet Eckhart een uitspraak, die eenzelfde onvolkomenheid lijkt te suggereren als die welke daarnet bij Dionysius scheen te spelen: "Wie verder niets dan de schepselen zou kennen", zegt Eckhart, "die hoeft aan geen preek te denken, want elk schepsel is vol van God en is een boek." In deel IV kom ik op Derrida's bespreking van het hele Eckhart-fragment terug, in verband met de vraag naar Gods 'superwezenlijkheid' en het gebed. (10.2.2) Hier gaat het mij om het supplement, en wel het supplement van de preek. Dit supplement dat bestaat in de preek, een menselijke toelichting ten behoeve van ons onbegrip voor het goddelijk Woord zelf, loopt parallel aan het supplement van Dionysius' tekst bij het 'moeilijke boek' van Hiërotheüs, respectievelijk de heilige Schrift zelf. Het is een onontbeerlijke aanvulling, zo stelt Derrida. We hebben de hulp van de uitleg nodig, want zonder deze uitleg zouden we Gods Woord niet verstaan.

> In haar pedagogische nood[zakelijkheid] [*nécessité*] en haar initiërende deugd [*vertu*] vervangt [*supplée*] de preek niet zozeer het Woord, dat daaraan geen behoefte heeft, maar vervangt zij het onvermogen om te lezen in het authentieke «boek» dat wij, als schepselen, zijn, en de bijwoordelijkheid die wij juist daardoor zouden moeten zijn. Dit supplement van bijwoordelijkheid, de preek, moet plaatsvinden en zich oriënteren (zoals men zich oriënteert aan de hand van de morgenster) door het gebed of de aanroeping van de drieënige God. (*P* 578)

[33] In 'Violence et métaphysique' legitimeert Derrida het gesprek dat hij met aan Levinas aangaat, onder meer met de uitspraak, dat Levinas zich nooit *uiteindelijk* op heilige teksten beroept. (*ÉD* 123) En in 'Donner la mort' analyseert Derrida de situatie van Jan Patočka als één die, tezamen met die van onder meer Levinas en Marion, openbaring, theses of theologemen terugbrengt tot hun algemene, voororthodoxe kern. (*ÉthD* 52v.)

Weer neemt Derrida de gevoerde *pretentie* van een absolute volheid uiterst serieus. Over Dionysius' uitwijdingen bij het boek van Hiërotheüs heette het zojuist, dat "[d]eze supplementen geen gebrek aanvullen"; integendeel, zijn eigen tekst "vervangt [*supplée*] slechts *onze* zwakheid en niet een gebrek aan de kant van wat er te lezen valt". En hier heet het, dat de volheid van het Woord (volgens Eckhart) aan vervanging door de preek "geen behoefte" heeft (om Woord te kunnen zijn); de preek vervangt alleen "ons onvermogen om te lezen" in het boek van de schepping.

Toch blijft het de vraag, evenals daarnet bij Dionysius, of volgens Derrida niet ook Eckhart van een *oorspronkelijke* nood een deugd maakt (Derrida zinspeelt op het gezegde '*faire de nécessité vertu*'). Staat het Woord op zichzelf? Kan het de uitleg van preek of traditie ontberen? Of is het "supplement van bijwoordelijkheid, de preek", een noodzakelijk supplement en dekt het een oorspronkelijke onvolkomenheid af? Komt het goddelijk Woord direct tot ons, zonder bemiddeling? Zouden we het überhaupt kunnen verstaan zonder context? Waar bevindt zich de grens tussen Gods Woord en de aanvullende preek? Deze en dergelijke vragen roept Derrida in zijn commentaar op. Ze laten zich beantwoorden in het licht van wat Derrida, sedert *De la grammatologie*, als een oorspronkelijke supplementariteit aan de orde heeft gesteld.[34]

[34] Men zou hier de hele problematiek van de rol van de traditie binnen niet alleen het katholicisme, maar ook het protestantisme, erbij kunnen betrekken en de vraag kunnen stellen, hoe deze zich verhoudt tot het Woord van God zelf. In zijn *Kirchliche Dogmatik* maakt K. Barth een onderscheid tussen het geopenbaarde, het geschreven en het verkondigde woord van God. Maar dit onderscheid, zegt hij, vormt uiteindelijk een onscheidbare eenheid. *Kirchliche Dogmatik* I/1, Zürich, Theologischer Verlag, 1986 (1932) p.124

Hoofdstuk 5

Een «joodse» benadering?

[Ch. Descamps] *Bepaalde Amerikaanse commentatoren hebben gesproken over een invloed van de Talmoed.*

[Derrida] Ja, en men kan er plezier aan beleven zich af te vragen hoe iemand beïnvloed kan zijn door wat hij niet kent. Ik sluit het niet uit. Als ik het zo betreur de Talmoed niet te kennen, bijvoorbeeld, dan is dat misschien omdat hij mij kent, dat hij zichzelf in mij kent. Een soort onbewuste, nietwaar, en men kan zich paradoxale trajecten voorstellen. Ik ken helaas geen Hebreeuws. Het milieu van mijn Algerijnse afkomst was te gekoloniseerd, te ontworteld. Ik heb er, deels door mijn eigen fout – ongetwijfeld –, geen echte joodse cultuur meegekregen. Maar daar ik pas voor het eerst in Frankrijk ben gekomen op negentienjarige leeftijd, kan er wel degelijk iets van zijn overgebleven in mijn betrekking tot de Europese en Parijse cultuur. 'Le presque rien de l'imprésentable', in: *PS* 85 (1982)

Inleiding

Tot nog toe hebben we gekeken naar enkele, min of meer representatieve invalshoeken voor Derrida's benadering van de negatieve theologie: het schrijven, de tekst, het spoor, de différance en het supplement. We zijn nagegaan, hoe deze denkfiguren het erfgoed van de apofatische traditie niet buiten schot lieten, maar het verregaand doortrokken. De negatieve theologie, zo hebben we gezien, geeft op eigen wijze gehoor aan de oproep van het spoor. Ze neemt de verwijzingssamenhang tot haar uitgangspunt en vat alle aardse dingen op als tekens die verwijzen naar een alteriteit voorbij alles. Daarbij schroomde ze niet, benadrukte Derrida, om deze alteriteit-voorbij-alles in te kaderen binnen de specificiteit van het christendom. Het apofatisme van pseudo-Dionysius, Meister Eckhart en Angelus Silesius blijft, ondanks zijn radicalisme, een band onderhouden met de christelijke traditie waar het op stoelt.

In dit hoofdstuk wil ik aandacht besteden aan een vraag die in het voorgaande nog nauwelijks aan de orde is geweest: in hoeverre laat Derrida's benadering van de negatieve theologie zich begrijpen van-

uit een onherleidbare 'joodse' dimensie? Vertolken de door hem geïntroduceerde grensbegrippen een denkwijze, die uiteindelijk niet overeenstemt met de Griekse traditie van filosoferen, maar getuigt van een profetisme dat daaraan vreemd zou zijn? Is het hun Hebreeuwse inslag die de deconstructie van de negatieve theologie kan verklaren?

Voor dergelijke vragen – die, zo gesteld, toelichting, precisering en uiteindelijk correctie behoeven – biedt Derrida zelf in 'Comment ne pas parler' aanknopingspunten. Op het moment namelijk dat hij de overstap maakt van het eerste naar het tweede deel van zijn tekst en zijn drie paradigma's aankondigt, noemt hij en passant een denktraditie waarvan hij zegt, dat hij er *niet* op zal ingaan, maar dat ze hem wel zeer nastaat. "[H]oe staat het met de negatieve theologie en met haar fantomen", zo werpt hij op, "in een denktraditie die noch Grieks, noch christelijk zou zijn? Anders gezegd: hoe staat het met joodse en Arabische denkwijzen in dit opzicht? Om maar wat te noemen. En in alles wat ik zal zeggen, zal een bepaalde leegte [*vide*], de plek van een innerlijke woestijn [*le lieu d'un désert intérieur*] deze vraag misschien laten weerklinken." (*P* 562v.) In het tweede deel zelf, ter inleiding op zijn derde paradigma Heidegger, voegt hij daaraan toe: "Ik had dus besloten om *niet te spreken* over de negativiteit of de apofatische bewegingen in de joodse of Arabische tradities. Om maar wat te noemen. Deze onmetelijke plaats [*place*] leeg te laten, en vooral wat er daar die naam van God [*Dieu*] kan binden aan de naam van de Plek [*Lieu*], zó in de voorhof te blijven, was dat niet een zo consequent mogelijke apofase? Dat waarover men niet kan spreken, moeten we dat niet beter verzwijgen?" (*P* 584) En nog weer enkele pagina's verder zegt hij, na Heideggers vermijding van het Zijn te hebben genoemd: "Dít, *om niets te zeggen*, nogmaals, van de mystici of de theologieën van joodse, Arabische of andere traditie." (*P* 588) Wat wordt er met deze uitspraken bedoeld? Wil Derrida de plek vrijhouden voor een 'eigen' apofase van joods-Arabische origine? Waarom is 'Comment ne pas parler', zoals er in een noot bij de eerste van bovengenoemde drie uitspraken wordt gezegd, "de meest «autobiografische» lezing" (met nadruk op de aanhalingstekens), die getuigt van een onvermogen te spreken "over wat mijn geboorte, zoals men zegt, mij als het meest nabij had moeten geven [*aurait dû me donner de*

plus proche]: de Jood, de Arabier." (*P* 562 n.1)[1] (Herinneren we ons, hoe Derrida aan het begin van 'Comment ne pas parler', bij zijn opsomming van enkele met ontkenningen omgeven denkfiguren, zegt: "Ik heb daarnet met opzet voorbeelden genomen die mij na staan [*qui me sont proches*] en die mij, zou men kunnen menen, vertrouwd zijn." *P* 536; hoe zou zich de eerste, joods-Arabische 'nabijheid' – al was het ook een nabijheid op afstand – tot deze laatste – die van de denkfiguren – verhouden?)

In dit hoofdstuk wil ik de eventuele joodse dimensie in Derrida's benadering van de negatieve theologie op beperkte wijze aan de orde stellen. Ik zal proberen na te gaan, in eerste instantie, wat Derrida zelf verstaat onder het predicaat 'joods' of 'joodsheid', en in tweede instantie, in hoeverre hij de tot nog toe onderscheiden denkfiguren zelf verbindt aan wat er bij hem als 'joods' te boek wordt gesteld. De vraag naar het jodendom-in-het-algemeen respectievelijk naar Derrida's verhouding tot zo'n algemeenheid, is moeilijk te beantwoorden. Daarom houd ik mij aan de interpretatie van het jodendom die Derrida zelf voorstelt, in verscheidene van zijn teksten.

Waarom zouden we überhaupt een bepaalde 'joodse' weerklank (hoe ook geherinterpreteerd) proberen te beluisteren in Derrida's wijsgerige onderneming, in het bijzonder in zijn opvatting van de negatieve theologie? Waarom zou de afkomst uit een geseculariseerd-joods-koloniaal-Frans milieu in Algerije veelzeggend zijn? Er is hier sprake van een hypothese mijnerzijds: de hypothese dat het denken van Derrida wordt gevoerd of gestuurd door een bepaalde, bijzondere verbondenheid met een 'jood-zijn'. Deze hypothese zal in het vervolg worden geverifieerd. Ze berust niet alleen op de zojuist aangehaalde, 'autobiografische' uitspraken in 'Comment ne pas parler', maar ook op meer uitdrukkelijke passages door Derrida's hele werk heen.

Toch zouden we ook, om Derrida's bijzondere verbondenheid met het 'jood-zijn' te illustreren, kunnen verwijzen naar uitspraken van andere (joodse) auteurs over jodendom, jood-zijn en de onuitwisbaarheid daarvan. We zouden ons dan alleen in een ondoordringbaar

[1] In het vervolg zal ik niet ingaan op Derrida's verwantschap met het Arabische. Door zijn hele werk heen laat Derrida deze plaats veel leger dan de joodse, en de verwijzingen naar de Arabische cultuur lijken minder beladen en niet zo geneigd tot veralgemenisering dan die naar de joodse traditie.

woud begeven, waar de kakofonie van stemmen ons al spoedig elk houvast zou doen verliezen. Eén zo'n stem is echter te opmerkelijk om hier niet te vermelden, vooral omdat zij naadloos lijkt aan te sluiten bij het begin van 'Comment ne pas parler', waar Derrida de verwijten opsomt die hem en de deconstructie in de loop der tijd ten deel zouden zijn gevallen. Tevens klinkt de nagalm van bedoelde stem door in vele van de fragmenten die ik in dit hoofdstuk uit het werk van Derrida zal aanhalen. Onder meer en bij uitstek in een, door Derrida te berde gebrachte, 'autobiografische' herinnering met betrekking tot de joodse gemeenschap in Algerije; deze herinnering zal ik te zijner tijd citeren, aangezien Derrida er een herinterpretatie voorstelt van het begrip 'joods'.

Maar beperken we ons voor het geluid van die andere stem over het jodendom vooralsnog tot het begin van 'Comment ne pas parler'. Daar noemt Derrida een drietal verwijten aan zijn adres. In 3.1.1 heb ik zijn samenvatting van deze verwijten weergegeven: 1) Derrida zou een atheïstische nihilist, zo geen obscurantist zijn, die in wezen niets te zeggen heeft; 2) Derrida's ontkennende spreken zou te gemakkelijk zijn, feitelijk inhoudsloos en enkel bedoeld om te ervaren wat er in het spreken precies gebeurt, of beter, bedoeld om maar te kunnen schrijven; 3) als het ontkennende spreken al niet zuiver obscurantistisch of mechanisch, en dus inhoudsloos, is, dan zou het een soort godsbewijs (uit de effecten) opleveren: 'God' zou de naam zijn voor elk op de spits gedreven apofatisch spreken. Zodra er in ontkenningen wordt gesproken, komt Hij aan de horizon, als (naam voor) de *oorsprong* van elke negativiteit. (*P* 537v.)

Hoe opmerkelijk is het nu, dat deze en dergelijke verwijten met zoveel woorden óók naar voren komen in een andere context, geheel buiten het werk van Derrida om. In deze context is er wèl sprake van joden, om precies te zijn, van moderne of geseculariseerde joden. In een brief van een zekere Jakob Wassermann aan Martin Buber, spreekt Wassermann zijn verontrusting uit over de afvalligheid van vele joden, een afvalligheid die hun joodsheid echter niet volledig uitwist.

> We kennen ze wel, beste vriend, we kennen ze en we lijden aan hen, aan deze duizenden zogenaamde moderne joden, die alle fundamenten beknagen, omdat ze zelf zonder fundament zijn.... want als mensen zonder God [*als Entgötterte*] zijn ze onveranderlijk en beproeven ze middels een salto mortale of een extase de aanvulling tot in het uiterste [*versuchen* [...] *die Ergänzung im Extrem*]. De in de gretigheid en in gedoe [*in der Gier und*

> *im Krampf*] verspilde zielekracht maakt hun gemoed dadelijk arm en verlaten [*öde*] en dringt ze op het veld van steriele speculatie, dat wil zeggen, ze bedrijven kritiek omwille van de kritiek, terwille van de formule en het oordeel. Maar ze lijden ook zelf, en hun lijden is dodelijk, dat weten zij net zo goed als wij, die hun maar in het aangezicht hoeven te kijken om de dood daarin te zien.[2]

Ik ontleen dit citaat aan de theoloog K.H. Miskotte, die er iets fundamenteels aan toevoegt. Om de consequentie te onderstrepen, dat deze moderne joden in de logica van Wassermann joden blijven, zegt hij: "Zulke geesten als Wassermann ontkennen steeds stelliger, dat hetgeen gemeenlijk met «joodsch» bedoeld wordt in wegwerpenden zin, iets te maken heeft met de oorspronkelijke eigenschappen van het ras en de eigen structuur der joodsche religie. Zij ontkomen dan niet aan de consequentie den tijd der verbastering zeer ruim te moeten nemen." (*ib.*) Met andere woorden: het loslaten van een raciale definitie van het jodendom (die uiteraard ook Miskotte zelf voorstaat) leidt volgens Miskotte tot "verbastering" (uitbreiding, veralgemenisering) van deze definitie! Deze verbastering maakt elke poging tot definiering van het jodendom of de jood niet alleen spannend, maar ook bijna onmogelijk. Is het jood-zijn geen onoplosbaar raadsel? Want wat als zelfs de 'ontgode' jood joods blijft of, in de formulering van Miskotte en H.-J. Schoeps, een 'negatieve actualisering van het jodendom' geeft![3]

2 Brief aan Martin Buber, *Lebensdienst*, p. 176; gecit. n. K.H. Miskotte, *Het wezen der joodsche religie. Bijdrage tot de kennis van het joodsche geestesleven in dezen tijd*, p.31.

3 Miskotte haalt deze uitdrukking aan in verband met Kafka en de doorwerking bij hem van een joods openbaringsbegrip. Vgl.: "Maar de vraag komt op – zoodra wij deze «Aktualisierung» structureel meenen te herkennen – of zulk een periode in de talmudische tijden niet reeds is voorgekomen, of deze «negatieve Aktualisierung» niet reeds in de positieve is áángelegd." (*A.w.* 416, zie ook p.467) En de wijze waarop Miskotte verder gaat, geeft te denken over de vraag die Miskotte zelf niet voor Kafka, noch ik voor Derrida, kan of wil beantwoorden, maar die wel levensgroot achterblijft: getuigt niet ook een negatieve actualisering uiteindelijk van een positieve actualisering? Vgl. zijn opsomming van talmudische kenmerken die weerspiegeld lijken bij Kafka: "Dezelfde ontzettende transcendentie, dezelfde schuwheid voor den Godsnaam (ook voor Adonaj!), [...] dezelfde juridische akribie, waarin heel de hartstocht van het religieus verlangen schijnt binnengevaren te zijn. [...] Inderdaad stelt Kafka's erfschuldleer een onoverkomelijke scheiding tusschen alle vormen van joodsch geloofsleven en deze *zijn* vorm, die iets anders is. Drijft het tot negativisme, nihilisme? [...] Is het de voorbode

(wordt vervolgd...)

Wat kenmerkt de "moderne joden" volgens Wassermann? Ze bezitten zelf geen fundament en vormen daardoor een belaging voor elke fundering. Als mensen die afstand hebben gedaan van het geloof in de God van de traditie verhouden ze zich tot een leegte die ze 'supplementair' aan- of opvullen (*Ergänzung* betekent ook 'supplement'). Ze verspillen hun moeite met niets, met ijdel gepraat *om* het gepraat, "terwille van de formule en het oordeel". In de woorden waarmee Derrida het verwijt weergeeft: "[Het ontkennende spreken k]omt neer op een spreken om niets te zeggen. U [Derrida] spreekt alleen maar óm te spreken [*Vous parlez seulement pour parler*], om de ervaring van het daadwerkelijke spreken door te maken. Of, ernstiger, u spreekt zo om maar te schrijven [*vous parlez ainsi en vue d'écrire*], want wat u vervolgens schrijft verdient het niet om gezegd te worden." (*P* 537) Dit ijdele gepraat komt voort uit de leegte, die de God van wie men afstand heeft genomen, achterliet. De moderne jood is *entgöttert*, 'ontgood'. Zoals we zagen luidde Derrida's eerstgenoemde verwijt: "U geeft er de voorkeur aan te ontkennen, u beweert niets, u bent fundamenteel een nihilist en zelfs een obscurantist, op deze manier zal de kennis niet verder komen, zelfs niet de theologische wetenschap. Om maar niet te spreken van het atheïsme [*Sans parler de l'athéisme*]". (*ib.*)

Dit voorbeeld geeft te denken. Is de mogelijkheid van een bepaalde, externe *noodzaak*, die het werk van Derrida blijft verbinden met een ondefinieerbare 'joodse' preoccupatie, geheel uitgesloten? Deze externe noodzaak zou weliswaar nooit bewezen, ze zou alleen maar aannemelijk gemaakt kunnen worden. Er is immers geen uitwendige positie denkbaar, op grond waarvan enig auteur zonder meer binnen de zeer heterogene traditie van het jodendom gevoegd kan worden.

[3] (. . . v e r v o l g) van iets geheel nieuws, waarvoor nog geen naam is? Het hoort niet tot het bestek van dit geschrift, te beproeven op deze en dergelijke vragen een antwoord te geven." (*A.w.* 416v.)

5.1 Joods is niets

Voor we de manier zullen bestuderen, waarop Derrida zelf de denkfiguren met een omgeduide joodsheid verbindt, moeten we eerst enige woorden wijden aan wat Derrida meer in het algemeen onder deze joodsheid verstaat. Eén van de eerste dingen die opvallen, is, dat hij zelf de identificeerbaarheid van het joodse altijd heeft geproblematiseerd. Is er wel zoiets als een joodse identiteit? heeft hij zich meermalen afgevraagd. En: kan mijn werk om die reden wel zo maar vereenzelvigd worden met een afzonderlijke joodse stem binnen een Griekse reizang, binnen het koor van de Westerse filosofie?

Derrida's omduiding van de joodsheid zullen we proberen te volgen in een drietal etappes. De eerste etappe is die van enkele interview-uitspraken, waarin Derrida weigert om zijn werk hetzij als Grieks hetzij als joods te classificeren. De tweede etappe is die van een desidentificatie, in zijn werk zelf, van de jood of het joodse. De derde etappe is die van de terugkeer en de herinterpretatie van de joodsheid bij Derrida.

5.1.1 Eerste etappe: "noch Grieks noch joods"

Bij meerdere gelegenheden is Derrida gevraagd naar zijn joodse herkomst, naar zijn persoonlijke betrokkenheid bij het jodendom en naar het joodse karakter van zijn werk. Ik wil hier ingaan op een tweetal interviews, waarvan het eerste dateert van enige tijd voor (1981) en het tweede van vlak voor het moment, dat 'Comment ne pas parler' als lezing in Jeruzalem (!) werd gehouden (1986).

Het eerste interview had plaats in het Frans, maar het is tot nog toe alleen in het Engels verschenen. Het is getiteld 'Jacques Derrida. Deconstruction and the other' en werd afgenomen door R. Kearney (in: *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage*, Manchester 1984). Gevraagd naar de relatie tussen jodendom en Griekendom (zijn ze gescheiden of vermengd?), antwoordt Derrida:

> Ook al beschouw ik het wezenlijk om vanuit deze verbindende synthese van Griek en jood te denken, toch beschouw ik mijn eigen denken, para-

> doxaal genoeg, als *noch Grieks noch joods*. Ik heb vaak het gevoel, dat de vragen die ik probeer te formuleren aan de randen van de Griekse filosofische traditie, *als hun «ander» het model van de jood hebben*, dat wil zeggen, de jood-als-ander. En toch is de paradox, dat ik *nooit werkelijk* een beroep op de joodse traditie heb gedaan op enigerlei «verwortelde» of directe manier. Ook al ben ik geboren als een jood, toch werk of denk ik niet in een levende joodse traditie. *Als er dus een joodse dimensie in mijn denken is die af en toe* [from time to time] *in of door mij gesproken heeft*, dan heeft dit nooit de vorm aangenomen van een uitdrukkelijke trouw of verschuldigdheid aan die cultuur. Kort gezegd, de uiteindelijke plek (*lieu*) van mijn ondervragende spreken zou noch Helleens noch Hebreeuws zijn, als dat al mogelijk is. Het zou een *niet-plek* zijn, voorbij zowel de joodse invloed van mijn jeugd als de Griekse filosofische erfenis die ik gedurende mijn academische opvoeding op de Franse universiteiten heb ontvangen. (*a.w.* 107; ik cursiveer, RS)

We zullen straks zien, hoe dit antwoord een constante weerspiegelt in Derrida's benadering van de vraag naar de joodse identiteit. Is de "niet-plek", waarover Derrida spreekt en vanwaaruit hij probeert de denken, niet precies de plek van de 'jood'? Is het niet de 'jood' die zich voor Derrida ontledigt tot pleklоosheid?

Twee zaken wil ik in dit citaat onderstrepen: de "paradox", en een impliciete tegenstelling tussen 'joods' en joods. Wat het eerste betreft: Derrida spreekt over een "paradox" als hij benadrukt dat hij, ondanks de afwezigheid van een doorleefde godsdienstige band met het jodendom, toch kennelijk in zijn werk een bepaalde "joodse dimensie" uitdraagt. Deze dimensie is niet bedoeld of bewust aanwezig, maar ze "[spreekt] af en toe in of door [hem] heen". Ze staat voor het "model" van "de jood-als-ander", dat Derrida het gevoel heeft te hanteren.

De tweede te onderstrepen zaak is die van een impliciete tegenstelling tussen joods in de zin van: aanhankelijk aan een joods-religieus-culturele traditie, en 'joods' in de zin van: bezetter van een niet-plek, identiteitsloos, anders. Derrida lijkt een onderscheid te maken tussen, enerzijds, "de levende joodse traditie" of "de joodse invloed van mijn jeugd", en anderzijds de "joodse dimensie" die uit zijn werk oplicht, het "model" van "de jood-als-ander". De eerste wordt als betrekkelijk irrelevant voor zijn werk terzijde geschoven, de laatste wordt als een ondoorgrondelijke voldongenheid aanvaard. Verderop in hetzelfde interview spreekt Derrida, wanneer hem wordt gevraagd of hij zijn deconstructie van de filosofie als profetisch beschouwt, over zekere "profetische resonanties" in zijn werk. "Het is

mogelijk", zegt hij, "om de deconstructie te zien als voortgebracht in een ruimte waar de profeten niet ver weg zijn." (*a.w.* 119) Maar, zo haast hij zich toe te voegen, ditzelfde geldt ook voor het werk van enkele andere hedendaagse denkers. We zouden ons kunnen afvragen, of dit profetische aspect (dat, zoals Derrida benadrukt, los gezien moet worden van elke concrete, welomschreven toekomstverwachting) niet in feite iets te maken heeft met het "model van de jood" dat Derrida lijkt te volgen, de "jood-als-ander".

Het tweede interview werd gehouden enige tijd vóór Derrida naar Jeruzalem trok om er de voordracht 'Comment ne pas parler' uit te spreken. De titel ervan luidt 'Il n'y a pas *le* narcissisme. (Autobiophotographies)' (ondervraging door D. Cahen; nadien opgenomen in *Points de suspension*). Ook hier worden er vragen gesteld over een "judaïstische intrusie". Is er in het werk van Derrida zoiets te onderscheiden als een "inschrijving van het jodendom [*judaisme*] in het Grieks-Duitse [conglomeraat]?" Derrida's antwoord:

> Misschien. Ik aarzel op grond van alle redenen die ik tot dusverre heb opgeroepen [d.i. de geringe doorleefdheid en het ritualisme in Derrida's joodse opvoeding], ik aarzel om haar judaïstisch te noemen. Zeker is er – en hier beschrijf ik op naïeve wijze een naïeve ervaring – een gevoel van uitwendigheid [*extériorité*] ten aanzien van de Franse, Duitse, Griekse Europese cultuur. Maar wanneer ik mij daarmee opsluit, zoals u weet dat ik dat doe aangezien ik onderwijs geef en ik de hele tijd over zaken schrijf die Duits, Grieks, Frans zijn, zelfs dan is het zo, dat ik het gevoel heb dit te doen vanuit een andere plek [*depuis un autre lieu*], die ik niet ken. Een uitwendigheid vanuit een plek die ik niet bewoon [*que je n'habite pas*], op een bepaalde wijze; of die ik niet identificeer. Daarom aarzel ik haar judaïstisch te noemen. Er is een uitwendigheid! [...] [M]isschien is er voorbij [de] uitwendigheid die al diegenen gemeen hebben die filosoferen of schrijven, vragen stellen... voorbij die uitwendigheid is er misschien iets anders, het gevoel van een *andere* uitwendigheid. Eigenlijk, wanneer ik mij zou willen overhaasten tot een meer samenhangend, meer formuleerbaar, misschien ook eleganter antwoord, ik weet niet, [een antwoord] dat misschien niet waar zou zijn voor zover het elegant zou zijn: die plek, die ik vooralsnog niet kan identificeren en die ik weiger een plek van jodendom te noemen [*que je refuse d'appeler un lieu de judaisme*], dat is misschien wat ik zoek, eenvoudigweg; als ik hier optimistisch genoeg zou zijn, dan zou ik zeggen, dat ik de reis van mijn korte bestaan zie als een reis op weg naar een bepaling en een benoeming van de plek vanwaaruit [*le lieu depuis lequel*] ik de ervaring van

de uitwendigheid zou hebben opgedaan. (*PS* 219v.)

Derrida lijkt hier nog aarzelender geworden om de plek vanwaaruit hij meent te schrijven maar die hij toch niet bewoont, een 'joodse' te noemen. Hij wil deze plek überhaupt niet identificeren. *Omdat* hij deze plek niet wil identificeren, aarzelt hij om haar judaïstisch te noemen. Deze plek, die we misschien als een 'inspiratiebron' mogen beschouwen, of als een verborgen drijfveer, is onnoembaar. Ze brengt Derrida op het spoor van wat hij hier aanduidt als een "uitwendigheid". Deze uitwendigheid, zegt hij, gaat de uitwendigheid of de afstand die élke auteur ten opzichte van zijn of haar onderwerp inneemt, te boven.[4]

De laatste regels van het citaat zijn nog scherper geformuleerd: ik "weiger", aldus Derrida, de ondefinieerbare plek vanwaaruit ik denk en schrijf, een "plek van jodendom" te noemen. Deze plek mag niet verengd worden tot de plek (of desnoods de plekloosheid) die het specifieke joodse-volk-met-zijn-godsdienst inneemt. Ze mag niet worden beschouwd als de plek(loosheid) van een joods-gelovige, die altijd op weg is naar het beloofde land zonder ooit thuis te komen. De plek, zegt Derrida, is algemener dan de strikt joods-religieuze opvatting ervan. Maar, zo we kunnen vragen, zou dan het omgekeerde niet het geval kunnen zijn? Zou de plekloosheid van het volk Israël niet een *voorbeeld* kunnen vormen van de algemene, niet strikt joods-religieuze, plekloosheid die Derrida hier noemt? Derrida zegt het hier niet, maar kunnen we het niet opmaken uit wat nu volgt, in onze tweede en derde etappe op weg naar de 'joodse' achtergrond van de denkfiguren?[5]

[4] Misschien is het van belang, hier het voorzetsel *depuis* te benadrukken. Derrida denkt 'vanuit' of 'op grond van' een plek elders, een plek die hij echter niet "bewoont" (*que je n'habite pas*). Deze plek-elders voorkomt elke vestiging in genoeglijke zelfverzekerdheid, maar drijft tot een nooit rustend activisme, tot het aangaan van de oneindige opgave, tot het antwoorden op een appel van gene zijde. In het volgende deel (hoofdstuk 7) zal dit nog duidelijker naar voren komen, wanneer we stil zullen staan bij Derrida's 'herneming' van de mystieke theologie.

[5] Vgl. wat Derrida schrijft in zijn be(sn)(l)ijdenissen (*Circonfessions*), in een lange, rusteloze zin, die verwijst naar de plek en het wonen, naar Elia's genezing van de gestorven zoon van een weduwe (*I Koningen* 17), naar Augustinus' (en Derrida's eigen) relatie tot zijn moeder, maar ook naar Rosenzweigs uitspraak naar aanleiding van de door hem overwogen bekering tot het christendom: "[...] je ne suis

(wordt vervolgd...)

5.1.2 Tweede etappe: desidentificatie

Wie is jood? Wat is joods? Deze vragen spelen door het hele werk van Derrida. *Is* de jood iets? Beantwoordt hij aan een bepaalde, eeuwige essentie? Of is zijn essentie er juist in gelegen, er geen te bezitten? Bestaat de joodse identiteit in het afstand-doen van identiteit? En meer nog, is het ontbreken van een vaste identiteit niet wezenlijk voor alles en iedereen?

Deze vragen weerspiegelen een gedachtengang, waardoor Derrida zich al vanaf zijn eerste publicaties laat leiden. In zijn teksten over die joodse auteurs die zich op de één of andere wijze bekommeren om hun jood-zijn (Edmond Jabès, Emmanuel Levinas, Paul Celan) stelt hij steeds de vraag: is er wel zo'n apart jood-zijn? Kan dit jood-zijn wel omschreven worden?

I DE 'JOOD' ALS BREUK

Zien we wat Derrida al in 1964, in een tekst over de Egyptisch-joodse schrijver-balling E. Jabès ('Edmond Jabès et la question du livre', in *ÉD*), opmerkt. Hij doet daar een belangwekkende uitspraak. Deze uitspraak valt in onmiddellijke reactie op een soort zelfgesprek dat Jabès ensceneert. In dit zelfgesprek voert Jabès anderen, synagogale joden op, die hem, Edmond Jabès, zijn joodsheid betwisten. Maar zoals Derrida toelicht, zijn het geen reëel bestaande anderen die Jabès' beleving van het jodendom ondervragen. Jabès is het zelf. Hij

5 (...vervolg)
peut-être pas ce qui reste du judaisme, et je n'aurais aucun mal à l'accorder, si du moins on voulait bien en faire la preuve, et il faudra se lever tôt, à l'aube de ce jour sans soir, car enfin mais enfin que suis-je d'autre en vérité, qui suis-je si je ne suis pas ce que j'habite et où j'ai lieu, *Ich bleibe also Jude*, c'est-à-dire aujourd'hui en ce qui reste du judaisme à ce monde, l'Europe et l'autre, et en ce reste je suis seulement quelqu'un à qui il reste si peu qu'au fond, déjà mort comme fils auprès de la veuve, j'attends d'Élie la résurrection, et d'avoir réglé la question interminablement préliminaire de savoir comment ils, les Juifs et les autres, peuvent interpréter la circonfession, à savoir que j'habite ici ce qui reste de judaïsme, nous sommes si peu nombreux et si divisés, voyez-vous, j'attends encore avant de faire un pas de plus et d'ajouter un mot, ce nom dont j'espère la résurrection". 'Circonfession' in: *Jacques Derrida* – voortaan *JD* –, p.279v.) Ben ik niet, zo suggereert Derrida hier dus, een dode zoon van het jodendom, een zoon voor wie het jodendom gestorven is maar die nog altijd de opstanding verwacht: niet alleen de opstanding van het jodendom zelf, maar ook van mij als dode joodse zoon, van mijn oorspronkelijke joodse naam 'Elia'?

ondervraagt zichzelf. In de woorden van Derrida: "[H]ij draagt de dialoog en de betwisting in zichzelf." En hij voegt daaraan toe: "In dit niet-samenvallen met zichzelf is hij meer joods en minder joods dan de Jood." Volgt de opmerking waar het mij hier om gaat. Direct aansluitend, zegt Derrida over de joodse identiteit het volgende:

> Maar de identiteit van de jood met zichzelf bestaat misschien niet. Jood zou misschien de andere naam zijn voor deze onmogelijkheid zichzelf te zijn. De jood is gebroken [*brisé*] en hij is het allereerst tussen die twee dimensies van de letter: de allegorie en de letterlijkheid. Zijn geschiedenis zou slechts een empirische geschiedenis onder andere [geschiedenissen] zijn als hij zich vestigde [*s'établissait*], als hij zich verstatelijkte [*s'étatisait*] in het verschil en in de letterlijkheid. Hij zou in het geheel geen geschiedenis hebben als hij zich uitputte in de algebra van een abstracte universaliteit. (*ÉD* 112)

Met andere woorden: wezenlijk voor de jood is misschien juist wel de wezenloosheid en de gebrokenheid, de *brisure*. De jood 'belichaamt' de *brisure*, als dit al mogelijk was. Hij zweeft tussen hemel en aarde, tussen de "allegorie" en de "letterlijkheid". Hij is niet wat hij is, maar hij is ook niet dat waar hij naar verwijst, wie hij bedoelt te zijn of wie hij kan zijn. Hij staat ertussenin. Dit 'tussenin' zou, mèt de jood, oplossen indien de jood het aangreep om te laten dichtslibben tot vaste woonplaats of zelfs tot staat. Joods is: 'onlocaliseerbaar zijn', 'onberekenbaar zijn'.[6] Deze onlocaliseerbaarheid vormt de drempel tot de alteriteit waartoe de jood zich verhoudt. Ze is misschien wel het gevolg van deze alteriteit, van een 'ander' die zich bevindt op een onoverbrugbare afstand en die elke definitieve situering ophoudt. (*ÉD* 113)

Gaan we een stap verder en stellen we nog een vraag. Wat bete-

[6] In een voetnoot bij 'La double séance' verwijst Derrida naar een curiositeit in de Hebreeuwse taal – onder meer opgemerkt door Spinoza –, een curiositeit die zich niet noodzakelijk tot het Hebreeuws hoeft te beperken, maar die exemplarisch is voor de taal in het algemeen: de mogelijkheid om het voorzetsel 'tussen' in het meervoud te zetten (*D* 251 n.29) M. Buber gaat (ogenschijnlijk) verder en noemt de werkelijkheid een "tussen": "Die Wirklichkeit in der wir leben, ist die Wirklichkeit der Beziehung.... Die Wirklichkeit ist ein Dazwischen und der Name ist ein Dazwischen." *Ich und Du*, gecit. n. Miskotte, *a.w.* 232 Wat Derrida betreft is het interessant, wat hij niet alleen zegt over zijn eigen positie in de marge (van de filosofie), maar ook over bijvoorbeeld Levinas: "[...] Levinas, inconfortablement installé – et déjà par l'histoire de sa pensée – *dans la différence* entre Husserl et Heidegger [...]". (*ÉD* 145 (ik cursiveer, RS)

kent deze voorzichtige ("de identiteit van de jood met zichzelf bestaat misschien [*peut-être*] niet") interpretatie voor een denken dat een joodse (id)entiteit wil plaatsen tegenover een Griekse? Wat betekent ze voor een poging om de 'Griekse' filosofie te contrasteren met een 'joodse' profetie? Kunnen Grieks en joods tegenover elkaar geplaatst worden als, in termen van het citaat, een denken van een "abstracte universaliteit" enerzijds, en een denken van het "verschil" of de "letterlijkheid" anderzijds?

II Een 'joodse' droom in een 'Griekse' taal

Levinas lijkt dit in sommige opzichten te hebben geprobeerd. En Derrida verzet zich ertegen (zonder daarmee overigens afstand te willen nemen van de *inhoud* van wat Levinas 'joods' noemt!), in een tekst die ongeveer gelijktijdig met 'Edmond Jabès et la question du livre' is geschreven: 'Violence et métaphysique – Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas'. De volgende opmerking formuleert de problematiek die de ponering van een antithese joods-Grieks op haar weg vindt. Onmiddelijke context is het door Levinas geopperde – 'joodse' – "empirisme" (de ervaring van het oneindig andere), dat altijd op gespannen voet zou staan met de – 'Griekse' – filosofie in haar totaliteit. Derrida stelt hier iets aan de orde, wat door Levinas zou zijn veronachtzaamd. Dat wat Levinas 'joods' noemt, aldus Derrida, mag dan wel contrasteren met de 'Griekse' filosofie, het moet toch door de enge poort van diezelfde Griekse filosofie heen, door de poort van het 'Grieks' als taal, als zegbaarheid, als formuleerbaarheid en denkbaarheid. Het ondenkbare, onmogelijke en onzegbare moet zich immers laten vertalen in wat wèl gezegd en gedacht kan worden, op straffe van volledige ontoegankelijkheid.

> Maar als (het is voor ons slechts een hypothese) men 'jodendom' noemt die ervaring van het oneindig andere, dan moeten we ons bezinnen op die noodzaak waarin het [jodendom] zich bevindt, op dat bevel [*injonction*] dat het uitgevaardigd heeft gekregen om zich voor te doen als logos en om het Grieks op te wekken uit de autistische syntaxis van zijn eigen droom. (*ÉD* 226)

We krijgen steeds meer de indruk, dat, als het al zin heeft om over het jodendom of het joodse te spreken, dit moet gebeuren in de taal van het denken zelf (het 'Grieks'). Het joodse zelf – afwezigheid van identiteit, onherleidbare tussenpositie, *ervaring van een alteriteit* –

kan alleen maar verzwegen worden: het is immers niets. Men kan niet zeggen: het is dit of dat. Men kan de ervaring die het belichaamt, niet adekwaat verwoorden. Voorzover het een ervaring van het oneindig andere is, kan het joodse alleen maar ter sprake komen in een vreemde, andere taal: het 'Grieks' (filosofie, denken, taal).[7]

Derrida gaat nog verder. Het Grieks, zo vervolgt hij, vormt geen willekeurig ontmoetingsterrein waarop de (joodse) ervaring van het oneindig andere vrijelijk kan ronddarren. Het is geen neutrale zone. Integendeel, het is de kledij die elke profetie, elke ervaring van een alteriteit moet aantrekken, wil ze gehoor vinden. Het 'andere' moet aanhaken bij het 'zelfde': op het risico van zelfverlies en van verhulling in wat het niet is. Dit risico is onvermijdelijk. Toch betekent het opgaan of de vermomming van het joodse in het Griekse geen restloze verdwijning. Het laat een spoor van zichzelf na, het spoor van of de verwijzing naar een alteriteit binnen het Griekse domein. Anders geformuleerd: onze wereld gaat zwanger van iets wat zij nooit zal kunnen bevatten. Ze is doordrongen van iets anders wat geen deel uitmaakt van de wereld, maar wat toch deze wereld nodig heeft om gedragen te kunnen worden.

Dit spoor nu, deze verwijzing naar een alteriteit die slechts plaats kan vinden binnen de wereld van de taal en het denken (het 'Grieks') noemt Derrida hier 'joods'. De jood staat niet tegenover, maar bevindt zich in het hart van de Griek. Beide zijn onlosmakelijk verbonden, zo niet tot elkaar veroordeeld. "Zijn wij Grieken?" vraagt Derrida, bijna aan het slot van 'Violence et métaphysique'. "Zijn wij joden?" Zijn antwoord: "Wij leven in het verschil tussen de jood en de Griek, [het verschil] dat misschien de eenheid vormt van wat men geschiedenis noemt." (*ÉD* 227)[8]

7 Bijna dertig jaar later schrijft Derrida, dat zijn eigen 'deconstructie' plaats vindt vanuit een onbereikbaar 'elders', welks "plek en taal mijzelf onbekend of verboden waren", en dat ze dus moesten worden vertaald in een andere, niet-eigen taal. (*MA* 132)

8 Om hier te verwijzen naar de diepzinnig ironie waarvan Levinas blijk gaf in een opmerking tegen Derrida tijdens een voordracht, op een congres van joodse intellectuelen, van André Neher – Derrida haalt de hem door Levinas ingefluisterde opmerking aan bij zijn grafrede voor Levinas –: "«Voyez-vous, lui c'est le Juif protestant, moi je suis le catholique», boutade", zo voegt Derrida toe, "qui mériterait une longue et sérieuse réflexion." 'Adieu', in: *Adieu* 25. En in een tekst over H. Cohens (voor-oorlogse) spreken over een joods-Duitse symbiotiek, vraagt Derrida zich af, waarom deze symbiotiek of "psyche" nu precies joods-Duits is,

(wordt vervolgd...)

III De 'jood' en de lege plek

Zo zet Derrida in twee van zijn vroegste teksten de lijnen uit, waarlangs zijn 'omduiding' van het joodse zal plaatsvinden, tot en met de boven geciteerde interviews en daar nog aan voorbij. Kiezen we nog enkele pleisterplaatsen van iets later datum. Allereerst die van *Glas*. In *Glas* gaat Derrida uitvoerig in op Hegels interpretatie van het jodendom in zijn *Frühe Schriften*. Hij volgt deze interpretatie langdurig. Hij gaat net zolang met Hegel mee, totdat de lezer zich gedwongen ziet een conclusie te trekken die *ingaat* tegen wat Hegel zegt.[9]

Wat zegt Hegel dan? Volgens Hegel vormt het christendom de opheffing van het jodendom. Eerst het christendom biedt ruimte aan de incarnatie-gedachte. Binnen het jodendom, aldus Hegel, blijft God abstract, gans anders. De joodse God houdt zich op aan de overzijde, als een wreed en vreemd wezen. In feite cirkelt het jodendom rond een lege plek: die van een jaloerse, teruggetrokken God die niet duldt dat de mens Hem aanschouwt. "De inbreuk van het oneindige [*L'irruption de l'infini*], en dus van de rede," zo herformuleert Derrida Hegel, "woedt rond binnen het joodse noodlot [*fait rage dans le destin juif*]. Maar ze blijft abstract en verlaten [*désertique*], ze incarneert zich niet, verenigt zich niet concreet, werkelijk, met de vormen van het verstand, van de verbeelding of van het gevoel." (*Glas* 57[li])

Het is vooral deze voorstelling van God als een onbeheersbare,

[8] (...vervolg)
Derrida zich af, waarom deze symbiotiek of "psyche" nu precies joods-Duits is, en of ze niet ook joods-Spaans of joods-Arabisch kan zijn. Zie: '*Interpretations at war*. Kant, le Juif, l'Allemand', in: *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux* – voortaan *PhPol* – p.233 In zijn boek *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without religion* creëert J.D. Caputo verwarring door te doen als het 'joodse' of het 'profetische' voor Derrida een van het 'Griekse', 'wijsgerige' of zelfs 'apofatische' een onderscheiden en zelfstandig domein zou vormen. Er is geen sprake van dat Derrida zou wegtrekken van de "Grieks-christelijke teksten" naar het Hebreeuwse en profetische denken. Deze gedachte berust op een fundamenteel misverstaan van de Derridiaanse aanduidingen 'Grieks', 'joods', 'profetisch' e.d. Vgl. pp.30, 124, 346n.26 enz.

[9] Is deze wijze van omgang met Hegel – met teksten überhaupt – niet op zichzelf al veelbetekenend? Na erop te hebben gewezen, dat bij de Berlijnse rabbijn Leo Bæck de jood geldt als 'tegen-persoon' (iemand die niet hangt aan, maar ingaat *tegen* het eigen verleden [*sic!*], tegen alle omringende culturen: Helleense, Paulinisch-christelijke, Arabische en scholastische enz.), zegt Miskotte: "Dit «tegen» geschiedde echter niet ostentatief, het ging veeleer gepaard met een *heimelijk toeëigenen, verwerken en ómbuigen van het hem van alle zijden omringende geestesgoed.*" (*A.w.* 90; ik cursiveer, RS)

ken. Zozeer zelfs, dat hij deze opnieuw inbrengt op het moment dat Hegel het christendom beschrijft. Het christendom is voor Hegel de opheffing van het jodendom. Waarom? Omdat binnen het christendom God zich openbaart, buiten zichzelf treedt, en niet als een jaloerse, afstandelijke God in zichzelf blijft opgesloten. Maar zijn we zo gemakkelijk van de alteriteit af? Hoe onherleidbaar is de incarnatie? Derrida probeert te laten zien, hoe het christendom noch steeds behept blijft met een bepaalde joodsheid. En dat binnen de logica van Hegel zelf! Want blijft het christendom als godsdienst niet gevangen in de structuur van de (volgens Hegel te overstijgen) *voorstelling* van het goddelijke? Blijft het goddelijke ook in het christendom niet uiteindelijk een tegenover, in plaats daarvan dat het, zoals Hegel wil, 'alles in allen' is?

Het is in Derrida's commentaar op Hegel soms moeilijk te onderscheiden, wie er nu precies aan het woord is. Maar de opvatting van de jood die in *Glas* naar voren komt, minstens in de formuleringen van Derrida, staat in continuïteit met wat we al eerder hebben gezien. Zo houdt Derrida enige tijd stil bij iets, wat Hegel aan het jodendom verwijt: het joodse heiligdom, de tabernakel, en later de tempel, is gebouwd rond een leegte. Het herbergt geen godenbeelden – *komt* dus aan de voorstelling *niet eens toe*! –, alleen de tekst van het gebod en het verbond, bewaard in de ark. Het goddelijke blijft de jood uiteindelijk vreemd, aldus Hegel. Maar wat zegt Derrida?

> Het joodse *Geheimnis*, het brandpunt welks centrum men zoekt onder de zintuiglijke verpakking – de tent van de tabernakel, de steen van de tempel, het doek dat de tekst van het verbond bekleedt – laat zich uiteindelijk ontdekken als lege ruimte, laat zich niet ontdekken, houdt niet op met zich te laten ontdekken, aangezien het niets te tonen heeft.
> Dat de absolute vertrouwdheid van het eigen *Geheimnis* zo wordt leeggemaakt van elke eigen inhoud in haar ledige centrum, dat zou betekenen dat het joodse wezen totaal vervreemd is. Dat wat hem eigen is, zou hem oneindig vreemd zijn. [...]
> Het *Geheimnis* staat zelfs niet ter beschikking van de leider, die een dienaar van God blijft [*n'est même pas à la disposition du chef qui reste un ministre de Dieu*]. (*Glas* 60 en 61[h])

Opnieuw dus de ontlediging. De jood dankt al wat hij bezit aan een vreemde, andere God, die zich niet concreet met hem inlaat, die het weigert, jaloers als Hij is, hem zijn geheim toe te vertrouwen. Voor zijn verbond met deze geheimzinnige, ontoegankelijke God moet de

jood een prijs betalen: zichzelf.

Maar – en dit is voor Derrida de cruciale vraag – is de jood daarin bijzonder? Staat hij alleen in een wereld van volkeren die wel beschikken over een identiteit? Of deelt hij zijn bezitloosheid mee aan anderen? Is de jood zoals door Hegel beschreven, misschien exemplarisch? Hegel zou dit ten stelligste ontkennen. Het jodendom, zegt hij, wordt opgeheven door het christendom, voorzover daar God mens wordt, de kloof overbrugt, afstand doet van zijn vreemdheid. Derrida gaat in deze conclusie niet mee. Het christendom mag dan menen, zegt hij, dat in de incarnatie de poort naar het 'andere' is opengesteld, toch "herhaalt" [*répète*] het de joodse "kloof" (*coupure*: 'insnede', 'breuk'; vgl. het daarstraks genoemde *brisure*). "[H]et christendom herhaalt, op een iets hoger plan, de joodse kloof, de discipelen zijn als schapen zonder herder achtergebleven, de naam is niet erkend." (*ib.* 106[h]) Dat wat Hegel over de jood zegt, geldt ook de christen. Het geldt misschien wel alles en iedereen.[10]

IV De 'jood' als getuige

Nog een pleisterplaats: *Schibboleth – pour Paul Celan* (siglum: *Sch*). Deze tekst is geschreven in 1984, een tweetal jaren voor het tweede bovengenoemde interview met D. Cahen. In deze tekst is Derrida nog explicieter over het jodendom, en tegelijk raadselachtiger. Hij trekt de lijn van *Glas* door, in de zin van een desidentificatie van het jodendom of van de jood. Maar hij geeft tegelijk uitzicht op een hernieuwde opvatting. Deze hernieuwde opvatting roept met name de hiervoor behandelde thematiek van het spoor (en daarmee in samenhang het gebod en het geheim) in herinnering. Bij de lezing die Derrida ditmaal voorstelt, in de voetstappen van de joodse dichter Celan, doet hij een beroep op een eigenaardig Hebreeuws woord uit diens poëzie: 'sjibboleth'. We zullen het zo tegenkomen. Dit woord gaat terug op het legendarische wachtwoord, dat de Israëlieten gebruikten ter onderscheiding van de hun vijandige Efraïmieten (welke laatste het niet op correcte wijze wisten uit te spreken, zie *Richteren* 12). 'Sjibbol-

[10] Herhaalt Derrida hier onbewust een (joods) argument tegen de waarheid van het christendom, als zou de wereld nog steeds niet verlost zijn? Ook Levinas gebruikt dit argument. Vgl. bijv.: "Au lendemains des exterminations hitlériennes qui ont pu se produire dans une Europe évangélisée depuis plus de quinze siècles, le judaïsme se tourna vers ces sources." *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976 (1963), p.9. Vgl. ook: "dans un monde qu'en deux mille ans le christianisme n'a pas su rendre meilleur" (*a.w.* 143)

eth', aldus Derrida, is ook bij Celan een soort wachtwoord. Het betekent bij hem niet wat het Hebreeuwse woord daadwerkelijk aanduidt ('rivier', 'korenaar'); het *betekent* sjibboleth. Sjibboleth betekent: er is sjibboleth, er is geheim, onontraadselbaar, onontcijferbaar. (*Sch* 49v.; in deel IV – 11.2.2 – kom ik op deze problematiek terug in verband met het gebed)

Wat is joods volgens Derrida, te oordelen naar deze tekst van meer dan tien jaar na *Glas*? Jood-zijn, zegt hij, heeft niets te maken met een bepaalde, feitelijke stand van zaken. Het is niet uitsluitend iets wat men kan constateren (zodat men ermee zou kunnen volstaan te zeggen: 'wij zijn (nu eenmaal) joods', of "«het blijkt dat wij inderdaad [joods] zijn»"). Eerst en vooral heeft jood-zijn iets te maken met een aanvaarde verplichting, met een verbintenis, met een aangegane verantwoordelijkheid ('wij zullen joods zijn', "«wij nemen het aan, nemen het op ons»"). Het is geen zaak van berusting maar van opdracht. Derrida voegt nog een precisering toe, die verwijst naar een formule uit *Glas* ("het joodse noodlot" [*le destin juif*]). De aanvaarde verplichting of de aangegane verantwoordelijkheid, zegt hij, heeft niet alleen te maken met een wilsdaad; ze heeft ook te maken met een "bestemming" (*destination*): "[...] de verplichting laat zich niet herleiden tot de beslissingsdaad van een abstracte wil, maar wortelt in de aanvaarde herinnering van een niet gekozen bestemming." (*Sch* 90)

Is dan joods enkel de door God naar het land Kanaän geroepen mens? Lezen we verder. Zoals Derrida niet nalaat te onderstrepen (wat niet verwonderlijk is in het licht van het voorgaande), is er volgens Celan geen joodse eigenheid. Derrida citeert een opmerking van Celan die daarvan getuigt. En zijn commentaar aarzelt tussen de pure interpretatie van deze opmerking en een meer persoonlijke zienswijze:

> De Jood is ook de ander, ik en de ander. Ik ben jood door te zeggen: de Jood, dat is de ander die geen wezen heeft, die niets eigen heeft, of waarvan het eigen wezen er één is om er geen te hebben. Vanwaar *tegelijk* de genoemde universaliteit van de joodse getuige [...] *en* het niet mededeelbare geheim van het judaïstisch taaleigen, de bijzonderheid van «zijn naam, de onuitsprekelijke», *seine Name, der unaussprechliche*. (*Sch* 91)

Andermaal dus de gedachte, dat de jood geen eigenheid bezit. Maar ook de idee, dat ik met deze jood verbonden ben. De jood symboliseert een relatie tot een uniek geheim, dat tegelijkertijd het specifiek judaïstische overstijgt. Waarin bestaat deze gelijktijdigheid van alge-

meenheid en uniekheid? Waarom is de joodse naam "onuitsprekelijk"? Derrida vervolgt:

> - hij [de naam] zegt het *sjibboleth*: onuitsprekelijk woord, in de zin dat het niet *kan* worden uitgesproken door wie niet in het verbond staat. De Efraïmiet *weet* hoe het *zou moeten*, maar *kan* hem niet uitspreken. [...]
> - hij zegt de naam van God die niet *mag* worden uitgesproken door wie er in het verbond staat. De Jood *kan* hem uitspreken, maar *mag niet*, hij kan hem niet uitspreken. [...]
> - hij zegt de naam van de Jood waarvan de niet-Jood moeite heeft hem uit te spreken, die hij niet correct weet of wil uit (te) spreken, die hij daardoor minacht of vernietigt.
> [...] De Jood, de naam 'Jood' laat zich ook uitwisselen met, tegen het *sjibboleth*. [...] Jood is het *sjibboleth*. Getuige van het universele, maar krachtens de absolute, gedateerde, gebrandmerkte, ingesneden, gecesureerde bijzonderheid [*singularité*] – krachtens en in naam van het andere. (*Sch* 91, 92)

Zo is 'jood' volgens Derrida een aanduiding voor een tussenpersoon of een getuige. De jood staat voor de – altijd bijzondere, dus nooit te vatten, nooit op noemer te brengen – verwijzing naar een alteriteit. Jood-zijn betekent: tussen het 'andere' en het 'zelfde', tussen hemel en aarde instaan. Het betekent: drager zijn van een geheim. Zijn naam is onuitsprekelijk, want hij kan niet worden vereenzelvigd met een bepaald iemand of een aanwijsbaar volk. Als onuitsprekelijke naam, als naam die vraagt om telkens weer andere namen, verwijst hij naar het Onuitsprekelijke 'zelf', naar het 'andere' dat zich 'bevindt' aan gene zijde van de taal maar dat toch alleen in de taal aan de dag kan treden.

Als jood-zijn betekent 'tussenpersoon-' of 'getuige-zijn', als het betekent 'tussen hemel en aarde instaan', dan betekent het *niet*: toebehoren aan een bepaald ras, aan een bepaalde afstamming, aan een specifieke natie. "Jood kan wie ook maar zijn", heet het enkele pagina's verderop, "of niemand. Jood, naam van niemand, de enige." (*a.w.* 100) 'Jood-zijn' is spoor-zijn, het komt neer op het dragen van een geheim en ook – wie weet – op het herbergen van een belofte.[11]

[11] Wat betreft de racialiteit of de afstammingskwestie: ze is een fictie, volgens Derrida: *PA* 114. De naam 'joods' of 'jodendom' valt hier niet, maar de problematiek is hier wel degelijk aanwezig (zie met name de laatste zin!). "Que veut dire alors, une fois encore, «judaïsme»?", verzucht Derrida, veel verderop, naar

(wordt vervolgd...)

5.1.3 Derde etappe: 'Tenzij «Israël» Alle plekken en alle volken noemt...'

> In zichzelven verworteld, is dit ééne volk zichzelf borg voor zijne eeuwigheid. Bij levenden lijve is het in den dood verzonken, en door den dood heengezonken naar een gebied, waar het in zuiverheid zijn Zelf bezit. Dit zou waanzinnig kunnen lijken, indien het wezen van dit volk, zijn geschiedenis, zijn lot, en zijn religie niet behalve geheel apart, ook volstrekt universeel was. De afscheiding en het zelfbesef beteekent juist, dat dit volk niet «een» volk is, niet een volk onder, naast, tegen andere volkeren. Israël sluit in, omarmt, waarborgt de mogelijkheid der ééne menschheid, zijn ontsterven aan alle macht is een eeuwig teeken voor de andere volkeren, een vuurkolom, een rookpilaar, die vóórgaat. (Miskotte, *a.w.* 334v.)

De pleisterplaats *Schibboleth* ontsloot onze derde etappe: na opnieuw te hebben gesuggereerd dat de jood niets voorstelt, dat hij zonder identiteit is, opent Derrida er een nieuw perspectief. Want als het predicaat 'joods' dan niet vereenzelvigd mag worden met een bepaalde afstamming of met een specifieke godsdienst, dan betekent dat niet, dat het zijn zin geheel verliest. Integendeel, het ondergaat een uitbreiding van zin. In teksten als *Mal d'archive. Une impression freudienne* en *Le monolinguisme de l'autre – ou la prothèse d'origine* doet Derrida een verdergaand voorstel tot een dergelijke uitbreiding.

I 'ISRAËL' BUITEN ELK ARCHIEF OM

Mal d'archive is een tekst, waarin Derrida een boek van de joodse auteur Y.H. Yeruschalmi bespreekt: *Freud's Moses. Judaism terminable and interminable* (Yale 1991). Yeruschalmi probeert in dit boek

[11] (...vervolg)
aanleiding van een opmerking van Blanchot. (*PA* 338) In 'Foi et savoir' voert Derrida de onteigening en de desidentificatie van de jood of meer in het algemeen van Israël naar een toppunt. Hij suggereert met zoveel woorden, dat de hedendaagse 'mondialisering' en 'globalisering' van de wereld, wanneer ze voltooid zou zijn, ook het einde van de joodse rest als *joodse* rest zou betekenen. (*R* 73)

de verholen, maar volgens hem onloochenbare, joodsheid van Freud en de psychoanalyse boven tafel te krijgen. Derrida bestrijdt Yeruschalmi in twee opzichten. In de eerste plaats vecht hij diens terugvoering van Freud aan tot de traditie (tot het "archief", zegt hij) waarvan Freud afstand had genomen. In de tweede plaats – en dat is hier vooral van belang – betwist hij Yeruschalmi's interpretatie van het jodendom of de joodsheid.

Nu is *Mal d'archive* meer dan een boek over de re-judaïsering van een joods denker (Freud) door een joods auteur (Yeruschalmi). Terwijl Derrida het ogenschijnlijk alleen heeft over Yeruschalmi's gewaagde Freud-interpretatie, schrijft hij ook over zichzelf. Hij geeft dit toe, bijna aan het einde van zijn tekst. Na melding te hebben gemaakt van een ooit door Freud gegeven voorbeeld dat, zogenaamd handelend over een ander, in feite op Freud zelf betrekking had ('ik [Freud] ken een arts die...'), doet Derrida tussen haakjes een opvallende uitspraak. Hij zegt: "Als ik op dit punt onbescheiden zou zijn, [...] dan zou ik zeggen dat hij [Freud] doet wat ik [zelf óók] doe, door te spreken over een collega, Yeruschalmi, terwijl ik spreek over mijzelf." (*MdA* 139)

Hoe definieert Yeruschalmi het jodendom en wat zegt Derrida daar vervolgens over? Yeruschalmi omschrijft het jodendom in termen die ruim genoeg zijn om ook Freud eronder te kunnen laten vallen. En het is niet uitgesloten, dat Derrida met deze omschrijving op zichzelf nog wel mee zou kunnen gaan. Yeruschalmi voegt er alleen iets aan toe, wat Derrida ernstig raakt, zo niet schokt. Zijn toevoeging ontlokt hem een verzuchting, die naar haar inzet herinnert aan de titel van Derrida's tekst over de negatieve theologie ('Hoe niet te spreken'): 'hoe niet te beven...?'. Yeruschalmi beschrijft het jodendom als wezenlijk bestaand in een fundamentele openheid naar de toekomst en in het gebod tot herinnering van het verleden. Hij doet daarbij alleen een voor Derrida onverteerbare uitspraak. Deze uitspraak is bij Derrida zowel in de Franse vertaling, als in het Engelse origineel opgenomen: "In Israël en nergens anders", zegt Yeruschalmi, "wordt het bevel om te herinneren gevoeld als een godsdienstige imperatief voor een heel volk." (*MdA* 121)

"Hoe niet te beven voor deze zin? [*Comment ne pas trembler devant cette phrase?*]" (*MdA* 122), roept Derrida uit. In zijn onmiddellijke reactie verwijst hij naar het "archief", en zelfs naar de zaak van de "rechtvaardigheid".

> Ik vraag me af of hij [de zin] terecht [*juste*] is. Wie zou er zich ooit van kunnen verzekeren, op grond van welk archief, dat hij terecht is, deze zin? [...]
> Denkend aan precies deze rechtvaardigheid, vraag ik mij bevend af of ze terecht zijn, de zinnen die voor Israël *zowel* de toekomst *als* het verleden *als zodanig* reserveren, *zowel* de hoop («*the anticipation of a specific hope for the future*») *als* de plicht tot herinnering [*le devoir de mémoire*] («*injunction to remember*»), een toewijzing die *alleen* door Israël zou zijn gevoeld, Israël als *volk* en Israël in zijn *geheel* («*only in Israel and nowhere else*» «*as a religious imperative to an entire people*»). (*ib.*)

Onmiddellijk hierop volgt een belangrijke opmerking, een opmerking die de in *Schibboleth* ingezette verschuiving van een desidentificatie naar een hernieuwde interpretatie voortzet. Derrida begint haar met een veelbetekenend voegwoord en een voorwaardelijke wijs (*à moins que*: 'tenzij', 'of het moest zijn dat'), die niet alleen een grote mate van voorzichtigheid suggereren, maar die ook de *herinterpretatie* inluiden:

> Tenzij [*A moins que*] men met de *enkele* naam Israël, in de logica van deze verkiezing, alle plekken en alle volken noemt die bereid zouden zijn om zich te herkennen in deze anticipatie en in dit bevel – en het zou dan niet meer alleen een duizelingwekkend probleem van semantiek of retoriek zijn. (*MdA* 122v.)

Met andere woorden: ik zou bereid zijn, aldus Derrida, om Yeruschalmi's definitie te aanvaarden, als de naam Israël over zijn eigen grenzen heen werd gedreven: ván Israël náár alle volkeren. Ik zou bereid zijn om de openheid naar de toekomst, het bevel en de plicht, aan Israël te verbinden, als deze naam zich niet beperkte tot een welomschreven archief van teksten, tot een verzameling teksten die spreken van een goddelijk verbond met een specifiek volk. Is er wel zo'n beperkt archief nodig om de toekomst als geopend te kunnen overdenken? Is het bevel wel gebonden aan de eenmaligheid van zo'n afzonderlijk archief?

En passant verwijst Derrida hier naar een onderscheid, waar ik in het vierde deel (11.2.2), in verband met Heidegger, maar met name in de slotbeschouwing, nog op terugkom: het (Heideggeriaanse) onderscheid tussen 'openbaring' (*Offenbarung*) en 'openbaarheid' (*Offenbarkeit*). "[I]s er een eerste archief nodig", vraagt Derrida, "om de oorspronkelijke archiveerbaarheid te kunnen overdenken? Of omgekeerd? Dit is [nu net] de hele kwestie van de betrekking tussen het

gebeuren [*événement*] van de godsdienstige openbaring (*Offenbarung*) en een openbaarheid (*Offenbarkeit*), een mogelijkheid tot manifestatie, het prealabele denken van wat uitzicht geeft op de komst of op het komen van een dergelijk gebeuren." (*MdA* 127) Anders gezegd – en meer toegespitst op onze problematiek: kunnen we de belofte, het bevel en de toekomst slechts begrijpen tegen de achtergrond van Gods bijzondere openbaring aan het volk Israël (van een "eerste archief")? Of is deze bijzondere openbaring pas te verstaan vanuit een daaraan voorafgaande mogelijkheid van toekomst, bevel en belofte? Of – derde optie, door Derrida gesuggereerd – is een dergelijk onderscheid juist onscherp? Kunnen we hier wel spreken van een eerder en een later? Zijn beide, "eerste archief" en "oorspronkelijke archiveerbaarheid", niet feitelijk gelijktijdig? Gaan Israël en 'Israël' niet hand in hand, als een gefixeerd en een geopend archief? Is een algemene, oningevulde toekomstverwachting niet onlosmakelijk verbonden met alle concrete, inhoudelijk geduide (en daarmee herhaalbare) toekomstverwachting?

"[E]r zou geen toekomst zijn zonder herhaling", zegt Derrida. (*MdA* 128) Het oorspronkelijk open archief (de open toekomst, het bevel, de belofte in hun algemeenheid) verschijnt eerst in een gesloten, gecanoniseerd archief. Het komt voor het eerst naar voren in zijn herhaling, dat wil zeggen in de gestalte van een geïnterpreteerde openheid en belofte. Israël, zouden we misschien kunnen zeggen, herhaalt 'Israël', de jood herhaalt de 'jood'. Maar ook omgekeerd: er zou geen 'Israël' zijn zonder het historische Israël, geen 'jood' of 'joodsheid' zonder een joods volk. Israël en het joodse volk zijn voorbeelden in een oneindige reeks, supplementen in een nooit definitief vast te leggen verwijzingsstructuur.

II De 'jood': representant van het universele

De andere tekst die ik hier wil noemen in verband Derrida's voorstel tot herinterpretatie van het joodse en de joodsheid, is *Le monolinguisme de l'autre*. Net als in *Mal d'archive* treffen we, op twee voor ons cruciale momenten, de voorwaardelijke wijs en het voegwoord *à moins que*: 'tenzij', 'of het moest zijn dat': op het moment namelijk dat Derrida het joodse element herdefinieert.

Le monolinguisme de l'autre is een tekst, die alleen al vanwege zijn 'autobiografisch' karakter voor onze problematiek van belang zou kunnen zijn. Het is een dialoog, waarin iets heel eigenaardigs gebeurt, iets wat de daarnet gegeven herinterpretatie van Israël in een

Le monolinguisme de l'autre is een tekst, die alleen al vanwege zijn 'autobiografisch' karakter voor onze problematiek van belang zou kunnen zijn. Het is een dialoog, waarin iets heel eigenaardigs gebeurt, iets wat de daarnet gegeven herinterpretatie van Israël in een nog voller licht stelt. Wat doet Derrida? Terwijl hij in eerste instantie lijkt te schrijven over zijn eigen bijzondere situatie, gaat hij ongemerkt over tot een veralgemenisering daarvan tot een universele situatie. Geboren in een joodse familie in Frans-koloniaal Algerije, vervreemd van alle verankering in een *eigen* domein of in een *eigen* taal (het Frans, het Arabisch, het Hebreeuws zijn voor hem talen van de ander, geen 'moedertalen' in strikte zin), wil hij getuigen van iets, wat niet uitsluitend voor hemzelf geldt, maar voor iedereen: een *oorspronkelijke* ontworteling en onteigening, een *oorspronkelijke* vervreemding van de 'eigen' taal, van de taal die ik nooit de mijne kan noemen omdat ik haar nooit bezit. Als één voor allen, als metonymie of *pars pro toto*, wil Derrida getuigen van een bepaald exemplarisme. Onder verwijzing naar de uitroep van Pilatus en Nietzsche – en ik kom er in de slotbeschouwing op terug –, schrijft hij: "Ik waag het mij hier aan jou voor te stellen – *ecce homo*, parodie – als de exemplarische Franco-Maghrebijn, maar ontwapend, met naïevere accenten, minder bewaakt, minder gepolijst. *Ecce homo*, want het gaat wel degelijk over een «passie» – glimlach niet – het martelaarschap van een Franco-Maghrebijn die vanaf zijn geboorte, sedert zijn geboorte maar ook van zijn geboorte, op de andere kust, de zijne, eigenlijk niets heeft gekozen en niets heeft begrepen, en die nog steeds *lijdt* en getuigt [*et qui* souffre *encore et témoigne*]." (*MA* 39v.; ik cursiveer 'lijdt', RS)

Nu, dit "lijden" van een Franco-Maghrebijn, afkomstig van "de andere kust" (van de Middellandse Zee), voert naar de eerste herinterpretatie die de tekst ons voorstelt, naar een herdefinitie geformuleerd in de voorwaardelijke wijs. We vinden de herdefinitie in een opmerking, die primair een herinnering lijkt te zijn, een herinnering aan de joodse gemeenschap in Algerije, haar assimilatie en haar versterving na de verwerving, eind 19e eeuw, van het Franse staatsburgerschap. Denken we ondertussen terug aan het opmerkelijke citaat waarmee ik dit deel begon, en waarin de joodse auteur Wasserman zich beklaagde over de fundamentloze "moderne joden", die, zegt hij, een dodelijk lijden dragen ("Maar ze lijden ook zelf, en hun lijden is dodelijk") en wie men de dood in het gelaat ziet ("wij die hun maar in het aangezicht hoeven te kijken om de dood daarin te zien"). Denken we ook

> het koortsachtige tegen-elkaar-opbieden in een «verfransing», die ook een verburgerlijking was, zo doldriest geweest, zo achteloos ook, dat de inspiratie van de joodse cultuur leek te bezwijken voor een *verstikking*: toestand van schijndood [*état de mort apparente*; *apparent* betekent ook 'in het oog vallend', 'zichtbaar', RS], ophouden van de ademhaling, flauwte, ophouden van de polsslag. Maar dit was in afwisseling slechts één van beide symptomen van dezelfde aandoening, want op het volgende moment leek de polsslag op hol te slaan, alsof dezelfde «gemeenschap» verslaafd was geraakt, vergiftigd, bedwelmd in elk geval, door de nieuwe rijkdom. Duizenden tekens tonen het, haar herinnering was op hetzelfde moment leeggestroomd of overgedragen, overgeheveld. Ze raakte buiten adem en gaf bijna de geest, maar [dat was] om met grote spoed een nieuwe in te lijven. *Of het moest zijn dat* [À moins que] *deze beweging eerder is begonnen, doordat ze deze joodse gemeenschap tevoren al blootstelde aan de koloniale onteigening*. Ik ben niet in staat, op terechte en spontane wijze, deze laatste hypothese te beproeven: *omdat ik negatief, als ik dat zo kan zeggen, de erfenis draag van dit geheugenverlies* [parce que je porte en négatif (...) l'héritage de cette amnésie], waarbij ik nooit de moed, de kracht en de middelen heb gehad om er weerstand tegen te bieden, en omdat er het werk van een origineel historicus voor nodig zou zijn, waartoe ik mij niet in staat heb gevoeld. Misschien juist daardoor. [dus: misschien heb ik mij onmachtig gevoeld om de hypothese te toetsen *omdat* ik nooit weerstand heb kunnen bieden aan het geheugenverlies en aan de ontjoodsing; hoe zou ik, als ontjoodste, met absolute zekerheid kunnen nagaan of het jodendom wezenlijk aan ontjoodsing bloot is gesteld? (*MA* 88v.; ik cursiveer, behalve 'verstikking', RS)]

Derrida herhaalt hier dus, in de voorwaardelijke wijs van een hypothese (net als in *Mal d'archive*: '*à moins que*'), wat sedert de teksten uit *l'Écriture et la différence* ('Edmond Jabès et la question du livre' en 'Violence et métaphysique') een constante gebleken is: de jood is niets, is wezenlijk ontdaan van zijn bezit en zijn eigenheid. De jood is schijnbaar gestorven. Hij draagt de dood in zich, en in wezen is hij al niet meer. Hij is opgegaan in de hem omringende wereld, onder de volkeren. Hij is zijn jood-zijn vergeten. Zijn "herinnering" is "leeggestroomd". Maar... restloos? Is de jood volledig opgegaan? Is hij geheel verdwenen? Is hij totaal onteigend? Of is er iets overgebleven? Derrida zegt in bovenstaand citaat niet, dat de jood of het joodse erfgoed er *niet* meer zou *zijn*. Hij suggereert, dat het jodendom of de joodse gemeenschap *altijd al is blootgesteld* aan koloniale onteigening. Misschien is het wel zo, lijkt Derrida te willen zeggen, dat het jodendom van meet af aan wordt overheerst of overstemd door een taal of een cultuur die het jodendom weliswaar leegzuigen, maar die

het toch nooit volledig kunnen integreren. Mogelijkerwijs is dát precies 'joods': de *on*uitputtelijke verwijzing naar een alteriteit in de (koloniserende) taal of cultuur zelf, het nooit tegenwoordig te stellen heden van een spoor, openheid naar het altijd al voorbijgegane 'andere'.

Vlak voor de boven aangehaalde Algerijnse herinnering had Derrida gewag gemaakt van zijn eigen "droom" met betrekking tot de door hem zo beminde taal – en het zou ons opnieuw kunnen wijzen op een 'joods' spoor in de taal, in het 'Grieks', dat, zo lazen we daarstraks in 'Violence et métaphysique', op zijn beurt ook werd beheerst door een droom (de "hypothese" van het jodendom als "ervaring van het oneindig andere", heette het, moet worden geconfronteerd met de "noodzaak" om te gehoorzamen aan een "bevel" om – Grieks – te spreken, "om het Grieks op te wekken uit de autistische syntaxis van zijn eigen droom"; *ÉD* 226)! Waarin bestond de droom van Derrida? Wat wilde hij met de taal waarvan hij zegt, er zo verknocht aan te zijn? "De droom [...], dat was misschien om haar iets te laten *overkomen* [arriver], die taal [...], iets zo inwendigs, dat zij zelfs niet meer in de positie zou zijn om te protesteren zónder tegelijkertijd te moeten protesteren tegen haar eigen emanatie [...]." Derrida spreekt zelfs (en doelt hij daarmee niet mede op zichzelf?) over een "onbegrijpelijke gast (*hôte*)" van de taal, "een aankomende [*un arrivant*] zonder aanwijsbare oorsprong" die de taal "bij hèm [d.i. bij die arriverende gast, RS] zou doen aankomen [*la ferait arriver à lui*]", die "haarzelf, de taal, zou dwingen om te spreken, in zijn [eigen] taal, op andere wijze. [...] Maar dan spreken voor hem en volgens hem [*Mais pour lui et selon lui*], terwijl zij [de taal] in haar lichaam het onuitwisbare archief bewaart van dit gebeuren [*événement*: d.i. van de confrontatie met haar gast, RS]. [...] Het geïncarneerde archief van een liturgie, waarvan niemand het geheim zou verraden. Die in werkelijkheid niemand zich zou kunnen toeëigenen. Zelfs ik niet, [ik] die toch ín het geheim zou staan." (*MA* 85v.) De droom van Derrida, dat was de taal te confronteren met een ondoordringbaar geheim, met datgene wat de taal niet uit kan spreken maar waarvan zij toch doortrokken is. De droom van Derrida, dat was de rol te spelen van de 'jood' die, zoals er in *Glas* werd gezegd, niet eens kan beschikken over het geheim, waarvan hij toch zelf de hoeder is. (*Glas* 61[li], zie boven) De droom van Derrida, dat was een 'joodse' droom in een 'Griekse' taal (in het geval van Derrida: het Frans. NB Verderop gebruikt Derrida zelfs, net als in *Glas*, het woord 'noodlot' [*destin*] – vgl.: "de inbreuk van het

oneindige [...] woedt rond in het joodse noodlot [*le destin juif*]", *Glas* 57[li] –: het noodlot dat hem een 'joodse' droom deed dromen in de Franse taal, *MA* 122).

De 'joodse' droom van Derrida, gedroomd in een 'Griekse' taal, is dat ook geen messiaanse droom? De tweede voorwaardelijk geformuleerde herinterpretatie zou het kunnen doen vermoeden. Ze heeft strikt genomen geen betrekking op het jodendom zelf, maar wel op het, daarmee steeds onafscheidelijk geachte, messianisme. 'Messianisme' is een begrip, dat begin jaren negentig voor Derrida een steeds grotere rol is gaan spelen. Het hangt voor hem nauw samen met de 'belofte' waarvan eerder sprake was, en daarin met het spoor. We zouden ons echter kunnen afvragen, waarom Derrida eigenlijk teruggrijpt op juist de term 'messianisme', onder meer hier, in *Le monolinguisme de l'autre*. Waarom neemt hij deze geijkt-joodse aanduiding over? Waarom is het een 'messiaanse' lijn die door het spoor en de belofte wordt ingezet? Keert hij via een omweg uiteindelijk toch terug in de schoot van het jodendom als messiaanse godsdienst? Of verruimt hij het begrip 'messianisme' zodanig – en daarmee indirect het jodendom of het joodse gebeuren voorzover het messiaans is –, dat het voor hem opnieuw aanvaardbaar is? Lezen we de tekst, en leggen we andermaal de nadruk op het voorzichtige '*à moins que*'.

> Maar dat er geen enkele noodzakelijkerwijs bepaalbare *inhoud* is van *deze* [tevoren aan de orde gestelde, RS] belofte van het andere, en in de taal van het andere, dat maakt de opening van het spreken [*l'ouverture de la parole*] door iets wat *lijkt* op het messianisme, op de soteriologie of op de eschatologie, er niet minder onweerlegbaar op. Het is de structurele opening, de messianici*teit*, zonder welke het messianisme zelf, in strikte of letterlijke zin, niet mogelijk zou zijn. *Tenzij* [À moins que], *misschien, dit nu juist het messianisme is, deze oorspronkelijke belofte zonder eigen inhoud. En tenzij [het zo is dat] elk messianisme voor zichzelf deze stringente en woestijnachtige strengheid* [cette rigoureuse et désertique sévérité] *opeist, deze messianiciteit ontdaan* [dépouillée] *van alles. Laten we het nimmer uitsluiten.* (*MA* 128; ik cursiveer de laatste twee zinnen, RS)

Het messianisme dus als een wezenlijk onbepaalde hoop, de messias als een wezenlijk niet aanwijsbare persoon of instantie. Wederom drukt Derrida zijn gedachten uit in de voorwaardelijke wijs: 'tenzij', 'of het moest zijn dat'. Hij brengt geen feit naar voren, maar hij vraagt zich iets af, hij doet een voorstel: 'zou het niet zo kunnen zijn

dat...?'

Deze voorwaardelijke geformuleerde omschrijving van het messianisme, die het terugleidt naar wat mogelijkerwijs zijn diepste kern is, stelt het in een helderder licht dan het bij Derrida ooit gestaan heeft. Het maakt het tot een pregnant begrip. Bij zijn introductie van de term 'messianisme', bijvoorbeeld in *Spectres de Marx*, deed Derrida nog nauwelijks meer dan het messianisme zuiveren van elke gebondenheid aan een aanwijsbare messiasfiguur. Hij gaf er zelfs de voorkeur aan, te spreken over "messianisme zonder messianisme" of over het "messiaanse", om te voorkomen dat er een verkeerde indruk zou worden gewekt.[12] Hier, in *Le monolinguisme de l'autre*, gooit Derrida de bakens enigszins om. Misschien, zegt hij, is elk messianisme ten laatste wezenlijk onbepaald of ontledigd. Dus misschien, zo zouden we kunnen toevoegen, zijn de correcties uit *Spectres de Marx* hypercorrecties. Misschien bestaat elk messianisme in een spanning, in een tussenpositie tussen onze wereld, onze 'taal', en een alteriteit die zich niet definitief incarneert. Misschien is het messianisme, evenals de jood, vervat in een breuk (*brisure*).[13]

Samenvattend: 'jodendom' en 'jood-zijn', staan bij Derrida wezenlijk voor: 'onteigend-zijn', 'geen bezit, geen vaste identiteit hebben'. 'Jood-zijn' vormt geen privilege van enkelen. Het is een "universele structuur" die elke contrasterende neiging tot definitieve identiteitsvorming of tot bezitsverwerving – tot afsluiting en determinatie van de toekomst ook – tegengaat. "Ondanks de schijn", zegt Derrida, "is deze uitzonderlijke situatie [van het 'jood-zijn', RS] tezelfdertijd inderdaad exemplarisch voor een universele structuur; zij representeert of reflecteert een soort oorspronkelijke «vervreemding», die elke taal instelt als taal van het andere: het onmogelijke bezit van een taal." Deze "universele structuur" van het jood-zijn betekent geen

[12] Vgl. bijv. *SM* 56, 124, 126, 266; *MdA* 115 enz.

[13] Het *à moins que* lijkt een structurerende voorzichtigheidsclausule in Derrida's spreken over 'joodse' motieven. In 'Le mot d'accueil' treffen we het aan in verband met Levinas' vraag, of er sprake is van een thora vóór de Sinaï. Vgl.: "[...] à moins que dans le nom *Sinaï* lui-même cette anachronie allégorique ne lui fasse signifier, à travers son propre corps, un corps étranger, voire le corps de l'étranger. Celui-ci désignerait justement l'expérience *de* l'étranger, là où la vérité de l'univers messianique déborde et le lieu et le moment déterminés, sans doute, mais excède aussi l'identité, surtout l'identité nationale du porteur ou du messager de la Thora, de la Thora révélée." (*Ad* 126)

onverschilligheidsdenken, relativisme of nihilisme. Integendeel: het gaat elk ideologisch toeëigeningsdenken tegen. Het vormt de bijl aan de wortel van alle streven naar absolute aanspraken. "Daar waar het natuurlijk eigendom [*propriété*] niet bestaat", zegt Derrida, "noch het recht op eigendom in het algemeen, daar waar men deze ont-eigening [dé-propriation] erkent, is het mogelijk en wordt het noodzakelijker dan ooit om bewegingen, fantasmen, «ideologieën», «fetisjiseringen» en symbolieken van toeëigening te identificeren, soms om ze te bestrijden." (*MA* 121)

5.2 Nogmaals: de denkfiguren

Na deze uiteenzetting over het niet(s)-zijn van de jood, zijn desidentificatie, maar ook zijn omduiding tot verwijzing naar het 'andere', tot onhoorbare stem die alle positieve spreken onderbreekt, dringt zich het volgende vermoeden op: zijn de termen 'jood' of 'joods' voor Derrida niet zelf denkfiguur? Laten ze zich niet voegen in de opsomming van grensbegrippen uit 'Comment ne pas parler' die, zoals gezegd, eindeloos zou zijn uit te breiden? Heette het immers niet, dat 'jood-zijn' voor Derrida neerkwam op 'spoor-zijn'?

Echter: als de term 'jood(s)' al thuishoort in de rij van denkfiguren, dan is daarmee nog niet alles gezegd. Het merkwaardige gegeven dient zich namelijk aan, dat er, na de 'omsmelting' in het werk van Derrida van deze term tot denkfiguur, een stolling lijkt te hebben plaatsgevonden. Deze stolling is sterker dan bij, zeg, het schrijven of het spoor. De denkfiguur van de 'jood' neemt, *a priori* of *a fortiori*, in zijn kielzog allerhande aanverwante motieven mee (het anders-zijn van het 'andere', het messianisme of de messiaanse verwachting, de belofte, het gebod, de besnijdenis enz.), die aan de stolling bijdragen. Men kan zich zelfs afvragen, in hoeverre niet *alle* Derridiaanse denkfiguren (schrijven, tekst, spoor, différance, supplement enz.) aan pregnantie zouden winnen, indien we ze als in dit kielzog meegesleurd zouden proberen te begrijpen. Alle denkfiguren, *voorzover ze een begrenzing oproepen en verwijzen naar een volstrekt ontoegankelijke alteriteit,* of, in termen van *Glas*, *naar een 'God' die zo naijverig is dat 'Hij' niet duldt dat wij 'Hem' zien.*

Wanneer de boven door mij geformuleerde hypothese terecht is

dat het denken van Derrida wordt beheerst door een bijzondere verbondenheid met een (geherinterpreteerd) 'jood-zijn', dan zou dat consequenties hebben voor de interpretatie van de besproken denkfiguren. Dan zouden deze zich voor een belangrijk deel laten begrijpen vanuit die (geherinterpreteerde) verbondenheid.[14] De onderstroom die teweeggebracht wordt in het kielzog van de 'joodse' problematiek zou dermate krachtig zijn, dat ze het schrijven, het supplement en dergelijke, moeiteloos mee kan voeren. Op de golven van die onderstroom zou ook Derrida's interpretatie van de negatieve theologie drijven. Hoe gaat de negatieve theologie om met de alteriteit? Hoe verhouden mystiek en schouw zich tot de naijver of de jaloezie?

Concentreren we ons nu voor de tweede maal op de tot nog toe besproken denkfiguren, ditmaal op hun 'joodse' dimensie. Ik zal mij beperken tot door Derrida zelf gelegde verbanden, in de teksten die in het voorgaande in verband met de joodse problematiek besproken zijn (met name 'Edmond Jabès et la question de l'écriture', de meest expliciete tekst). Op welke wijze weerspiegelen schrijven, tekst, spoor, différance en supplement een 'joodsheid', waarvan de taal (het 'Grieks') doortrokken is en waar ze niet buiten kan?

[14] Het zou te ver voeren om hier een volgende hypothese uit te werken, namelijk dat Derrida's verbondenheid aan een geherinterpreteerd jodendom van een verbondenheid getuigt aan *het empirische jodendom überhaupt*, in welke uiteenlopende gestalten zich dit ook voordoet. Beweert Derrida niet voortdurend, dat het hergebruik van traditionele begrippen, deze begrippen nooit volledig kan zuiveren van hun gangbare connotaties? Geldt ditzelfde ook niet voor de begrippen 'joods', 'jodendom', 'Israël', 'messianisme' enz.? Om een voorbeeld te noemen uit een tekst die deze problematiek niet alleen opwerpt, maar zelfs aansnijdt *vanuit* de verhouding joods-Grieks: in 'Violence et métaphysique' confronteert Derrida Levinas met de moeilijkheden die kleven aan de toevlucht tot het 'Grieks' (de taal van de filosofie, de 'taal' als zodanig) om een voor-talige, 'niet-Griekse' dimensie te verwoorden. Is het mogelijk, zo vraagt Derrida zich af, om de begrippen 'gelaat', 'metafysica', 'uitwendigheid, 'alteriteit' *in alle opzichten* te bevrijden van hun oorspronkelijke horigheid en lading? Zouden we, om zuiverheid te betrachten, niet, evenals de negatieve theologie, de hoop op de taal geheel moeten opgeven (als dit al mogelijk is)? Vgl. bijv. *ÉD* 171. Andere voorbeelden van Derrida's betwijfeling van de mogelijkheid, om uitdrukkingen geheel te herijken vinden we op plaatsen, waar Derrida ingaat op Heideggers reontologisering van de christelijke traditie. (*ÉD* 207v. n.2!, *ÉthD* 29, *Ap* 138 enz.)

5.2.1 Het schrijven

De denkfiguur van het schrijven duidde bij Derrida, sedert *De la grammatologie*, de verwijzingssamenhang aan. Het schrift of het schrijven in de gangbare zin breidde hij uit tot deze meer omvattende betekenis. Schrijven, zo zagen we, is bij Derrida nooit zo maar schrijven. Het is altijd in- of bijschrijven, aanhaken bij een altijd al gegeven marge of context. Er is geen absoluutheid of werkelijkheid die aan de verwijzing vooraf zou gaan. Er is alleen maar schrijven dat op schrijven volgt, er is enkel verwijzing naar verwijzing. Het schrijven, zo bleek verder, geeft onze eindigheid, historiciteit en begrensdheid aan. Deze eindigheid en begrensheid verschijnt als zodanig echter in het *licht* van een on-beschrijflijke alteriteit.

I UITVERKOREN TOT HET SCHRIJVEN

De tekst waarin Derrida het meest uitdrukkelijk het schrift of het schrijven situeert tegen een 'joodse' achtergrond, is 'Edmond Jabès et la question du livre'. Bij deze (vroege) tekst wil ik hier daarom nogmaals stilstaan. We hebben in het voorgaande gemerkt, hoe Derrida er de geschriften van de joods-Egyptische auteur Jabès opvatte als getuigenis van joodse desidentificatie of onteigening. Zoals we nu zullen zien, speelt het schrijven daarbij een belangrijke rol. De jood is de mens van het schrijven. Hij schrijft en hij schrijft, zonder ooit de kloof te kunnen overbruggen tussen hemzelf en de alteriteit die het hem belet zich definitief te vestigen.

Wie is er aan het woord in 'Edmond Jabès et la question du livre'? Jabès of Derrida zelf? Waarschijnlijk beide, Jabès, maar zeker ook Derrida zelf. Derrida becommentarieert Jabès' uitspraken over het jodendom, sluit erbij aan, trekt voorzichtige conclusies. Voorzichtig, altijd voorzichtig: "misschien", "misschien".

> [H]et gaat [bij Jabès] om een bepaald jodendom als geboorte en passie voor (van) het schrijven [*passion de l'écriture*]. Passie *voor* (*van*) schrijven, liefde en volharding *voor* (*van*) de letter, terwijl men niet zou kunnen zeggen of het *subject* de jood is of de Letter zelf. [Hier ligt] misschien een gemeenschappelijke wortel van een volk en van het schrijven [*Racine peut-être commune d'un peuple et de l'écriture*]. (*ÉD* 99)

De jood is dus gegrepen door het schrijven. Hij is een mens van het schrijven, een 'letterknecht' die aan de wieg staat van wat hij dient: de letter en het schrijven. Alleen, zo vraagt Derrida zich af, wie grijpt

er nu precies wie? Grijpt de jood naar het schrijven of grijpt het schrijven de jood? Is het de jood die een voorliefde heeft voor het eindeloze schrijven omdat hij nooit genoeg woorden kan vinden om zijn verborgen God terug te vinden? Of is het, omgekeerd, juist het schrijven (Derrida: de eindigheid, de historiciteit) die zich over de jood ontfermt en die hem parten speelt? Geen van deze twee alternatieven is uitgesloten, want enkele regels verderop spreekt Derrida (ondertussen een merkwaardige draai gevend aan het joodse begrip 'verkiezing'!) over "De jood die het schrijven uitkiest dat de jood uitkiest [*Le Juif qui élit l'écriture qui élit le Juif*]" (*ÉD* 100) De jood is (degene die) door het schrijven (is) verkoren tot het schrijven. Volgens Jabès is de joodse positie daarmee tot op zekere hoogte vergelijkbaar met die van de dichter: de mens van het schrijven en het spreken, degene die zich onderwerpt aan de woorden en de taal.

Een met het schrift of het schrijven nauw verwant beeld dat Derrida aan Jabès ontleent, is dat van de *woestijn*. Schrijven is voor Jabès/Derrida het betreden van een woestijn. Het betekent het begaan van een onbegaanbaar terrein. Op dit terrein heeft men geen enkel houvast meer. Er zijn geen gebaande wegen meer te vinden. Men moet er zelf een weg banen, al schrijvend. En is ook de woestijnervaring, net als de ervaring van de uitverkiezing door en tot het schrijven, niet bij uitstek 'joods'? Of liever andersom: is niet 'joods' precies het doormaken van de woestijnervaring? In eenzelfde vicieuze zin als die waarin daarnet de relatie jood-schrift/schrijven werd verwoord, zegt Derrida nu (en de cirkelstructuur van de zin is wezenlijk):

> De dichter – of de jood – beschermt de woestijn die zijn woord beschermt [*protège le désert qui protège sa parole*], [zijn woord] dat slechts spreken kan in de woestijn; die zijn schrijven beschermt, [zijn schrijven] dat slechts de woestijn kan doorkruisen [*qui protège son écriture qui ne peut sillonner que le désert*]. (*ÉD* 105)

'...die, ...dat, ...die, ...dat'. Wie of wat beschermt er wie of wat? Is het de jood die de woestijn beschermt of is het de woestijn die de jood beschermt? Is het de woestijnervaring (van het spreken) die typisch joods is, of is 'joods' het doormaken van de woestijnervaring? Is er hier eigenlijk wel sprake van een alternatief?

We merken hoe Derrida, in zijn verbinding van de jood met het schrijven, opnieuw de stellingen naar voren brengt die in het voorgaande zijn uitgewerkt: (1) er is geen joodse identiteit, en (2) 'joods'

kan alles en iedereen zijn, ook de niet-joden. Het is alsof hij met Jabès instemt, wanneer die van zijn kant de definitie van de jood uitbreidt. "Voor Jabès, die bekent, zeer laat een bepaald toebehoren aan het jodendom te hebben ontdekt, is de jood slechts de lijdende allegorie [*l'allégorie souffrante*]: «*U bent allen joden, zelfs de antisemieten, want u bent aangewezen voor het martelaarschap.*» (*ÉD* 112) (Geldt niet ook voor Derrida zèlf, wat hij hier zegt over Jabès? Men denke aan Derrida's uitspraken in *Le monolinguisme de l'autre* over zijn "passie" en zijn "lijden", zie boven.)[15] Zijn het alleen de joden die zijn bestemd tot het lijden en het martelaarschap? Is het alleen de joodse traditie die kampt met een gans andere God, met een God die zich nooit geeft maar de mens een oneindige speelruimte laat? Is het alleen het jodendom dat, om deze speelruimte te betreden, schrijft en maar blijft schrijven, tekst op tekst, commentaar op commentaar? Nee, zegt Derrida, dit is iets algemeens. Wat Jabès over de joodse neiging tot het schrijven zegt, is op zichzelf niet origineel. Tot het schrijven is eenieder verkoren. De hele traditie is ervan doortrokken. Ze is doortrokken van een 'joodsheid' die zich niet laat herleiden tot een specifiek volk of tot een bepaalde godsdienst. "[D]e negativiteit in God als vrijgeving [*libération*] van de historiciteit en van het menselijke woord", zegt Derrida (en we kunnen hier ook een referentie beluisteren aan de negatieve theologie!), "het schrijven van de mens als verlangen en vraag *van* (*naar*) God [*désir et question* de *Dieu*] (en de dubbele genitiviteit is ontologisch alvorens grammaticaal te zijn, of liever, de verworteling van het ontologische en het grammaticale in het *graphein*), de geschiedenis en het spreken als toorn van God die uit zichzelf treedt, enz. enz., het zijn zeer beproefde motieven: ze zijn niet in de eerste plaats eigen aan Boehme, aan de Duitse Romantiek, aan Hegel, aan de latere Scheler, enz. enz. De negativiteit in God, de ballingschap als schrijven, het leven van de letter tenslotte, dat is reeds de Kabbala. Dat wil zeggen de «Traditie» zelf." (*ÉD* 111v.) De traditie zelf, aldus Derrida, is onderworpen aan een noodzaak tot schrijven. Het 'joodse' loopt door de traditie heen; het 'joodse', dat

[15] Ook hier verbindt Derrida het schrift en het schrijven met een 'joodsheid' (die van hemzelf, als Franco-Maghrebijnse jood), om deze vervolgens te veralgemeniseren: "En quoi la passion d'un martyre franco-maghrébin peut-elle donc témoigner de cette *destinée universelle* qui nous assigne à une seule langue mais en nous interdisant de nous l'approprier, telle interdiction *se liant à l'essence même de la langue ou plutôt de l'écriture*, de la marque, du pli de la re-marque?" (*MA* 51; ik cursiveer, RS)

wil zeggen: het schrijven als onstuitbare verwijzing naar een alteriteit die niet kan worden gevat.[16]

II SCHRIJVEN, HETERONOMIE EN AFGROND

Dat Derrida in 'Edmond Jabès et la question du livre' meer doet dan het weergeven van een joodse interpretatie (die van Jabès) van de verbondenheid tussen de jood en het schrijven, moge duidelijk zijn. Het blijkt niet alleen uit zijn veralgemenisering en radicalisering van Jabès' interpretatie (denk aan de cirkelstructuur van zinnen als 'De jood die het schrijven kiest dat de jood kiest' enz). Het blijkt ook uit de constantheid waarmee het motief van de verbondenheid 'joodschrijven' bij Derrida optreedt. Om nog één voorbeeld van elders te noemen: in *Glas* staat Derrida relatief lang stil bij iets, wat in de Hegels tekst slechts een detail lijkt: de aard van het joodse 'schrijverschap'. Volgens Hegel kan de malaise van het jodendom worden teruggevoerd op één ding: hun heteronome Godsbegrip. God incarneert zich niet, de joden blijven slaven van een willekeurige en grillige macht en, zo voegt Hegel toe, ze hebben geen kans om een wetssysteem te ontwikkelen, zoals de Grieken dit wel hebben gekund. De joodse leiders weerspiegelen geen rechtsinstantie, maar een toevallige krachtsverhouding. En dan volgt een opmerking over het schrijverschap, die door Derrida sterk wordt uitvergroot. Hij geeft Hegel als volgt weer, met hem mee gaand, maar met de bedoeling om uiteindelijk tegen hem in te gaan:

> Er zijn [in het jodendom] wel degelijk empirische machten, functionarissen of «schrijvers» (*Schreiber*). Maar de schrijvers worden niet geleid door de geest van een wet. Ze gehoorzamen aan empirische regels, aan regels en bevelen (*Befehle*). Hun schrijven [*écriture*] is heteronoom. En aangezien deze letterlijkheid empirisch blijft, kan men altijd tegen een voorschrift ingaan wanneer de krachtensituatie dat toelaat of vereist. [...] Er is dus een afgrond tussen de goddelijke almacht en de empirische ontketening van krachten. Geen enkele wet komt de afgrond in kaart brengen welke de dode letter aan de schrijvers laat. (*Glas* 64[h])

[16] In 'Violence et métaphysique' treffen we eenzelfde argumentatie. Aan de hand van citaten van Levinas zelf betwist Derrida diens onderschikking van het geschreven woord bij het gesproken woord: hoe zou ook het "hebraïsme", aldus Derrida, de door Levinas zo geprezen letter kunnen onderwaarderen ("Comment l'hébraïsme pourrait-il, d'ailleurs, rabaisser la lettre, dont Levinas sait si bien écrire l'éloge?")? (*ÉD* 151)

Opnieuw dus: de jood als schrijver, als degene die schrijft om de bodemloze afgrond op te vullen. Een Danaïdenwerk. Hij schrijft in een gehoorzaamheid die zich niet laat schematiseren in wetten of vaste regels. Het gebod is te algemeen en te onbestemd om te fixeren. Er moet iets, maar wát precies, valt nooit met zekerheid te zeggen. Elke interpretatie is "dood", dat wil zeggen, ze schiet steeds tekort. De joodse schrijvers, zouden we misschien kunnen zeggen, zijn zelf als de dood voor de afgrond, die ze daarom volschrijven met teksten die nooit af zijn.[17]

5.2.2 De tekst

Ook de tekst heeft volgens Derrida een 'joodse' dimensie. Van de tekst hebben we gezien dat Derrida hem, sedert *De la grammatologie*, opvat als een tijdelijke, willekeurige afbakening: een "keten of systeem van sporen" of een "weefsel van tekens" (4.2). De tekst is onlosmakelijk verbonden met een telkens wisselende context en kan daarom een oneindig aantal betekenissen aannemen. Betekenis is afkomstig uit de toekomst waar de tekst naar uitstaat. Maar doordat deze toekomst onherleidbaar is, nooit tegenwoordig of zelfs voorbij, heeft geen enkele tekst een definitieve betekenis. We zijn er nimmer klaar mee. Interpretatie is steeds geboden.

I HET AVONTUUR VAN DE TEKST

Waarin is de tekst 'joods' en waarom is de preoccupatie met teksten een 'joodse' aangelegenheid? Grijpen we opnieuw naar 'Edmond Jabès et la question du livre'. De 'joodsheid' van de bekommernis om tekst en uitleg blijkt verbonden met de 'joodsheid' van het schrijven. De jood heeft zich in het "avontuur" van de tekst begeven. Wanneer?

Vanaf het moment, zo becommentarieert Derrida Jabès, dat de

[17] Schrijven vanuit een gebrek: later spreekt Derrida hier over een *mal d'archive*. *Être en mal d'archive* betekent: gebrek hebben aan, het nodig hebben van een archief (van het schrijven aan een archief). Vgl. *MdA* 34. Wat te denken – tegen de achtergrond van de eindeloze 'joodse' schrijflust – van Derrida's opmerking in een vroeg interview, als zouden al zijn tot dan toe verschenen teksten het "oneindige [*interminable*] voorwoord" vormen bij een andere tekst die hij ooit nog eens zou willen schrijven [*que j'aimerais avoir un jour la force d'écrire*] maar waartoe hij nog nooit de "stoutmoedigheid" heeft gehad [*dont je n'aurais jamais eu l'audace*]? (*Pos* 13v.)

twee stenen tafelen gebroken werden. Derrida verwijst hier (in aansluiting bij Jabès dus) naar het boek *Exodus*. Hier lezen we, hoe Mozes op de berg Sinaï van God de geboden op twee stenen platen krijgt overhandigd, "beschreven door de vinger van God" (31,18). Bij zijn terugkeer van de berg ontdekt hij Israëls afgoderij. Uit woede gooit hij de stenen tafelen aan stukken, waarop God hem opnieuw twee stenen tafelen laat uithakken (34,27).

Van deze gebeurtenis geeft Derrida een bijzondere lezing: als Gods woord van meet af aan in stukken ligt, dan begint daar de menselijke vrijheid en interpretatie; dan begint daar het "avontuur van de tekst" en het werk van de dichter:

> Tussen de stukken van de gebroken Tafel groeit het gedicht en schiet het recht van spreken [*le droit à la parole*] wortel. Begint opnieuw het avontuur van de tekst als onkruid, buiten de Wet, ver van «*het vaderland der joden*» dat «*een heilige tekst is temidden van de commentaren*». De noodzaak van het commentaar is, evenals de dichterlijke noodzaak, de vorm van het verbannen woord zelf. In den beginne is de hermeneutiek. (*ÉD* 102; de cursieve delen zijn citaten uit Jabès)

De tekst is een avontuur, omdat ik nooit weet waar ik uitkom. Ik streef naar wat is verloren gegaan, maar ik kan nooit terug áchter de gebroken tafelen. Ik ben gedwongen, tekst op tekst te laten volgen.

Nu zijn er volgens Derrida twee mogelijke houdingen ten opzichte van deze gedwongen tekstualiteit. Het onderscheid dat hij vervolgens maakt, waarschuwt ons nog eens om tekst, hermeneutiek en dergelijke als '*joodse*' bekommernis niet onmiddellijk op te vatten als joods-*religieuze* bekommernis. Integendeel. Blijkens het vervolg van het citaat schijnt de tekstualiteit serieuzer te worden genomen door de dichter (equivalent aan de 'jood' zoals we eerder zagen) dan door de rabbijn. We kunnen ons dus afvragen, wie er volgens Derrida 'joodser' is, de dichter of de rabbijn. Derrida gaat namelijk aldus verder:

> Maar deze *gemeenschappelijke* onmogelijkheid om uit te komen bij het *midden* [milieu] van de heilige tekst en deze *gemeenschappelijke* noodzaak van exegese, deze imperatief tot interpretatie, wordt verschillend geïnterpreteerd door de dichter en door de rabbijn. Het verschil tussen de horizon van de oorspronkelijke tekst en het exegetisch schrijven, maakt het verschil tussen de dichter en de rabbijn onherleidbaar. [...] De oorspronkelijke openheid van de interpretatie betekent wezenlijk, dat er altijd dichters en rabbijnen zullen zijn. En twee interpretaties van de interpretatie. (*ÉD* 102v.)

Wat doet volgens Derrida de dichter en wat doet de rabbijn? Beide zijn de heilige oertekst kwijtgeraakt. Maar de dichter schrijft zich een weg of een tekst (een 'gedicht') naar het verloren centrum toe, *zonder* hoop op volledig herstel van oorspronkelijke tafelen. De rabbijn daarentegen geeft de hoop op dit herstel niet op. Hij begeeft zich in het avontuur van tekst en uitleg, *met het oog* op de oorspronkelijke tekst. Zowel de dichter als de rabbijn interpreteren. Maar de dichter acht zich volledig vrij, nu de oorspronkelijke tekst er toch niet (meer) is, terwijl de rabbijn de oorspronkelijke tekst probeert te reconstrueren.

In een iets later geschreven essay over Jabès, 'Ellipse', gebruikt Derrida opnieuw de formule van de tekst als "avontuur". Hij stelt de tekst tegenover het boek, als een open tegenover een afgerond gebeuren. Het boek, zegt Derrida, is een "theologische encyclopedie", de tekst een "weefsel van sporen". "De vraag van het schrijven", zegt hij, "kan slechts worden geopend met gesloten boek. De vrolijke dwaling van het *graphein* was dan zonder terugkeer. De opening van de tekst was het avontuur". (*ÉD* 429) Toegepast op de zaak van de dichter en de rabbijn zou dit betekenen: de dichter schrijft een tekst in de wetenschap, dat de oertekst verloren is, de rabbijn schrijft een tekst terwijl hij hoopt op het herstel van het oorspronkelijke boek. Wie van beide zou er joods zijn? Wie 'joods'?[18]

[18] Dat de dichter wel eens 'joodser' zou kunnen zijn dan de rabbijn, in de denktrant van Derrida, zou kunnen blijken uit zijn weergave in *Glas* van de riten rond de thora-rol zoals uitgevoerd in de Algerijnse synagoge. De rol wordt opengemaakt, maar is zwaar om met beide handen geopend vast te houden. Nadat eruit is voorgelezen, onder toezicht van de rabbijn, moet het "boek" ("un livre – le premier – dru, dense, difficile, lourd, sans accent") van de "heilige tekst" opnieuw worden opgerold en dichtgesnoerd ("Il fallait ensuite, le texte sacré, l'enrouler et bander de nouveau.") Niet alleen moet de geopende tekst worden dichtgesnoerd, de tekst zelf snoert ook de gelovigen, in de vorm van de gebedsriemen (*tefilin*) waar fragmenten van heilige teksten aan bevestigd zijn ("qu'on serre très fort", de wijsvinger "perd toute liberté de mouvement"). Geen plaats voor een "avontuur" bij deze omgang met de tekst, lijkt Derrida hier te willen zeggen: een bij het reciteren afgegleden stola mag niet worden opgeraapt: "Si *d'aventure*, au cours du mouvement, son voile [d.i. van de tekstlezer en roldrager, RS] glissait le long de ses épaules, il ne pouvait pas, ayant les mains prises, le remonter." (ik cursiveer, RS) (*Glas* 268 en 269[rc]) In het hele voorafgaande gedeelte had Derrida niet anders gedaan dan de eenheid van een tekst ter discussie te stellen: "la question se posant ici de savoir ce que pourrait être *un* texte *un* et si quelque chose de tel existe plus qu'une unicorne", "ce reste qui n'est pas, qui fait texte"; "La force rare

(wordt vervolgd...)

II TEKST EN LETTERLIJKHEID

Er is nog een plaats waar Derrida het "tekstuele gegeven" (*le fait textuel*), de onherleidbare tekstualiteit, 'joods' noemt. In *Glas* gaat hij in op de door Hegel aangebrachte tegenstelling tussen letter en geest: de jood, mens van de letter aldus Hegel, is niet in staat om boven deze letter uit te gaan. De christen daarentegen grijpt de letter aan om deze te verheffen tot zijn geestelijke betekenis; in het bijzonder wanneer het gaat om de letter van het evangelie. Zoals Hegel niet nalaat te beklemtonen – en we lezen hem met de ogen van Derrida in *Glas* –, was een evangelist als Johannes door en door joods. Hij was bevangen in een joodse denk- en uitdrukkingswijze. Maar Johannes, zegt Hegel, buitte de joodsheid in taal en denken uit om er een boodschap mee over te dragen die zich door die joodsheid niet liet knechten. Derrida geeft als volgt de dubbelzinnigheid weer, die Hegel bij de evangelist Johannes constateert: "Waar heeft Johannes plaats?" zo vraagt hij. "Wie heeft er zijn tekst ondertekend? Enerzijds is hij geboren uit het joodse volk, is hij joods, maakt hij deel uit van wat «*zu diesem Volke gehört*». Hij ondergaat er de culturele en taalkundige inperkingen van, hij is *gevormd* als jood. Het is een jood die schrijft, terwijl hij zich in zijn [eigen] taal aanklaagt. Want tegelijkertijd vertegenwoordigt hij ook het «*reineres Wesen*», het zuiverder wezen dat inbreuk maakt op de joodse wereld." (*Glas* 88[li])

De joodse Johannes schrijft dus volgens Hegel met gebruikmaking van een joodse uitdrukkingswijze om een niet-joodse boodschap te verkondigen. Bij wijze van illustratie staat Derrida enige tijd stil bij Hegels weergave van het begin van het *Johannes*-evangelie: "In den beginne was het Woord, en het Woord was bij God en het Woord was God" (1,1). De diepere zin van deze uitspraak, aldus Hegel, zou een jood nooit kunnen bevatten. Waarom niet? Omdat hij zich blindstaart op de tegenstellingen in deze zin. De jood bedient zich slechts van zijn eindige verstand en niet van de levende geest. Hij beperkt zich, in de woorden van Derrida, tot het "tekstuele gegeven". De christen gaat daar weliswaar ook van uit, maar om er onmiddellijk aan voorbij te gaan. Derrida:

> Deze wanorde, deze tegenspraak [*Widerspruch*] bestaan alleen voor het

[18] (...vervolg)
du texte, c'est que vous ne puissiez pas le surprendre (et donc limiter) à dire: *ceci est cela*" enz. enz. (resp. 190[re], 191[re] en 222[re])

> formele en eindige verstand; en voor degene die er genoegen mee neemt te lezen, of liever: degene die slecht leest omdat hij er genóegen mee neemt te lezen, omdat hij de objectiviteit van de dode taal niet bezielt. Hegel houdt rekening met het *tekstuele gegeven* maar ook met de noodzaak om het op te heffen: als de lezer de evangelie-tekst *passief* tot zich neemt, zonder *geestelijke activiteit*, zonder *levendige* herhaling, dan zal hij er slechts formele tegenstellingen in zien [...]. (*Glas* 89[li]; ik cursiveer, RS)

Het "tekstuele gegeven", het feit dat er ligt van de tekst: het moet bij Hegel ogenblikkelijk worden opge(g)(h)even. Anders zou de gedachte van de drieëenheid in het gedrang kunnen komen. De eenheid van de drie kan volgens Hegel nooit met het verstand gevat worden. Het verstand zou zich, Derridiaans geformuleerd, teveel beperken tot de letterlijkheid van de *tekst*. De joden zijn mensen van het verstand (en dus van de directe tekst), niet van de geest. Ze komen nooit aan de eenheid toe, omdat ze "tellen, rekeningen opmaken [*Ils comptent, il font des comptes*]". "Het risico", zo vat Derrida Hegel veelbetekenend samen, "dat is dus de joodse leeswijze [*Le risque, c'est donc la lecture juive*]." (*Glas* 97[li]) De 'jood' leest de tekst letterlijk. Hij gebruikt hem niet als springplank om in hogere sferen te komen, maar neemt hem zoals hij is. De 'jood' leest wat er staat, niet wat er eventueel wordt bedoeld.[19]

5.2.3 Het spoor

Wat markeert de 'joodsheid' van het spoor?

We zagen in de inleiding bij 4.3 hoe Derrida, vanaf *De la grammatologie*, het spoor definieerde in termen van retentionaliteit: als "oorspronkelijke synthese" 'houdt' het verschillen 'vast' en suggereert het een eenheid die er niet is. De gedachte van een opheffing van het spoor tot een 'ding zelf' kan alleen maar opkomen *vanuit* het spoor. In 'Comment ne pas parler' en in *Sauf le nom* bleek het spoor nauw verbonden met enkele motieven: de belofte of het bevel, het geheim en de plek. Het verwijzende spoor belooft (op 'messiaanse'

[19] Datgene wat *in* de 'getalsmatigheid' (d.i. de letterlijkheid) van de tekst aan de tekst *voorbijgaat* (de verwijzing naar een alteriteit), laat zich volgens Derrida niet, zoals Hegel het wil, aan een immateriële *bedoeling* of geestelijke *zin* verbinden. Vgl. bijv. *D* 383 en 403.

wijze) zijn opvulling door een referent, het behelst een geheim dat nooit ontsluierd wordt in de vorm van een aanwezige instantie en het wijst op een plek die nooit definitief bezet of geïncarneerd wordt. In de definiëring van 'God' voegde Derrida aan dit alles nog de afgrondelijkheid en de woestijnachtigheid van het spoor toe. De verwijzing – en daarin de belofte en het bevel, het geheim en de leegte van de plek – is onherleidbaar, we ontsnappen er niet aan, aldus Derrida.

I 'JOOD', SPOOR EN BREUK

Wanneer we bij Derrida het spoor volgen om te zien of het ook samenhangt met een bepaald 'joods' karakter, dan blijkt niet alleen spoedig, dat zo'n samenhang inderdaad bestaat, maar ook, dat alle met het spoor verbonden motieven verweven zijn met dit 'joodse' karakter. In 'Edmond Jabès et la question de l'écriture' noemt Derrida al spoedig het spoor als 'joodse' ervaring van de woestijn: het leven als het begaan van een weg door de woestijn, zonder vooraf uitgezette route. Deze weg is 'joods' en daarom universeel.

> Deze weg waaraan geen enkele waarheid voorafgaat om hem zijn rechtheid voor te schrijven, dat is de weg in de Woestijn. Het schrijven is het moment van de woestijn als moment van de Scheiding. Hun naam geeft het aan – in het Aramees –: de farizeeërs, die onbegrepenen, die mensen van de letter, waren ook «afgescheidenen». God spreekt niet meer tot ons, hij heeft zichzelf onderbroken: men moet zelf de woorden op zich nemen. Men moet zich afscheiden van het leven en van de gemeenschappen, en *zich toevertrouwen aan de sporen* [se confier aux traces], mens van de blik worden, omdat men niet meer de stem kan horen in de onmiddellijke nabijheid van de tuin [zoals Adam en Eva in het paradijs, RS]. [...] Het schrijven verplaatst zich op een lijn die is *gebroken* tussen het verloren woord en het beloofde woord [*sur une ligne* brisée *entre la parole perdue et la parole promise*]. [...] De judaïstische ervaring als reflexie, scheiding tussen het leven en het denken, betekent de doortocht door het boek als *oneindige* anachorese tussen beide onmiddellijkheden en beide met zichzelf samenvallende identiteiten. (*ÉD* 104; ik cursiveer, behalve "*oneindige*", RS)

Derrida ontleent hier aan Jabès het beeld van de mens die wordt verbannen uit de hof van Eden ("het verloren woord" van de onmiddellijke, zichzelf betekenende taal) naar de woestenij van de arbeid en het schrijven (de woestenij die ook "het beloofde woord" impliceert van de verwijzing naar een vervulling). De mens of de 'jood', de 'jood' als mens, staat tussen het verloren en het beloofde paradijs in.

Dit 'tussenin' is de woestijn. Hierin moet hij zich toevertrouwen aan sporen. Dat betekent, dat er in de woestijn niet al gebaande wegen lopen met een verzekerd eindpunt. De mens-als-'jood' doolt door de woestijn, waar alle sporen misschien wel in een kringetje rond lopen, en in ieder geval niet zo maar uit de woestijn voeren. De sporen verwijzen hoogstens naar een uitweg, ze leiden er niet direct heen.

Ik zou in dit citaat nog het woord '*brisée*' willen onderstrepen. Via een kleine omweg (over *De la grammatologie*) brengt het ons namelijk terug bij niet alleen de woestijn en de doling, maar ook en vooral bij een nieuw (joods) thema dat voor Derrida samenhangt met het spoor. Ondanks de schijn van het tegendeel, wil Derrida met dit nieuwe thema níet binnenvoeren in de godsdienstige praktijk van de joodse gemeenschap. Hij wil er iets mee aan de orde stellen wat verder strekt dan deze specifiek-religieuze praktijk, iets wat een universele strekking heeft. Ik doel op de besnijdenis, het spoor dat deze nalaat en de verbondenheid die zij tot stand brengt. Derrida noemt de besnijdenis in *Glas*.

De weg van de woestijn is de weg van het schrijven, zo lazen we in bovenstaand citaat. Deze weg of deze "lijn" heette *gebroken* (brisée) te zijn tussen enerzijds het "verloren woord" van het paradijs (we kunnen ook zeggen: van de door God met de Wet beschreven, eerste set stenen tafelen, zie 5.2.2) en anderzijds het "beloofde woord" van de vervulling. Even voorbij het citaat staat er opnieuw: "de woestijn waar de nomadische jood is getroffen door het oneindige en de letter. Gebroken door de gebroken Wet [*Brisé par la Loi brisée*]. In zichzelf verdeeld". (*ÉD* 105) En bijna aan het einde van 'Edmond Jabès' (ik heb de zin in 5.1.2 al aangehaald): "De jood is gebroken [*brisé*] en hij is het allereerst tussen die twee dimensies van de letter: de allegorie en de letterlijkheid." (*ÉD* 112) Nu verwijst het werkwoord '*briser*' naar een andere context, waar het niet direct met de 'jood', maar wel met het spoor in verband wordt gebracht. In *De la grammatologie* is er namelijk een hoofdstuk dat de titel draagt 'La brisure'. In het opschrift bij dit hoofdstuk citeert Derrida uit een brief van R. Laporte, die hem dit gezochte woord suggereert. "U heeft er, veronderstel ik, van gedroomd om één enkel woord te vinden dat het verschil en de verbondenheid [*articulation*] aanduidt", schrijft Laporte, alvorens hij Derrida het woord 'brisure' aan de hand doet. (*G* 96) Inderdaad geeft 'brisure' ('breuk', of ook wel 'vouw') precies datgene aan, wat Derrida met het spoor probeert uit te drukken: een retentie

of vasthouden van onderlinge verschillen. Enkele pagina's verder schrijft Derrida dan ook: "De breuk [*brisure*] markeert de onmogelijkheid voor een teken, voor de eenheid van een betekenaar en een betekende, om zich voor te doen in de volle aanwezigheid van een absoluut hier en nu [*la plénitude d'un présent et d'une présence absolue*]." (*G* 102)

Het spoor als verbindende breuk, de jood als gebroken 'tussenin': ze komen samen in *Glas*. En wel op het moment dat Derrida daar, naar aanleiding van Hegel, de besnijdenis aan de orde stelt (die van Abraham). Het woord 'spoor' valt er weliswaar niet onmiddellijk, maar het lijkt indirect toch aanwezig. Want wat lezen we? In zijn commentaar op Hegel legt Derrida een verband tussen de in- of afsnijding waarin de besnijdenis bestaat enerzijds, en de afsnijding of afzondering die de joodse gemeenschap vormt, anderzijds. Afgesneden van de andere volken, zo suggereert Derrida, blijft de jood (hier: Abraham en zijn nageslacht) verbonden aan de afsnijding zelf. De afsnijding is als een contract, ze sticht gemeenschap.

> De besnijdenis is een bepalende insnijding [*coupure déterminante*]. Ze behelst het afsnijden [*couper*] maar, tezelfder tijd [*du même coup*: 'tezelfder snede'] het vastgemaakt-blijven aan de insnijding. De jood legt het zo aan, dat het afgesnedene vastgemaakt blijft aan de insnijding. Joodse doling, begrensd door de aanhechting [*adhérence*] en de tegenafsnijding [*contre-coupure*]. De jood snijdt slechts voorzover hij zo de insnijding op haarzelf onthaalt, met haarzelf contracteert. (*Glas* 51[h])

Hier blijkt dus al een eerste overeenkomst tussen het spoor en de 'jood'. Het spoor, als 'retentie van verschillen', impliceert een eenheid die er niet is, een identiteit die is gevormd in de breuk met andere verschillen. De 'jood' zondert zichzelf af van de niet-joden en ontleent zijn 'jood-zijn' aan deze afzondering en aan het niet-nietjood-zijn; tegelijkertijd, 'tezelfder snede', blijft hij met hen verbonden in het verschil: "De besnijdenis is een bepalende insnijding", een afzondering *op grond waarvan er eerst* bepaling is.

Verderop kunnen we een tweede overeenkomst tussen de 'jood' en het spoor aflezen (en denken we nogmaals aan het citaat van Wassermann, dat weliswaar enkel betrekking had op de 'moderne' joden: "wij die hun maar in het aangezicht hoeven te kijken om de dood daarin te zien"). Derrida volgt Hegel op de voet – daarbij weliswaar de (niet-Hegeliaanse maar eerder Freudiaanse) problematiek van de 'castratie' introducerend – als hij zegt: "Het joodse rijk is een doods-

rijk [...]. De jood is dood, gecastreerd: door zijn vader, die dus geen goede vader is, en dus geen vader. Vanuit deze positie doodt hij, transformeert hij tot dood, dat wil zeggen materialiseert hij al wat hij aanraakt en al wat niet met hem samenvalt." (*Glas* 54[li]) En op de volgende bladzij, onder verwijzing naar Hegels vergelijking met het hoofd van Medusa: "Evenals de Gorgoonse, materialiseert, versteent de jood al wat hij ziet en al wat naar hem kijkt, al wat, bijvoorbeeld de ogen, richt op hem." (*Glas* 55[li]) Hegel rechtvaardigt deze ernstige beschuldiging met een beroep op de exclusiviteit die de jood, in tegenstelling tot de andere volkeren, voor zijn God en zijn godsdienst opeiste. Derrida lijkt de 'joodse' verstening en rondzaaiing van de dood in een andere richting te trekken. Is de 'jood', als afgesnedene, identiteitsloze, niet onthullend ten aanzien van alle anderen? Laat hij niet zien dat elk bezit, elke eigenheid in wezen toegeëigend en dus willekeurig is? Toont hij niet een fundamentele gebrokenheid ('besnedenheid') waardoor alles en iedereen gekenmerkt wordt, een onuitwisbaar spoor-zijn van alles en iedereen? Is hij niet als het spoor zelf, dat om zich heen alleen nog maar sporen bespeurt?[20]

Maken we kort pas op de plaats, voordat we nog één stap verder zetten. Uitgaande van de, in 'Edmond Jabès' genoemde, 'joodse' noodzaak om zich "aan sporen toe te vertrouwen" hebben we een reeks verbindingen kunnen traceren, waar ik er nog één aan toe wil voegen. De verbinding 'jood'-spoor in 'Edmond Jabès' (1) bleek te worden uitgelegd in termen van een 'joodse' "breuk" (*brisure*). Deze breuk werd in *De la grammatologie* (2) gekoppeld aan het spoor . In *Glas* vervolgens (3) verbond Derrida de breuk weer aan de 'jood'. In *Feu la cendre* tenslotte (4), een tekst uit 1987 waar ik nu twee citaten aan zal ontlenen, associeert Derrida het spoor aan een bepaalde 'joodsheid'. Zo hebben we dus een soort cirkel of keten, desnoods een ingewikkeld chiasme, ontdekt, die de verbondenheid van de motieven of denkfiguren bij Derrida laat zien: (1) 'jood'-spoor-'jood'-breuk, (2) breuk-spoor (3) breuk-'jood' en tenslotte (4) spoor-'jood'.

[20] Dat de 'jood' als spoor van een universele besnijdenis of besnedenheid zou getuigen, daarvan spreekt Derrida uitdrukkelijker in een interview uit 1991: 'Une «folie» doit veiller sur la pensée'. (*PS* 351) De besnijdenis lijkt voor Derrida een algemene mogelijkheid te vertegenwoordigen, die echter slechts naar voren komt in haar exemplarische representaties (zoals bijvoorbeeld de *joodse* besnijdenis). Het is "La circoncision de personne." (*Sch* 100)

een ingewikkeld chiasme, ontdekt, die de verbondenheid van de motieven of denkfiguren bij Derrida laat zien: (1) 'jood'-spoor-'jood'-breuk, (2) breuk-spoor (3) breuk-'jood' en tenslotte (4) spoor-'jood'.

II Spoor, as en holocaust

Feu la cendre is een korte polyloog, waarin een aantal sprekers, onder wie naar het schijnt Derrida zelf, aan het woord is. Er wordt *over* en *met* Derrida gesproken. De polyloog vindt plaats naar aanleiding van een door Derrida zelf ooit eerder gebruikt (in *La dissémination*), en later enige malen herhaald (onder meer in *Glas* en in 'Comment ne pas parler'!: *P* 561) zinnetje: "Il y a là cendre": 'er is daar as'. In deze polyloog noemt een spreker op een bepaald moment de as als een verduidelijkend voorbeeld van de denkfiguur spoor. *As*, zegt hij of zij, het spoor behelst as. Na het voorgaande zou dit overigens al enigszins voor zichzelf kunnen spreken: het spoor legt immers elke identiteit, elk wezen in as. De verwijzings-'fenix' die eruit opstaat, vliegt – ik citeer hier vrij uit Shakespeare's *The Phoenix and the Turtle* – mèt de 'tortelduif' van de referent, "*in a mutual flame from hence*".

Feu la cendre trekt de lijn van het spoor en de as door, en laat daarbij plotseling een beangstigend woord vallen: "holocaust". "Ik heb nu de indruk", zo wordt er gezegd, "dat het beste paradigma van het spoor voor hem [d.i. voor Derrida? RS] niet is, wat sommigen hebben gemeend, en hijzelf [Derrida? RS] misschien ook wel, het jachtspoor [*la piste de chasse*], de baning, de voor in het zand, het kielzog in de zee, de liefde van de stap voor zijn afdruk, maar de as (wat er rest zonder te resteren van de holocaust, van de allesbrander, de wierook van de brand)". (*FC* 27) De as dus als paradigmatisch voor het spoor. Het spoor ver-ast. Het legt alles in as wat zich voordoet. (Vgl. ook *PS* 405) Doet dit op zichzelf niet al denken aan de verstening of rondzaaiing van dood, welke Hegel toeschreef aan de 'jood' en welke door Derrida werden geherinterpreteerd in de richting van het spoor?

Maar ook het beladen woord 'holocaust' valt. Ruim tien pagina's verder treffen we het weer. Hoe over de as te spreken? is daar de vraag. In welke zin (*phrase*) kunnen we het spoor *vandaag* noemen om het over te laten komen?

> - Je zei daarstraks dat er geen «actuele» zin [*phrase d'«aujourd'hui»*] zou kunnen zijn voor het woord as. Jawel, er is er misschien één die het waard is om publiek te maken; deze zou de allesbrander uitzeggen [*elle*

de dag over spoor en as kunnen spreken? Betekent holocaust die grondige verassing van het spoor? Vertegenwoordigt de holocaust een voorbeeld of paradigma van het spoor?

Een bladzij verder treffen we nog een opmerking aan, die uitdrukkelijk aan het adres van Derrida gericht lijkt te zijn. Ik haal haar aan, voorzover er daarin iets lijkt te worden gezegd over een 'persoonlijke' of 'intrinsieke' relatie van Derrida's werk tot de as. En roept deze opmerking niet alle vragen betreffende de 'joodsheid' die Derrida in zijn teksten op zich neemt (vgl. *Schibboleth*) – en die bij een benadering van de negatieve theologie dus niet buiten beschouwing mag blijven – niet weer in alle hevigheid naar voren?

> [S]edert lang observeer ik je wanneer je schrijft: wat er terugkeert van jouw uitputtingstocht, maakt zich een weg van een lang sintelpad [*ce qui revient de ta course essoufflée fait sa voie d'une longue piste cendrée*]. Je kunt je nu wel verweren, maar je bent slechts volume wanneer je je met as bedekt, evenals het hoofd ten teken van rouw [*tu n'es volume qu'à te couvrir de cendres, comme la tête en signe de deuil*]. (*FC* 43)

Deze buitengewoon cryptische, bijna anapestische zinnen (waarvan de eerste zelfs rijmt) lijken me hierop neer te komen: jij, Derrida (?), hebt in je werk iets als een sintelpad afgelegd, een traject van as (*piste cendrée*). Je bent de weg van het spoor gegaan en je hebt al schrijvend een weg *uit* de as gemaakt, uit de as die er altijd al was. Je hebt de as overal rondgestrooid in je werk, je hebt zo mogelijk het spoor vermenigvuldigd, alles in de as gelegd wat zich tegen het vuur teweer leek te stellen.[21] Je bent zelf van as, ook al doe je alsof dat niet zo is.

[21] "[E]n tant que langage, «Je suis celui qui suis» est l'aveu d'un mortel", schrijft Derrida in *La voix et le phénomène* (p.61), ongetwijfeld in het verlengde van de hier gekozen beeldtaal van de as en het spoor: de Spreker sterft de vuurdood in de taal. Toch is het opmerkelijk, dat de brandende braambos waarin deze uitspraak klinkt, groen blijft (*Exodus* 3,2-4.14). K. Barth zegt over de naamsopenbaring in de braambos: "«Ich bin, der ich bin» ist kein Anderer als jene Verzehrende und doch Erhaltende, Erhaltende und doch verzehrende, kein Anderer als der Gott der Väter." *Kirchliche Dogmatik* II/1, p.66. Het zou te denken kunnen geven met betrekking tot een herformulering van *Johannes* 1,14: het Woord is 'schrift' (of 'schrijven') geworden. Want is het schriftgeworden Woord ook as geworden? Voor Derrida vermoedelijk wel. Elders zegt hij over de *Exodus*-passage, verwijzend naar onder meer de joodse *Misjna* (!), dat de schoenen die Mozes moet uittrekken, niet alleen duiden op de heiligheid van de plek; de blote voeten kunnen ook verkeren in een teken van onwaardigheid of rouw (*signe de deuil*). (*VP*

(wordt vervolgd...)

Je hoofd is bedekt met as, als was je steeds in rouw ("wij, die hun maar in het aangezicht hoeven te kijken om de dood daarin te zien", zei Wassermann).

De fragmenten uit *Feu la cendre* wijzen opnieuw op de herinterpretatie van de 'jood' – of zelfs van wat het joodse volk is overkomen! Het spoor of de as is een 'joodse', en daarom een universele aangelegenheid. Het spoor van de as loopt door "alle joodse talen van de wereld". De 'joodsheid' van het spoor maakt de holocaust tot een exemplarisch gebeuren (waarmee Derrida niets wil afdoen aan de ongekende ramp die de empirische holocaust voor het joodse volk heeft betekent: nadat het woord op pagina 27 voor het eerst is gevallen, volgen er twee witte bladzijden!?!).[22]

III Het spoor als lege plek

Na deze omweg waarop we het spoor in zijn 'joodsheid' zijn gevolgd, wil ik terugkeren naar onze uitgangstekst: 'Edmond Jabès et la question du livre'. In deze tekst treffen we min of meer uitdrukkelijk alle motieven aan, waarvan in de vorige paragrafen hun verwantschap met het spoor is gebleken: niet alleen de *belofte* ("Het schrijven verplaatst zich op een lijn die is gebroken tussen het verloren woord en het beloofde woord [*la parole promise*]", de woestijn buiten de hof van Eden als plek van de arbeid en de belofte, *ÉD* 104; zie boven), niet alleen het *geheim* (indirect: in verband met de "toorn" van en de "negativiteit" in God, waardoor Hij zich scheidt van zichzelf, in openbaring of zelf-'verkwanseling' in wat Hij niet is enerzijds, en in

21 (...vervolg)
399, 401) Overigens is het zeer opmerkelijk – in het licht van het voorgaande, *Glas* enz. –, dat, vlak na de scène van de brandende braambos, het merkwaardige verhaal wordt verteld van de besnijdenis van Mozes' zoon door Sippora, de vrouw van Mozes. Zij raakt Mozes' voeten aan met de voorhuid en redt hem daarmee van de dood, waarmee JHWH hem plotseling wil slaan. (4,24-26) Sippora bindt haar man aan zich door een besnijdenis of, in de 'Hegeliaans-Derridiaanse' terminologie, door een gemeenschappelijke verhouding tot een onbepaalbare of onnoembare Ander. Het hele verhaal speelt zich af in de woestijn.

22 Met vergelijke wat Derrida in een interview uit 1989 zegt over (Heideggers zwijgen over) Auschwitz: "Quel est ici le référent? Fait-on un usage métonymique de ce nom propre? Si oui, qu'est-ce qui le règle. Pourquoi ce nom plutôt que celui d'un autre camp, d'autres exterminations de masse, etc. (et qui a repondu sérieusement à ces questions)? Si non, pourquoi cette restriction oublieuse et tout aussi grave?" (*PS* 301)

zelfverhulling in volstrekte alteriteit anderzijds, *ÉD* 111); ook de *plek* wordt genoemd. De 'joodse' plek is een lege plek, zegt Derrida naar aanleiding van Jabès. Context is de 'joodse' vrijheid, die, zoals we straks hebben gezien, een dichterlijke, geen rabbijnse vrijheid is, en die stoelt op het schrijven en op een "verholen oorsprong" [*origine enfouie*]. Het is vermoedelijk in een directe verwijzing naar Levinas en diens kritiek op Heidegger, wanneer Derrida over de plek schrijft:

> Een plek welks cultus niet noodzakelijk heidens is. Mits deze Plek maar geen plek is, geen omheinde ruimte [*enclos*], geen uitsluitingsplek [*lieu d'exclusion*], geen provincie of getto. Wanneer een jood of een dichter de Plek uitroepen, dan verklaren ze niet de oorlog. Want terwijl ze ons [iets] in herinnering roepen van gene zijde van het geheugen [*nous rappelant depuis l'outre-mémoire*] zijn deze Plek, dit land, altijd Ginds [*Là-Bas*]. De Plek is geen empirisch en nationaal Hier van een territorium. Onheuglijk [als zij is], is zij dus ook een toekomst. Beter: de traditie als avontuur. De vrijheid richt zich slechts naar het niet-heidense Land als zij ervan gescheiden is door de Woestijn van de Belofte. Dat wil zeggen door het Gedicht. (*ÉD* 101)

De plek is de plek van de belofte, de plek van de woestijn die uitstaat naar een beloofd land, aan gene zijde van de woestijn waarin we ons bevinden. De plek is een plek van verwijzing. Ze markeert een spanning. Ze verwijst naar iets wat er niet is dan alleen als spanning. De afwachting die de plek instelt, is structureel.

Daarom, zo zegt Derrida hier met zoveel woorden, mag de plek niet worden vereenzelvigd met een bestaand land. Het beloofde land (*Terre promise*) is geen territorium (*territoire*) waar ik wel en jij niet mag komen. Het uitroepen van de plek is geen oorlogsverklaring aan anderen die worden uitgesloten. We zien andermaal, hoe Derrida ervoor waakt om 'jodendom' of 'judaïsme' te verwarren met een *empirisch bestaand* joods volk dat een land (Israël) als plek en territorium uitroept. De plek is structureel leeg, aan ontlediging onderhevig.[23]

[23] In een lezing die Derrida twee jaar na 'Comment ne pas parler' opnieuw te Jeruzalem houdt, '*Interpretations at war*. Kant, le Juif, l'Allemand', spreekt hij onomwonden zijn solidariteit uit "met hen die op dit land [*sur cette terre*] het einde van alle gewelddadigheden eisen, [...] met hen die de terugtrekking wensen van de Israëlische krachten van de bezette gebieden [*territoires occupés*]". Even verder echter zegt hij van de "Israëlische staat", dat "vanzelfsprekend haar be-

(wordt vervolgd...)

IV Spoor en geheim

De met het spoor verbonden motieven (belofte, geheim, plek) in hun 'joodsheid' lopen in de verscheidene teksten van Derrida door elkaar heen. In het voorgaande is er al op gezinspeeld. In 5.1.2 citeerde ik, gedurende de tweede etappe (desidentificatie van de jood), al uit *Glas*, waar Derrida Hegels spreken over het joodse *Geheimnis* overneemt om er een andere wending aan te geven. "Het joodse *Geheimnis*" lazen we, behelst een "lege ruimte", waar niets te ontdekken valt. De jood dient een God die zich voortdurend aan hem onttrekt, inzoverre Hij anders is en ook anders wil zijn: "Het *Geheimnis* staat zelfs niet ter beschikking van de leider, die een dienaar van God blijft". (*Glas* 61[li]) Even verder staat er, dat het joodse geheim "geheim blijft: afgescheiden, afgesneden, oneindig verwijderd, schrikaanjagend [*terrifiant*]." En dan klinkt een vraag, die later zijn weerklank zal vinden in 'Comment ne pas parler': "Hoe zou men [eigenlijk] een geheim kunnen hebben?" Is niet elk geheim dubbelzinnig en betrekkelijk? Want in elk *Geheimnis* is het *Unheimliche* verbonden met een *Heimliche*, het onbekende met het bekende en vertrouwde: "Tegelijkertijd", zegt Derrida, "doet het meest vertrouwde, geheime, eigene, nabije, het *Heimliche* van het *Geheimnis*, zich voor als het meest vreemde, het meest verontrustende (*unheimliche*)." (*ib.*)

Geen geheim, zouden we kunnen zeggen, is derhalve totaal. Het sijpelt altijd door. Tezelfdertijd *verwijst* deze doorsijpeling naar een absolute verborgenheid die nóóit samenvalt met haar sporen in de bekende en vertrouwde wereld. Als de jood drager van een geheim is dat hij zelf niet bezit, dan is zijn 'jood-zijn' misschien gelegen in zijn verwijzing naar (verklappen, loochenen, 'ver-ontkennen' van) een alteriteit die zich niet manifesteert. Het ligt voor de hand om hier wederom te denken aan het spoorkarakter van de 'jood', zijn tussen-

[23] (...vervolg)
staan voortaan door iedereen erkend moet worden en afdoende verzekerd". (*PhPol* 210, 211) Wat betreft Levinas' onterechte beschulding van Heideggers 'cultus van de plek', zie 'Violence et métaphysique', in: *ÉD* , p.213v. en p.214n.1 Zie verder: "[C]ette pulsion territoriale a *toujours* été en elle-même contredite, tourmentée, déplacée, dé-localisée. *Et que telle est l'expérience même du lieu.*" (*PA* 164) Meer dan dertig jaar later zal Derrida aan proberen te sluiten bij Levinas' spreken over de 'ontvangst' (*accueil*) in *Totalité et infini*, en dit doortrekken naar een problematiek van de 'gastvrijheid' (*hospitalité*) in *Adieu*. Zie tenslotte: *Le monolinguisme de l'autre*.

positie tussen bekendheid en onbekendheid, tussen alteriteit en identiteit. "Vanwaar *tegelijk* de genoemde universaliteit van de joodse getuige [...]", zegt Derrida in *Schibboleth* (zie boven), "*en* het niet mededeelbare geheim van het judaïstisch taaleigen." (*Sch* 91) En ook: "Getuige van het universele, maar op titel van de absolute, gedateerde, gebrandmerkte, ingesneden, gecesureerde bijzonderheid – op titel en in naam van het andere." (*Sch* 92) Zijn deze getuigen van het geheim te identificeren met een historisch, geografisch of religieus te localiseren volk? Nee, zegt Derrida, de "letterlijkheid van het toebehoren aan het jodendom" is aan een permanente "verplaatsing" onderhevig. "Joden zijn dan, in elke zin van het woord, de besnedenen en de besnijders, zij die de ervaring, een bepaalde beknopte ervaring hebben van de besnijdenis [*une certaine expérience concise de la circoncision*]. Joods kan eenieder zijn, of niemand. Jood, naam van niemand, de enige. De besnijdenis van niemand." (*Sch* 100)

De 'jood' is, als besnedene, de drager van het geheim en verwijst als spoor naar een alteriteit die zich voordoet zonder zichzelf te geven. In wezen komt het geheim van het 'andere' *slechts* naar voren in de referentie van de 'jood', nooit in en op zichzelf. Het geheim ver-ontkent zich in de 'jood', die er de sporen van in (en als) zijn lichaam draagt. Na in *Le monolinguisme de l'autre* te hebben gerept over de onmogelijkheid, zich de taal (lees: de verwijzingssamenhang) toe te eigenen, en zelfs over haar "jaloezie" (dat is: haar terughoudenheid om zich te geven, *MA* 46), noemt Derrida wederom de "verbinding" (*articulation*) tussen het universele enerzijds, en het bijzondere dat ervan 'getuigt', anderzijds. Het Franse (en Griekse) '*martyr*' verenigt in zich de noties 'getuige' en 'martelaar'. Niet voor niets dan ook gebruikt Derrida het woord "littekens" (*stigmates*) om het spoor in (het lichaam van) de taal aan te duiden. Door de taal gaat een spoor, een martelend getuigenis van een alteriteit die een ware "terreur" (*terreur*) uitoefent. Het 'andere', zouden we – Derrida vrij weergevend – kunnen zeggen, geselt de taal tot bloedens toe. 'Vol bloed en wonden', verwijst de taal naar dit 'andere'. "De terreur wordt uitgeoefend ten koste van wonden [*blessures*], die zich inschrijven in het lichaam zelf." (*MA* 50) Direct daarna vraagt Derrida naar het universele 'getuigenis' dat een enkele (joodse) franco-Maghrebijn (als hijzelf is) kan afleggen. En als hij even later ingaat op zijn persoonlijke, 'joodse' droom (zie boven) om de taal iets te laten overkomen, dan beschrijft hij deze droom in termen van het geheim: "Het geïncarneer-

de archief van een liturgie, waarvan niemand het geheim zou verraden. Die in werkelijkheid niemand zich zou kunnen toeëigenen. Zelfs ik niet, [ik] die toch ín het geheim zou staan." (*MA* 86)

Derrida schuwt het zelfs niet om, in de tekst *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*, de dragers van het geheim "marranen" te noemen. De marranen, weten we, waren joodse inwoners van Spanje en Portugal, die zich in de Middeleeuwen gedwongen lieten bekeren tot het christendom, maar die in het verborgene de joodse godsdienst bleven aanhangen. Een marraan is een heimelijke jood, die zich voordoet in een andere gestalte. Hoe hebben wij vandaag te dag nog met marranen te maken? Zijn ze er nog steeds, zulke dragers van een verborgen geheim? In een uitvoerig commentaar op Heideggers spreken over de dood (*sic!*) als de meest 'eigenlijke' ervaring van het *Dasein*, keert Derrida de rollen om. Is de dood niet wezenlijk onteigenend? zo vraagt hij. Ontdoet hij ons niet van onze individualiteit? Zijn wij in de dood niet allen gelijk? Confronteert de dood, als grens van het bestaan, ons niet met een structureel *Enteignis*? Nu, dit *Enteignis*, zegt Derrida, deze onteigening, voorzie ik van de (bij)naam 'marraans'. Om er onmiddellijk aan toe te voegen, dat de figuur van de marraan die "van het crypto-judaïstische *en* het *crypto-X in het algemeen* is". (*Ap* 135; ik cursiveer, RS)

Besluiten we met het bijna-slot van *Apories*:

> Als men, met een figuur, marraans noemt, diegene die trouw blijft aan een geheim dat hij niet gekozen heeft, juist daar waar hij woont, bij de bewoner of bij de bezetter, bij de eerste of de tweede aankomer, juist daar waar hij verblijft zonder *nee* te zeggen maar zonder zich [evenmin] te identificeren met een toebehoren-aan, wel, in de nacht zonder tegendeel waarin de radicale afwezigheid van enig historisch getuige hem vasthoudt [*tient*], in de overheersende cultuur die per definitie over een kalender beschikt, hoedt dit geheim de marraan nog vóór hijzelf het hoedt [*ce secret garde le marrane avant même que celui-ci ne le garde*].
>
> Want een dergelijk geheim, kan dat niet gedacht worden als onttrekkend [*qu'il soustrait*] aan de geschiedenis, aan de leeftijd en aan de veroudering?
>
> [...] marranen die we zijn, of we het willen of niet, of we het weten of niet [...] (*Ap* 140v.)

Wij zijn allen marranen, op vreemde bodem, op een grond die de onze niet is, die we niet bezitten en waar we dus ook niet vrijelijk

over kunnen beschikken. Wij zijn allen dragers van een on-tijdig geheim dat zich nooit onthult, maar dat alleen bestaat in de verwijzing. Wij staan allen uit naar een onbeheersbare alteriteit.

5.2.4 De différance

Nu de 'joodsheid' van het schrijven, de tekst en het spoor aan de orde zijn geweest, kan het 'joodse' in de différance en het supplement daar alleen nog maar uit voortvloeien, onderling verbonden als alle Derridiaanse denkfiguren zijn.

De différance, zo bleek in 4.4, hangt nauw samen met de werking van het spoor. Het spoor doet betekenis opkomen in het verschil (in een retentie) en stelt zodoende vastlegging ervan steeds uit. Dit doenverschillen en dit uitstellen is de différance van het spoor. "*Het (zuivere) spoor is de différance*", zegt Derrida zelfs in *De la grammatologie*. (*G* 92) In 'Comment ne pas parler' kwam Derrida's eigen différance of "verdaging" naar voren. Door het spreken (over de negatieve theologie) op te schorten, wilde hij plaatsmaken voor het onbespreekbare. Dit onbespreekbare zou zich niet anders onder woorden laten brengen dan juist in een uitstel van spreken.

I DE DOOD ALS UITSTEL VAN HET LEVEN

Op welke manier treffen we de différance aan tegen een specifiek 'joodse' achtergrond? Als Derrida in 'Edmond Jabès et la question de l'écriture' spreekt over de "gebroken lijn tussen het verloren woord en het beloofde woord" als de weg van het schrift of het schrijven, dan noemt hij daarbij allereerst de onherleidbare différance als *verschil* (*différence*). "Het *verschil* tussen het woord [*parole*] en het schrijven", zegt hij, "dat is de overtreding [*faute*], de toorn van God die uit zichzelf treedt, de verloren onmiddellijkheid en de arbeid buiten de tuin [van het paradijs, RS]." (*ÉD* 104) Het "woord" (*parole*) drukt hier in deze zin de onmiddellijkheid uit, zo niet de nabijheid van God; het "schrijven" (*écriture*) daartegenover, staat voor de verwijzingssamenhang waarin wij ons ophouden, de voorgoed verloren maar opnieuw beloofde onmiddellijkheid, het uitstaan naar een alteriteit. "De judaïstische ervaring als reflexie, scheiding tussen het leven en het denken", vervolgt Derrida, enkele regels verder, "betekent de doortocht door het boek als *oneindige* anachorese tussen beide onmiddellijkheden en beide met zichzelf samenvallende identiteiten."

(*ib.*, zie boven)[24] Met andere woorden: de "judaïstische ervaring" is een 'ervaring' van het verschil.

Aan het einde van 'Edmond Jabès' komt het woord 'différance' zelf naar voren. Derrida haakt aan bij Jabès' volharding in het spreken over de joodse ervaring, als een ervaring niet alleen van het schrijven en het verschil, maar ook van het 'boek'. Moeten we de notie 'boek' niet juist confronteren met het schrijven? is de aan Jabès gestelde vraag. Jabès had immers over de 'joodsheid' van precies het schrijven gesproken. ('Het einde van het boek en het begin van het schrijven', zo luidt één van de hoofdstuktitels van *De la grammatologie*, waarin Derrida boek en schrijven van elkaar losmaakt.) Wat gebeurt er als we dit schrijven serieus nemen? Het leven of het Zijn, aldus Derrida, "stelt zichzelf uit en laat zich schrijven als différance." Het schrift of het schrijven betekent de dood midden in het leven of het Zijn. En Derrida gaat verder: "Boeken [echter] zijn altijd *levens*boeken (het archetype daarvan zou het *Levensboek* zijn dat bijgehouden wordt door de God van de joden) of *overlevings*boeken (de archetypen daarvan zouden de *Dodenboeken* zijn die worden bijgehouden door de Egyptenaren)." (*ÉD* 116)

Zoals Derrida dus probeert te laten zien, gaat Jabès uiteindelijk nog uit van een bepaalde eenheid of samenhang, die van het 'boek'. Dit zou alleen strijdig zijn met diens nadruk op het schrijven. Wordt het boek niet begrensd door het schrijven, of liever, is het er niet van doortrokken? Niet als een optelsom van twee grootheden die tezamen een nieuwe totaliteit zouden vormen. Het schrijven, zo werpt Derrida op, wijst op een "transcendentie die zich niet [eens] meer zou laten raken door inscriptie en betekenisverlening". (*ÉD* 114, 115) Het wijst op een "radicale onleesbaarheid", die elk lezen als het ware opjaagt naar een laatste, maar telkens uitgestelde, leesbaarheid. De uiteindelijke zin is onkenbaar. Niet, dat onze vermogens tekort zouden schieten. De zin is intrinsiek onkenbaar, in een volstrekt onbereikbaar

[24] Vgl. wat F. Rosenzweig zegt over de toekomstbeleving en de tijdservaring van het "eeuwige volk" (Israël): "In dem Kreislauf seines Jahres ist die Zukunft die bewegende Kraft; die kreisende Bewegung entsteht gewissermaßen nicht durch Stoß, sondern durch Zug; die Gegenwart verstreicht, nich weil die Vergangenheit sie weiterschiebt, sondern weil die Zukunft sie heranreißt. [...] Ihm [d.i. het eeuwige volk] gilt seine Zeitlichkeit, dies daß die Jahre sich wiederholen, nur als ein Warten, allenfalls als ein Wandern, nicht als ein Wachsen." *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a/Main, Suhrkamp Verlag, 1990 (1921), p.364

'elders'.[25]

II DE TAAL ALS UITSTEL VAN EEN ALTERITEIT

Ook in *Le monolinguisme de l'autre* is er sprake van een différance die een 'joodse' geest ademt. In een context, waarin Derrida vragen stelt over het getuigenis van het universele door een bijzondere 'instantie', over het exemplarische karakter daarvan (dat wil zeggen de noodzaak voor het universele om zich te laten opmerken in het bijzondere, in het detail), noemt hij de différance. De in de taal rondwoedende "terreur", de "wonden" (*blessures*) en de "littekens" (*cicatrices*) van de taal, "[h]et is de realiteit zelf, de strekking van elke *ferentie*, van elke verwijzing [*référence*] als différance." (*MA* 49) De ('joodse') wonden en de littekens zijn als evenzovele sporen in de taal die verwijzen naar een uitgestelde alteriteit.

5.2.5 Het supplement

De laatste op zijn 'joodsheid' te onderzoeken denkfiguur is die van het supplement. Het supplement stond bij Derrida sedert *De la grammatologie* voor "vervangende betekenisverlening" en "metonymische vervanging". Hij wilde er een structuur mee aanduiden, waarbinnen er geen positieve volheden, absolute betekenissen of 'dingen-zelf' bestaan, maar altijd alleen maar *geformeerde* volheden, betekenissen of dingen-zelf, *primaire* syntheses, leegtes die zijn toegedekt door aanvullingen welke de veronderstelde volheid vervangen. Bij Rousseau gold nog de natuur als een oorspronkelijke, normatieve volheid; maar diezelfde natuur bleek bij hem keer op keer begrepen in een afhankelijkheidsrelatie en een supplementaire structuur.

[25] Na in 'Violence et métaphysique' te hebben gemeld, dat Levinas het schrijven ondergeschikt maakt aan een levend woord dat spreekt uit het gelaat van de ander, probeert Derrida te laten zien dat men op grond van dezelfde doelstellingen (het vrijwaren van de ander van de taal) eerder zou moeten uitkomen bij het schrijven, dat geduldiger is, en minder afhankelijk van een onmiddellijke, concrete, contextueel bepaalde situatie (*l'urgence empirique*) dan het gesproken woord. Zeker (*Il est vrai*), zo voegt Derrida toe (en dit "*il est vrai*" markeert bij Derrida altijd een niet te verwaarlozen voorbehoud), door het schrijven te honoreren begeeft men zich wel op een terrein waarvan er geen terugkeer meer mogelijk is. (*ÉD* 151) En dan volgt de verbinding met het 'jodendom': "Comment l'hébraïsme pourrait-il, d'ailleurs, rabaisser la lettre, dont Levinas sait si bien décrire l'éloge?" (*ib.*)

I Supplementen van een afwezige

Is ook het probleem van de supplementariteit vertegenwoordigd in 'Edmond Jabès et la question du livre'? Misschien niet op het woord af, maar wel naar inhoud. Derrida citeert een uitspraak, die Jabès een gefingeerde rabbi, ene Reb Tal, in de mond legt. Deze uitspraak brengt het onderwerp van het supplement voor het voetlicht. Alle volgende bladzijden van 'Edmond Jabès' borduren erop voort en stellen het supplement-als-aanvulling-en-vervanging wel degelijk aan de orde, zij het impliciet. "«*Alle letters vormen de afwezigheid / Zo is God het kind van Zijn naam*»", citeert Derrida Jabès' Reb Tal. (*ÉD* 107)

Wat zegt Derrida over deze aan alles voorafgaande afwezigheid, die slechts wordt afgedekt door het dunne laagje van letters? Na een illustratieve opmerking van Meister Eckhart te hebben aangehaald ("God wordt God wanneer de schepselen God zeggen"), heet het: "Als de afwezigheid zich door de letter niet laat herleiden, dan is dat omdat zij er de ether en de ademhaling van vormt. [...] Er is een wezenlijke *lapsus* tussen de betekenissen". (*ib.*) Deze *lapsus* of sprong duidt op de supplementariteit: vaste betekenissen bestaan niet volgens Derrida, ze komen eerst op in een relationele structuur, waarbinnen betekenissen elkaar aanvullen en elkaars tekortkomingen bedekken. Als er geen vaste betekenissen zijn, is alles dan zin- of betekenisloos? Is er alleen maar leegte? Nee, luidt het antwoord dat we in 'Edmond Jabès' krijgen.

> [D]e cesuur laat de zin opkomen. [...] De afwezigheid is de aan de letters gegeven toestemming om zich te laten spellen en om te betekenen, maar het is ook, in de verwrongenheid van de taal, *dat wat* de letters zeggen: ze zeggen de vrijheid en het verleende vacuüm [...]. (*ÉD* 108)

Dankzij de ongebondenheid van letters en tekens aan een vaste referent kunnen ze eerst fungeren *als* teken. Wanneer ze niet een oorspronkelijke leegte zouden bedekken, maar vastgeplakt zouden zijn aan een oorspronkelijke volheid (lees: absolute waarheid, werkelijkheid, natuur enz.), dan waren betekenis, zin en communicatie onmogelijk, want onlosmakelijk gebonden aan de bijbehorende referenten. Dan zou de taal loodzwaar zijn van de letterlijk ontelbare hoeveelheid benodigde tekens, te zwaar om zich voort te bewegen en vooruit te springen. De tekens leven bij de gratie van bovengenoemde afwezigheid en genoemd vacuüm. "*Verondersteld dat* de Natuur de *sprong* weigert, dan begrijpt men, waarom het Schrijven nooit Natuur zal

zijn. Het [schrijven] schrijdt slechts in sprongen voort. Dat maakt het gevaarlijk. De dood wandelt tussen de letters." (*ib.*)[26]

Zo blijken de vijf door mij, in verband met de negatieve theologie, besproken denkfiguren, een 'joodse' achtergrond te hebben. Nader onderzoek zou kunnen uitwijzen, dat dit voor álle denkfiguren geldt. Maar aangezien ze een eindeloze reeks vormen, zou zo'n onderzoek bijna onuitvoerbaar zijn.

Wijzen we er nogmaals op, dat de 'joodse' achtergrond van de denkfiguren voor Derrida niet primair een bepaalde verbondenheid met een joodse religiositeit of afkomst symboliseert. Welbewust heb ik steeds aanhalingstekens gebruikt. Deze duiden op een geherinterpreteerde 'joodsheid'. Of deze geherinterpreteerde 'joodsheid' via een omweg *alsnog* met 'het' jodendom kan worden verbonden, is een geheel andere vraag. De mogelijkheid van zo'n verbinding lijkt mij niet geheel uitgesloten. Ze zou alleen dermate veel nuancering en extra studie van de joodse traditie vragen, dat het kader van dit boek er ruimschoots door zou worden overschreden.

[26] Vgl. ook: "Niets àchter de relatie te zoeken, niets achter de wereld, niets achter de taal – en tòch geen monist te worden, zich een evenwicht te veroveren met de balanceerstok der correlatie, ziedaar de kunst Israëls, welke gevoeglijk met de kunst van den koorddanser kan vergeleken worden." Miskotte, *a.w.* 470

Conclusie

Negatieve theologie volgens Derrida

Rest ons om tenslotte Derrida's opvatting van de negatieve theologie te formuleren tegen de achtergrond van de besproken denkfiguren, tegen het geweldig reliëf van hun 'joodse' dimensie.

Misschien kunnen we, op grond van het tot nog toe gezegde, Derrida's opvatting van de negatieve theologie weergeven met een formulering die ik ontleen aan *Sauf le nom*. Deze formulering drukt die opvatting mogelijk het treffendst uit. Negatieve theologie, zou ik willen zeggen, komt voor Derrida neer op het "akte" of "nota nemen van het boven zichzelf uit wijzen van de taal" (*prendre acte de la transcendance référentielle du langage*, *SlN* 80, 81v.).

De uitdrukking 'akte' of 'nota nemen' drukt precies de spanningsverhouding uit waarin de negatieve theologie van meet af aan staat. 'Akte van iets nemen' betekent het opslaan, registreren, noteren of archiveren van iets. Dergelijke handelingen zijn voor Derrida allemaal vormen van die ('joodse') activiteit van het schrijven. Ook ten aanzien van Augustinus werd er gesproken over de 'akte' (*acte*) van zijn bekering, die "zich op de één of andere manier heeft opgeschreven" (*s'étant en quelque sorte écrit*, *SlN* 25; zie verder boven). Vandaar het voorwaardelijke krediet dat, zoals we hebben gezien, aan de stelling "de negatieve theologie is een taal" werd meegegeven.

Maar...de negatieve theologie wil juist niet spreken, laat staan schrijven. De apofase neigt tot zwijgen. Ze wil tenslotte om het 'joodse' spoor heen, om zich direct te *verhouden* tot de onuitsprekelijke buiten de taal en het veld van verwijzingen. Wanneer we op dit punt een door Derrida opgeworpen vergelijking aanhalen tussen de (joodse) Levinas en de negatieve theologie zelf (hier althans als term nog ongeproblematiseerd), dan zou dit kunnen blijken. In deze vergelijking, die primair betrekking heeft op Levinas maar nadrukkelijk verwijst naar de negatieve theologie, zou men een kiem kunnen bespeuren van een bepaalde kritiek op de negatieve theologie: "Verwikkeld in problemen die zowel die waren van de negatieve theologie als die van het bergsonisme", schrijft Derrida over Levinas, "geeft hij [Levinas] zichzelf niet het recht om, evenals zij [de negatieve theologie en Bergson] te spreken in een taal die berust in haar eigen verval

[*résigné à sa propre déchéance*]. De negatieve theologie sprak zich uit in een taalgebruik dat zich vervallen, eindig wist, inferieur aan de logos als verstand van God. [...] [D]e negatieve theologie [...] gaf zich (terecht of onterecht, dat is een ander probleem) het recht om door het wijsgerig spreken heen te trekken als een vreemd element." (*ÉD* 170, 171) Met andere woorden: terwijl Levinas nog de strijd met de taal aanging in de taal zelf, terwijl hij een joodse stem wilde kunnen laten horen *in* een Grieks koor, meende de negatieve theologie de taal geheel en al achter zich te kunnen laten, aldus Derrida. We hebben naar aanleiding van 'Comment ne pas parler' gezien, welke moeilijkheden zoiets volgens Derrida met zich meebrengt; immers, blijft elk zwijgen niet ook een wijze van spreken? Hoe *niet* te spreken?

Ook al thematiseert Derrida in het citaat dus juist de lastige, "oncomfortabele" positie van Levinas (als een positie die binnen de taal wil blijven staan, die wil blijven spreken), toch lijkt hij deze positie uiteindelijk reëler te vinden dan die van de negatieve theologie. Wat doet Derrida daarom? Hij confronteert de negatieve theologie met de noodzaak van de taal. We zijn dit in het voorgaande al tegengekomen, en merken het nu opnieuw. Weliswaar, zo suggereert Derrida, probeert de negatieve theologie uit de school van de taal te klappen. Toch kan zij zich eerst *in de taal zelf* voordoen als een af te leggen traject naar het 'andere'. De negatieve theologie is een "betrekking" (*rapport*, *SIN* 47), een relatie, een verschil: een verschil tussen het spreken en het zwijgen over God. De negatieve theologie 'zelf', buiten de taal om, is er niet (een gedachte die bij Derrida overigens al te beluisteren is vanaf de eerste zin van 'Comment ne pas parler'). De apofase krijgt vorm en inhoud in een onherleidbaar verschil: het verschil – een 'joodse' ervaring, hebben we gezien – dat haar ook uiteenrukt als eenheid. Het verschil (*différence*) stelt haar voortdurend uit (in een *différance*). Er is alleen een suggestie, een spoor zo men wil, van negatieve theologie als eenheid. Een spoor dat wordt opgeroepen door haar rest: de tekstuele canon die de geschiedenis ons heeft overgeleverd en die (positief!) bestaat in een serie stappen en procedures. Met deze (gecanoniseerde) rest of dit restant, dit 'overschot' dat er vanuit apofatisch perspectief niet zou moeten zijn, moeten we het doen; het vormt onze voorkennis en ons voorbegrip van negatieve theologie. Hier moeten we bij aansluiten, omdat het het enige uitgangspunt is dat we hebben. Overigens is de rest die de apofatische *tekst* vormt, altijd na-schrift, post-scriptum. Ze is geschreven na en op grond van voorgaande apofatische literatuur. Silesius is schatplichtig

aan Eckhart, Eckhart aan pseudo-Dionysius, pseudo-Dionysius aan Plotinus enz.

Met andere woorden, de apofase is ten enen male aangewezen op – wat we met Derrida kunnen noemen – een *supplement*: dat van haar schriftelijke, tekst-matige, positieve rest. Deze rest is zelf na-schrift bij andere apofatische teksten, waarbij zij zich als het ware heeft ingeschreven. Wanneer er dus in *Sauf le nom* gezegd wordt, dat Silesius' *Cherubinischer Wandersmann* niet in zijn geheel tot de negatieve theologie gerekend kan worden, dan wordt daarmee bedoeld, dat het werk niet zonder het (aanvullende én vervangende) supplement van de 'positieve' theologie kan. Het zwijgen over God is aangewezen op het supplement van het spreken. In de taal van de negatieve theologie zelf: de apofase kan niet zonder de katafase.

Keerzijde van dit gegeven is, dat geen tekst ooit vrij is van negatieve theologie, negativiteit of nietszeggendheid. Immers, het spreken kan niet zonder het zwijgen. Hierin komt het namelijk eerst als *spreken* naar voren. De woorden kunnen niet zonder de stilte die ze verbreken. Of, in de formuleringen van *De la grammatologie*, schrijven (inscriptie) vindt altijd plaats in een lege schrijf- of inscriptie-ruimte, een ruimte die op haar beurt pas uitkomt in de daad van inscriptie zelf. Wat is een tekst zonder het wit van de pagina, zonder de spatiëring tussen de regels door? Wat is zij zonder de oorspronkelijke leegte of afwezigheid – zo wezenlijk voor de 'joodse' bestaanservaring –, waarboven, zoals we in 'Edmond Jabès' hebben vernomen, de letters en de woorden eerst vrijelijk kunnen dansen en springen?

Keren we terug tot de pretentie van de apofatische teksten: zich direct te verhouden tot de onzegbare God, buiten taal en verwijzingssamenhang om. Voorzover ze dit nastreven, klampen ze zich desalniettemin vast aan het te boven te komen *spoor*. Zonder dit spoor, zegt Derrida, zonder deze verwijzing *in* de taal naar een buiten-de-taal, zou de negatieve theologie nergens zijn. (*SlN* 55) Ze ontleent haar bestaansrecht aan de "wond" (*blessure*) van de taal, dat wil zeggen aan haar - suggestiviteit, zo niet haar 'joodsheid'. De taal als verwijzingssamenhang roept een alteriteit op, waarvan zij een begrenzing markeert.

Nu, op de grens van taal en alteriteit staat het spoor. In het licht van het spoor tekent zich de dimensie waarin wij staan af als eindig en begrensd. Het spoor stelt zogezegd de eindigheid en de begrensdheid in, door zijn verwijzing naar een gene zijde, die niet in de taal of de verwijzingssamenhang bevat kan worden. Wat doet het apofatis-

me? Enerzijds benaderen auteurs als Dionysius, Eckhart en Angelus Silesius het spoor in zijn verwijzingskracht. Ze vragen er aandacht voor en proberen de alteriteit die het in het spel brengt te vrijwaren voor contact met de taal en de verwijzingssamenhang. De alteriteit, de Ander, moet erbuiten blijven. Maar anderzijds gaan ze ook aan de haal met het spoor. De negatieve theologie bindt het spoor, ze maakt er een gipsafdruk van, zoals we zeiden. En daarmee dreigt de negatieve theologie volgens Derrida mis te tasten. Grijpend naar de overzijde blijft ze hangen op de grens. Terwijl ze aan de taal voorbij wil trekken, blijven haar laatste woorden vastzitten op deze grens: 'God'. Wat doen apofatische auteurs derhalve? Ze proberen het 'andere' te usurperen door de grens die ons ervan scheidt, te fixeren en te localiseren in een positieve (hier: 'christelijke') traditie.

Zeker, zegt Derrida, het apofatisme weet zich geroepen en aangesproken. Het heeft de klok van het 'andere' horen luiden en daaruit opgemaakt, dat men de eigen eindigheid moet overstijgen, de grens over moet trekken. Maar in hoeverre wordt de grens niet onlosmakelijk verbonden aan de eigen traditie? Laat de begrenzing van de verwijzingssamenhang zich wel binden? Vergelijk nogmaals de definitie van 'God' uit 'Comment ne pas parler':

> Dát is wat de naam van God telkens benoemt, vóór of voorbij de andere namen: het spoor van dat bijzondere gebeuren dat het spraakgebruik mogelijk heeft gemaakt, nog voordat het zich omwendt naar deze eerste of laatste referentie, om daarop te antwoorden. (*P* 560)

Dionysius, Eckhart, Silesius: ze grijpen het spoor aan om de sprong in het onbegrensde te wagen, het grenzenloze vanwaaruit de begrenzing eerst kan opdoemen. Op het moment dat ze de taal verlaten, blijft de naam 'God' hangen, en daarmee goeddeels ook de traditie die deze naam oproept. En dat terwijl het 'andere' is begrepen in een niet te achterhalen différance: een uitstel dat zijn weerga niet kent. Het 'andere' blijft anders en laat zich volgens Derrida niet begrenzen in een specifieke traditie.

Al met al constateert Derrida een *universele* mogelijkheid van reflectie op de verwijzingsdimensie van de taal, een *universele* negativiteit, een *universele* 'joodsheid'. Deze universele mogelijkheid wordt telkens anders vertolkt. De christelijke negatieve theologie doet dit op christelijke wijze: ze benoemt de leegte positief met de naam 'God' die zij vervolgens koppelt aan een welbepaalde traditie. Maar er zijn

meerdere mogelijkheden. We zullen in het vierde deel nog uitvoerig zien hoe, blijkens 'Comment ne pas parler', naast Dionysius en Eckhart, ook Plato en Heidegger een bepaalde benadering van deze universaliteit ('joodsheid') vertegenwoordigen. En in *Sauf le nom* vergelijkt Derrida de werkwijze van de christelijke negatieve theologie met die van Plotinus, Levinas en (alweer) Heidegger. Ten aanzien van deze laatste wordt er bijvoorbeeld gezegd, dat er wel eens een inhoudelijke overeenkomst zou kunnen bestaan tussen de manier waarop Heidegger spreekt over de sterfelijkheid van het *Dasein* (en dus de eindigheid, de onderbreking van zijn taal door de dood als grens), en de manier waarop de (christelijke) negatieve theologie dat doet. (*SlN* 34; zie ook *Ap* 42)

Derrida is geïnteresseerd in de mate waarin de negatieve theologie zodanig gestalte krijgt, dat zelfs het specifiek christelijke erin wordt losgelaten, in de mate waarin de apofatische teksten hun eigen positiviteit tot in het uiterste op het spel zetten. In het voorgaande hebben we de voorzichtige indruk gekregen, dat Derrida dit laatste met name bij Angelus Silesius bespeurt, in *Sauf le nom*. In die zin zou zich in *Sauf le nom* een verschuiving aftekenen ten opzichte van 'Comment ne pas parler'. "Men moet nog boven God uit (*man muß noch über GOtt*)", zegt Silesius, en: "niets worden is God worden (*nichts werden ist GOtt werden*)", en ook: "het alleronmogelijkste is mogelijk (*das überunmöglichste ist möglich*). Derrida neemt er goed notitie van. Want zoals hij suggereert, deelt Silesius misschien wel het streven naar deze onmogelijke mogelijkheid, naar dit alleronmogelijkste (dat zelfs niet meer het tegendeel van het mogelijke is), met dat van de deconstructie! De deconstructie, zegt Derrida, is ook vaak als de ervaring van de (onmogelijke) mogelijkheid van het onmogelijke omschreven. (*SlN* 31v.; zie ook het hier in een noot genoemde 'Psyché – Invention de l'autre', in: *P* 59) In haar 'joodse' preoccupatie buigt ook de deconstructie zich ook over het spoor, ze "vertrouwt zich toe aan sporen" (*ÉD* 104, zie boven). Maar tegelijk probeert ze alle invullingen kritisch te ondervragen, zonder het zelf van een nieuwe invulling te willen voorzien. Op geen enkele manier dan ook mogen het spoor, de différance, de tekst enz. – zo waarschuwt Derrida bij herhaling – worden beschouwd als nieuwe namen, eigennamen van iets, wat *geen* naam mag hebben.

Het 'andere', aldus Derrida, mag niet worden gemuilkorfd met een gefixeerde grens. De apofatische teksten dreigen dit steeds te doen. Tegelijkertijd bieden ze ook een openheid en nieuwe aanknopings-

punten. Deze aanknopingspunten zullen in de delen III en IV van deze studie sterker naar voren komen. Besluiten we met een citaat uit *Sauf le nom*, dat dit alles samenvattend, bijna profetisch, weergeeft:

> Zich begeven naar het andere, en dat is het onmogelijke, zou erop neerkomen zich over te leveren door naar het andere [*l'autre*] te gaan, er(toe) te komen [*y venir*], maar zonder de drempel over te gaan, en de onzichtbaarheid die het andere onzichtbaar houdt te respecteren, zelfs lief te hebben. [...] [M]aken dat dit afstand-doen [*renoncement*] niet weer een sluwe verleiding of een extra [*supplémentaire*] list is. [...] [E]en liefde zonder jaloezie, [een liefde] die het andere zou laten zijn, nadat men een *via negativa* is gegaan. Wanneer ik haar niet te vrij opvat, dan vormt deze [*via negativa*] niet alleen maar een *beweging* of een *moment* van áfleggen [*dépouillement*], een voorlopige ascese of kenose. Het áfleggen moet aan het werk blijven (en dus afstand doen van het werk), zodat het (beminde) andere anders blijft. Het andere, dat is God of om het even wie, precies, één of andere singulariteit, daar immers elk andere geheel anders is [*dès lors que tout autre est tout autre*]. (*SIN* 91,92)

Zo lijkt Derrida te pleiten voor een ('messiaans', weten we nu) wachten; een afwachting van de komst van het totaal andere, dat echter op geen enkele manier definitief ingevuld mag worden. Dit 'andere', zegt hij, moeten we anders laten. Voortdurend moeten we het ontdoen van alle bepalingen die eraan vast blijven kleven. De *via negativa* (van de deconstructie) kan ons dan uitzicht bieden op een 'belofte' (*promesse*) en een 'aankondiging' (*annonce*).

Deel III

‘Analogie’, ‘mystiek’ en ‘God’ bij Derrida

In deel II richtten we ons op Derrida's benadering van de negatieve theologie, tegen de achtergrond van enkele denkfiguren die Derrida al vroeg ontwikkelt: het schrijven, de tekst, het spoor, de différance en het supplement. Deze reeks bleek min of meer representatief, zij het ook tegelijkertijd eindeloos uit te breiden; ze wordt bij Derrida telkens met nieuwe benamingen verrijkt. Ik heb mij echter tot genoemde denkfiguren beperkt. Niet alleen, omdat Derrida ze in 'Comment ne pas parler' opsomt als voorbeelden die hem "na staan" (*qui me sont proches*), maar ook, omdat ze op een bepaalde mate van constantheid kunnen bogen: tot aan zijn latere teksten, grijpt Derrida er steeds op terug.

We hebben gezien hoe de besproken denkfiguren optreden in 'Comment ne pas parler' en in *Sauf le nom*. De interpretatie van de negatieve theologie sluit nauw aan bij de typische manier waarop Derrida teksten benadert. Deze manier is verweven met wat volgens hem de voorwaarden zijn voor een actuele aanpak van de hedendaagse (wijsgerige) problematiek. Derrida noemt de denkfiguren ook wel "economische begrippen" die "het meest onherleidbare van ons tijdperk" in verkorte vorm tot uitdrukking brengen (*G* 38). Wat verstaat hij onder dit "meest onherleidbare van ons tijdperk"? Tegen de achtergrond van deel II zouden we kunnen zeggen, dat het voor hem de specifieke manier is, waarop heden ten dage de alteriteits- of, klassieker geformuleerd, de transcendentie-problematiek, opgeld doet.

De weg die Derrida was gegaan, en waarvan hij zijn leermeester Hyppolite had toevertrouwd dat hij geen stap meer zou zetten als hij wist waar deze uitkwam (*DPh* 442; zie hst. 4 'inleiding'), die weg voerde hem tenslotte ook langs de negatieve theologie. Kunnen we daarom niet zeggen, dat, als Derrida de denkfiguren laat spelen in zijn lezing van de apofatische teksten, hij deze dan eigenlijk confronteert met zijn persoonlijke herneming van de hedendaagse alteriteits-problematiek? Ik vermoed van wel. Wat betekent het voor het 'andere', voor de God-aan-gene-zijde-van-het-Zijn – zo vraagt hij zich af –, dat zijn getuigen een spoor van Hem nalaten in hun geschreven teksten? En: wat is de consequentie van de aanvulling op zijn woord die de preek en de theologie pretenderen te bieden? 'Een tamelijk ernstige': dit is althans het antwoord dat tot nog toe het meest pregnant naar voren is gekomen. Maar we hebben ook al vluchtig gezien, dat Derrida tegelijk de deur op een kier zet naar een positievere waardering van de negatieve theologie. Ik kom daar in het volgende deel op te-

rug.

We hebben in het vorige deel (hoofdstuk 5) nog een stap verder gezet. We ontdekten hoe de denkfiguren een achtergrond hebben in Derrida's herinterpretatie van 'jodendom' en 'jood-zijn' (wanneer het al niet – ik noem het hier slechts als suggestie, zonder die hard te kunnen of willen maken –, juist de 'joodsheid' is, die ons steeds terugroept naar dit "meest onherleidbare"). Dit geherinterpreteerde en zo opnieuw aanvaarde 'jood-zijn' stelt de door mij behandelde denkfiguren, en uiteindelijk ook Derrida's hele onderneming, in een scherper licht. Het vervolg zou dit alleen nog maar meer kunnen aantonen.

Zo hebben we tot nog toe een eerste concentrische cirkel getrokken rond Derrida's benadering van de negatieve theologie. In dit deel wil ik een tweede concentrische cirkel trekken. Daartoe grijp ik terug op deel I. Hier heb ik de apofatische problematiek bij Dionysius de Areopagiet (2.1), Meister Eckhart (2.2) en Angelus Silesius (2.3) behandeld vanuit een drietal invalshoeken: (1) de voorstelling van God, (2) de rol van mystiek en (3) de kwestie van analogie en metafoor. Om deze invalshoeken in herinnering te roepen, stip ik ze hier kort aan.

(1) De *voorstelling van God* bleek een cruciaal punt binnen de apofatische traditie. Dat eigenaardige kenmerk van God om eigenlijk in het geheel geen kenmerken te hebben – Hij ligt boven het kennen – legitimeerde immers haar spreken in *ont*-kenningen. Het hele fenomeen van het spreken in ontkenningen over God, zou zich kunnen laten verklaren uit de gedachte van zijn definitieve onken- en onzegbaarheid. Niet dat we helemaal niet meer over God kunnen spreken. God, zo benadrukten Dionysius, Eckhart en Silesius, heeft zichzelf onthuld. Hij is uit zichzelf getreden en heeft zich aan mensen bekend gemaakt. Alleen, zo voegden zij daar onmiddellijk aan toe, daarbij heeft Hij afstand gedaan van zijn goddelijke wezen. Om zich ken- en dus bespreekbaar te maken heeft Hij zich geopenbaard in de gestalte van wat Hij niet is. We kunnen dus wel over Hem spreken, maar onze woorden schieten altijd wezenlijk tekort. Ons spreken heeft daarom alleen maar een pedagogische of een verwijzende functie. Het moet zich laten verrijken door ontkenningen en tenslotte door een zwijgen. Maar beide, spreken en zwijgen, gaan terug op een fundamenteel dualisme in God zelf: zijn verborgenheid en zijn zelfonthulling. In dit dualisme, in deze spanning is het apofatisch project vervat.

(2) De spanning tussen Gods verborgenheid enerzijds en het feit dat Hij zichzelf kenbaar maakt in wat Hij niet is anderzijds, opende sedert Dionysius het pad van wat bij hem de *mystiek* wordt genoemd (het pad van de "mystieke schouwingen", heette het in zijn *Mystieke theologie*). Ik heb in de inleiding op deel I, mij daarvoor baserend op de denkbeelden van de behandelde apofatici, het veelzinnige begrip 'mystiek' gedefinieerd als 'het streven van de mens naar het schouwen van God zelf, reeds in dit leven, en naar het verzinken in zijn goddelijkheid'. De weg van ontkenningen, de negatieve theologie die de weg van de positieve theologie teruggaat, is een mystieke weg. Hij wil leiden tot een uiteindelijke schouw, tot een zien dat geen zien, en tot een kennen dat geen kennen meer is. De mystieke schouw zelf wordt, hoe kan het ook anders, door geen van de apofatici beschreven. Hij wordt hoogstens aangeduid in termen van "woestijn", "stilte" enz.: met beelden van leegte dus.

(3) Wat het menselijk spreken aangaat, heeft de apofatische visie op de spanning in God haar weerslag op de kwestie van *analogie en metafoor*. In deel I ('inleiding') is beschreven, hoe de middeleeuwse scheidslijn tussen beide globaal genomen dezelfde was als die tussen respectievelijk een abstract en een figuurlijk spreken. Voor apofatische auteurs als Dionysius, Eckhart en Silesius spelen zowel het analoge als het metaforische spreken slechts een rol in relatie tot Gods zelf*onthulling*. Deze zelfonthulling gold als een onthulling van God in wat Hij niet is, en het spreken over Hem kon dan ook alleen maar 'waar' zijn wanneer het zichzelf, in een negatieve theologie, ontkende. Sedert de late Middeleeuwen had men het hier, in het spoor van Thomas, over 'attributie-analogie'. De apofatici onderscheidden zich echter daarin, dat zij buiten Gods zelfonthulling om, nog een *onkenbaar wezen* van Hem aannamen. Dit onkenbare wezen, zijn godheid, leende zich volgens hen in het geheel niet voor uitspraken, niet voor ontkennende, laat staan voor positief-bewerende. Zo bleek de apofaticus heen en weer te gaan tussen analogisch spreken (ontkenningen en abstracte beweringen), metaforisch spreken (beelden) en een absoluut stilzwijgen. Dit heen-en-weer-gaan berust in een God, die geacht werd zich uiteindelijk aan alle spreken te onttrekken, en bij wie het menselijk spreken enkel tot taak kan hebben om op te voeren, ván de meest concreet-aardse beelden, *via* meer verstandelijk-inzichtelijke begrippen, náár hun ontkenning en, tenslotte, naar het absolute verstommen van elk woord.

Tegen deze achtergrond van de vraag naar God, die naar de mystiek en die naar de analogie-kwestie, zal een tweede concentrische cirkel worden getrokken. In dit deel probeer ik na te gaan, of deze drie apofatische 'thema's' ook in het werk van Derrida een rol spelen. Het zal blijken, dat dit inderdaad het geval is. Ook bij Derrida nemen genoemde thema's een belangrijke plaats in. Wanneer we stil staan bij zijn eigen benadering van de hier schuilgaande problematiek, dan zien we hoe de in het vorige deel geschetste benadering meer reliëf krijgt.

Ontvouwt Derrida dan zoiets als een theologie? Is hij een mysticus op zoek naar de onkenbare oergrond van God? Of biedt hij een uitgewerkte leer van analogie en metafoor? Op grond van het vorige deel kunnen we deze vraag zeker niet zonder meer bevestigend beantwoorden. Toch zou een eenvoudig 'nee' ook onrecht aan zijn werk doen. In dit deel hoop ik aan te tonen dat de thema's die binnen het apofatische denken zoveel aandacht genoten, bij Derrida zeker niet als irrelevant terzijdegeschoven mogen worden. Vermoedelijk kunnen we, uiteraard met de nodige nuances en reserves, spreken van een eigen Derridiaanse behandeling van de analogie-problematiek, van een Derridiaanse 'mystiek' en heel misschien zelfs, met de grootst mogelijke voorzichtigheid, van een Derridiaanse 'theologie'. Aan het einde van dit deel zal blijken, op welke manier. De in deel II geschetste benadering van de negatieve theologie zal dan in een ruimer kader geplaatst zijn.

In vergelijking met deel I, keer ik hier de volgorde van de te behandelen apofatische thema's om. Dit om enig recht te doen aan de inzet van Derrida's werk. Ook al speelt de vraag naar God daarin een bepaalde rol, toch is zijn denken geenszins te beschouwen als een theologie, zeker niet in eerste instantie. – Dit was bij de apofatische teksten wel het geval. – De weg van Derrida begint voor een belangrijk deel, bijvoorbeeld in *De la grammatologie*, met een kritiek van de gangbare teken- en verwijzingstheorieën. In het vorige deel hebben we onder meer gezien, hoe het spoor Derrida's alternatief vormde voor het klassieke teken-begrip. (4.3) Het lijkt mij daarom het meest verdedigbaar om hier, in deel III, te beginnen met de problematiek van analogie en metafoor. Die behelst precies de taal en het spreken, en dus de verwijzing naar een, door Derrida geproblematiseerde, buiten de taal gelegen 'werkelijkheid'. Daarna zullen aan de orde komen, wat ik noem, Derrida's 'herneming' van de *Mystieke theologie* en zijn visie op God. Vooreerst een aantal inleidende opmerking-

en over elk van de drie apofatische thema's zoals we die aantreffen bij Derrida.

ANALOGIE EN METAFOOR

Als Derrida zijn denkweg aanvangt met een radicale problematisering van de klassieke opvattingen over taal en verwijzing, dan reikt de strekking van deze onderneming verder dan die van een pure taaltheorie. Taal, of liever 'schrijven', hebben we gezien in deel II (4.1), staat bij hem voor de algemene verwijzingssamenhang, waarvan de taal of het schrijven in strikte zin alleen een verbijzondering is.

Kunnen we nu, tegen de achtergrond van deze veralgemenisering van de taal of het schrijven, Derrida's 'grammatologie' niet beschouwen als een *kritiek* op elk denken dat uitgaat van een totaliteit of een geheel? Ontzenuwt de notie van het schrijven niet elke gedachte van een vastliggend kader? "Een zorgvuldige overweging van het schrijven", zegt Derrida in *De la grammatologie*, valt tenslotte samen – en moet ook samenvallen – met een "*opschudding* [sollicitation] van de onto-theologie, [een opschudding] die deze [onto-theologie] getrouw herhaalt in haar *geheel* en haar *aan het wankelen brengt* [*l'*ébranlant] in haar grootste zelfverzekerdheden." (*G* 107)

We zouden ons af kunnen vragen, of deze teweeg te brengen "opschudding" gezien kan worden als een kritiek op juist de *analogie*. Is 'analogie' immers niet een benaming die een relatie aangeeft van delen (de zijnden) tot een groter, allesomvattend geheel (hoe genuanceerd men vervolgens ook met deze term 'geheel' moet omgaan)? Dankt het menselijk spreken haar analoge karakter niet aan een alomvattende analogie (God, het Zijn: het *analogans*) die alles daadwerkelijk tezamen *houdt*? Wordt het spreken niet uiteindelijk daardoor gelegitimeerd?

Dat het deze idee van een (Zijns-)analogie is die Derrida aanvalt, zou men telkens dáár kunnen afleiden waar hij de tekst of het schrijven plaatst tegenover het 'boek'. In tegenstelling tot het boek, dat gaat van kaft tot kaft, kennen tekst en schrijven geen absolute grens. De tekst, als "weefsel van tekens", als schrijven, is ongebreideld. Hij verhoudt zich tot het boek als het onbegrensde tot het begrensde, als het verschil tot de analogie. In 5.2.2, waar ik de 'joodsheid' van de tekst heb besproken, is aan de tegenstelling boek – tekst/schrijven al kort gerefereerd. Het boek is voor Derrida een "theologische encyclopedie". "De vraag van het schrijven", zo voegde hij toe, "kan

slechts worden geopend met gesloten boek. De vrolijke dwaling van het *graphein* was dan zonder terugkeer. De opening van de tekst was het avontuur". ('Ellipse', in: *ÉD*, p.429) Een andere relevante passage is de volgende, uit 'Hors livre. Préfaces', in: *La dissémination*. Het begrip 'analogie' wordt hier niet genoemd, maar lijkt op de achtergrond wel degelijk aanwezig.

> Het Model van het Boek, het Model-Boek, is dat niet de absolute gelijkstelling [*adéquation*] van aanwezigheid en representatie, de *waarheid* (*homoiosis* of *adæquatio*) van het ding en de gedachte van het ding, zoals die zich allereerst voordoet in de goddelijke schepping alvorens te worden bereflecteerd door het eindige bewustzijn? Als Boek van God was de Natuur in de Middeleeuwen een grafeem, gelijkvormig aan [*conforme à*] het goddelijk denken en spreken, aan het *verstand* van God als Logos, waarheid die spreekt en zichzelf hoort spreken, plek van de archetypen, pleisterplaats [*relais*] van de *topos noetos* of de *topos ouranios*. Als representatief en waar schrijven, overeenkomstig [*adéquate à*] met zijn model en met zichzelf, was de Natuur ook een geordend geheel, deel van een boek dat zwaar is van zin, dat zich aanbiedt om te lezen, (lees [*ce qui doit vouloir dire*]: te horen), als een woord, van verstand tot verstand. (*D* 51v.)

Een bladzij verder wordt gesproken over "het onto-theologische van het grote Boek". En in aanmerking genomen de Logos als bemiddelende instantie ('analogie') tussen God en mens, als toegankelijkheid van God voor de mens, kan men misschien de analogie-gedachte bij Derrida koppelen aan de termen 'onto-theologie', 'logocentrisme', 'denken van het boek' enz. Liggen deze termen niet in elkaars verlengde en drukken ze niet precies het denken uit dat Derrida radicaal ter discussie wil stellen: het denken dat uitgaat van een totaliteit, van een samenhangend en *principieel toegankelijk* geheel waarin alles een eigen, vaste plaats en betekenis heeft?

Als Derrida zich verzet tegen een *analoge* samenhang, dan is het, alsof een principiële afbuiging of afketsing van onze woorden en begrippen hem daartoe noopt. Afbuiging en afketsing niet met betrekking tot een bepaalde hoogste instantie, die weliswaar (als een zwart gat voor het licht) immuun is voor onze woorden en gedachten maar die toch, op de één of andere superieure wijze, zou 'zijn' of 'bestaan'. Het lijkt Derrida niet te doen om de onbereikbaarheid van een (onto-theologische) *positiviteit* die, achter de schermen van ons menselijk inzicht, een gevestigde (analoge) orde zou waarborgen. We krijgen de

indruk, dat het ontoegankelijke, dat waarover we niet kunnen spreken, voor hem wijst in de richting van een niet te verwoorden alteriteit of een anders-zijn *zonder positiviteit*. Deze alteriteit begeleidt ons denken en spreken als een schaduw, zonder zich echter ooit definitief te laten (be)grijpen of adequaat te laten (be)noemen. De alteriteit licht op als een begrenzing van denken en spreken die zelf ondenk- en onnoembaar blijft. Op de één of andere manier is er een oorspronkelijke 'metaforiek' of betekenisverschuiving werkzaam, die weliswaar alteriteit impliceert, maar toch definitief buiten bereik houdt.

Het woord 'metaforiek' is hier van Derrida zelf die het, in alle voorlopigheid zoals we nog zullen zien[1], gebruikt om elk analogiedenken te problematiseren. Er is een oer-verschuiving of fundamentele metaforiciteit bezig, die het 'andere' oproept, zonder dat men het ooit kan vatten. Het gebeuren van deze verschuiving of metaforiciteit, duidt Derrida aan met behulp van de reeks 'begrippen' die in het vorige deel denkfiguren zijn genoemd. Deze denkfiguren proberen met een beeld het niet af te beelden proces inzichtelijk te maken, op grond waarvan elk denken, elke wijsgerige begrippelijkheid (Derrida: het 'zelfde') wordt doorboord door een niet te vatten alteriteit. Deze alteriteit relateert én relativeert tegelijk elk denken en alle begrippelijkheid..

Het bedoelde proces van de oer-metaforiek of oorspronkelijke betekenisverschuiving móet de analoge samenhang wel verbreken en leiden tot iets wat in deel I (zie 'inleiding') 'equivociteit' of 'meerzinnigheid' is genoemd. Eén en ander zal in het vervolg nog worden uitgewerkt. Hier kan ik alvast verwijzen naar een uitspraak van Derrida in 'Violence et métaphysique', waar deze retorische categorie inderdaad wordt genoemd. Ingaand op het wortelen van elk wijsgerig spreken ("speculatie") in een alledaagse, niet-wijsgerige taal (in een "niet-speculatieve voorgeschiedenis"), zegt hij:

> Wat er zo door deze niet-speculatieve voorgeschiedenis [*ascendance*] in de [wijsgerige] speculatie wordt ingevoerd, dat is steeds een bepaalde

[1] Het zal nog blijken, dat 'metafoor' geen geschikte aanduiding is: er is immers geen sprake van een eigenlijke, niet-metaforische betekenis. De denkfiguur van het schrijven, bijvoorbeeld, is niet een *metafoor* voor iets wat ook adequaat of eigenlijk benoembaar zou zijn. Veeleer is de "«eigen» zin van het schrijven [...] de metaforiciteit zelf" (*G* 27): wat *a fortiori* de term 'metafoor' als zodanig op de helling zet! In het verdere zullen we op deze zelfopheffing van het metafoorbegrip nog uitgebreider terugkomen.

> equivociteit [*équivocité*]. Aangezien deze oorspronkelijk en onherleidbaar is, moet de filosofie deze equivociteit misschien aanvaarden, haar doordenken en zichzelf daarin doordenken, de dubbelhartigheid [*duplicité*] en het verschil opnemen in de speculatie, in de zuiverheid zelf van de wijsgerige zin. (*ÉD* 167)

Hier kan blijken, dat de vraag naar Derrida's omgaan met de *klassieke* problematiek van de analogie, nog maar nauwelijks anachronistisch is. Eigenaardig genoeg is er in de secundaire literatuur nauwelijks aandacht besteed aan deze kwestie. Commentatoren benaderen Derrida nogal eens 'van binnenuit', zonder pogingen te doen om hem in een bepaald debat te situeren. Op deze tendens vormt de Amerikaanse Derrida-kenner R. Gasché een gunstige uitzondering. Dit is iets waarop ik hier verder niet uitgebreid in zal gaan, voorzover hij Derrida probeert te begrijpen tegen een andere achtergrond dan de door mij gekozene: die van de negatieve theologie. Waarom het mij hier gaat, is dat Gasché op een bepaald moment expliciet zegt, in het werk van Derrida de aloude analogie-kwestie terug te vinden. Hij ziet een duidelijke lijn lopen tussen de traditionele thematiek van de Zijns-analogie, het denken van Heidegger en dat van Derrida. Met name Derrida's behandeling van de metafoor (in twee hieronder te bespreken teksten) zou hiervan blijk geven, aldus Gasché.[2] Voor het overige blijft Gaschés commentaar op de analogie-problematiek bij Derrida tamelijk beknopt. Om Derrida's verhouding tot de negatieve theologie te kunnen bepalen en evalueren, zullen we deze problematiek in het vervolg nader moeten onderzoeken. Bij dit alles zullen we vanzelfsprekend uitgaan van wat Derrida zelf *direct* naar aanleiding van de analogie zegt. Dit valt ondubbelzinnig negatief uit voor elk analogisme.

Toch zal in het verloop van dit deel blijken – om precies te zijn in het hoofdstuk over de mystiek (hoofdstuk 7) –, dat daarmee de analogie niet volledig heeft afgedaan. Want het is helemaal niet uitgesloten, dat, via een verborgen omweg, bij Derrida de analogie *terugkeert*. Om dit vermoeden aannemelijk te maken, zullen we echter eerst nauwkeurig zijn kritiek op het analogie-denken moeten volgen. We zullen dit laatste doen in hoofdstuk 6 aan de hand van enkele relevante teksten. Het vertrekpunt zal steeds worden genomen in 'Comment

[2] Vgl. R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, p.302,303 Vgl. ook de vervolgstudie *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, p.167. Zie verder pp.165-169.

ne pas parler' en *Sauf le nom*.

MYSTIEK

Het tweede aandachtspunt bij de bestudering van de negatieve theologie, de mystieke relatie, ontsluit een problematiek die Derrida eveneens parten zal blijken te spelen. Mystiek is in het eerste deel opgevat als een streven naar het schouwen van en verzinking in God. Mystiek veronderstelt een onmiddellijke 'relatie' tot God, of liever: een wezenlijke eenheid met God.

Heeft het werk van Derrida met een streven naar Godsschouw, of ruimer, met de mystieke traditie in bredere zin, dan ook maar iets uitstaande? Voorzover ze zich daar sowieso al op richtte, vatte de Derrida-receptie 'mystiek' overwegend op als iets wat al evenzeer onderhevig was aan deconstructie als de hoofdstroom van het Westerse denken.[3]

Toch is het de vraag of we zo gemakkelijk om een zekere verhouding van Derrida tot de mystiek heen kunnen. Een structurele overeenkomstigheid valt al spoedig in het oog, zodat een *bepaalde* mystiek bij hem onvermijdelijk lijkt. Want hoe staat het met de verhouding van denken en spreken tot de door Derrida ter sprake gebrachte alteriteit, deze alteriteit die zo bedrieglijk veel weg heeft van de onzegbare godheid uit het apofatische denken? Hoe moeten we de 'aporetische grenservaring', waar Derrida over spreekt, interpreteren (zie bijvoorbeeld *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*)? Is hier niet ook een soort mystiek in het geding? Toegegeven, het anders-zijn van de alteriteit werkt misschien als dynamiet onder de gangbare implicaties van categorieën als 'verhouding', 'ervaring' of 'relatie'; deze categorieën schijnen steeds een *aan*wezigheid te suggereren[4], terwijl Derrida voortdurend een *af*wezigheid onder de aandacht brengt. De eigenaardigheid en andersoortigheid van het door hem bedoelde uitstaan naar een alteriteit, zal uit het vervolg nog preciezer moeten blijken.

3 Vgl. bijvoorbeeld wat G. Spivak zegt over deconstructie in het voorwoord bij haar Engelse vertaling van *De la grammatologie*: "Let me add yet once again that this terrifying and exhilarating vertigo is not «mystical» or «theological»". G. Spivak, 'Translator's Preface', *Of Grammatology*, p.lxxviii; gecit. n. K. Hart, 'Deconstruction otherwise', in: E. Osborn/L. McIntosh, *The Bible and European literature: History and Hermeneutics*, Melbourne 1987, p.139

4 Vgl.: "«*Expérience*» a toujours désigné le rapport à une présence, que ce rapport ait ou non la forme de la conscience." (*G* 89)

Aanvankelijk wordt de thematiek van de 'relatie' tot de alteriteit door Derrida vooral uitgewerkt in de zin van een afwezige oorsprong en een onontkoombaar spoor. Maar opvallend genoeg is er reeds in het voorwoord ("opschrift": *exergue*) bij *De la grammatologie* een ander geluid te horen. De "deconstructie" en de "opschudding" van de ontotheologische traditie die in het vervolg van het boek aan de orde wordt gesteld, blijken hier onder een opmerkelijk voorteken te worden geplaatst. In het voorwoord wordt de relatie tot de alteriteit namelijk niet zozeer geformuleerd in termen van haar destructieve weerslag, maar – positiever – in termen van afwachting, openheid naar een toekomst waarop men op geen enkele manier vooruit kan grijpen. Derrida noemt de "onherleidbaar toekomstige wereld" in een lange zin met tussenzin, die de lezer bijna het spoor bijster doen raken (vandaar dat ik in mijn vertaling ter verheldering de hoofdzin [tussen vierkante haken] herneem).

> Misschien zijn de geduldige overweging en het nauwgezette onderzoek rondom dat wat voorlopig nog schrijven heet, – verre daarvan, dat ze halthouden voor een wetenschap van het schrijven, of [dat ze] die haastig wegdoen uit een soort obscurantistische reactie, maar terwijl ze (deze wetenschap) daarentegen haar positiviteit laten ontwikkelen zover als mogelijk is, – [misschien dus zijn deze overweging en dit onderzoek rondom het schrijven] de dooltocht van een denken dat trouw is aan en aandachtig [*attentive*; van *attente*: 'afwachting'] voor een onherleidbaar toekomstige wereld die zich in of aan het heden aankondigt [*monde irréductiblement à venir qui s'annonce au présent*], *voorbij de omheining van het weten* [ik cursiveer, RS]. Op de toekomst kan slechts vooruitgelopen worden in de vorm van het absolute gevaar. Zij is dat wat absoluut breekt met de gevestigde normaliteit en zich dus slechts kan aankondigen, *presenteren*, in de gedaante van de monsterlijkheid. Voor deze toekomstige wereld en voor wat er daarin de waarden [*valeurs*] 'teken', 'woord' en 'schrijven' in opschudding zal hebben gebracht, voor wat er hier onze voltooid tegenwoordig toekomende tijd [*futur antérieur*] stuurt, daarvoor is er nog geen opschrift. (*G* 14)[5]

[5] Vgl. ook wat Derrida in *Schibboleth* zegt over het 'te besnijden woord' dat P. Celan noemt in 'Einem, der vor der Tür stand' (ik cursiveer *monstrueuse* en *monstruosité*: "[...] parole à circoncire [...]. [...] Ouverte d'abord comme une porte, ouverte à l'étranger, à l'autre, au prochain, à l'hôte ou à quiconque. À quiconque sans doute dans la figure de l'avenir absolu (celui qui viendra, plus précisément qui *viendrait* car cet avenir, *celui* à venir, sa venue ne doit pas être

(wordt vervolgd...)

Met andere woorden: tegenover het nog-uitstaande zijn wij niet alleen blind, doof en stom; wij worden er ook, in zijn geheel, op het spel gezet. Derrida gebruikt hier het begrip 'monsterlijkheid' (*monstruosité*). Op de connotaties van 'schrik', 'vrees' en 'angst' enerzijds, en die van 'tonen', 'laten zien' en 'verschijnen' anderzijds, kom ik in deel IV terug. (11.2.2) Hier gaat het mij om de onkenbare en onnoembare alteriteit, die zich voor Derrida *aandient* als iets toekomstigs, als iets wat geheel buiten elke orde valt. Van heel ver klinkt hier immers nog een echo van mystieke auteurs, die, op de drempel van de hen totaal verzwelgende godheid, tot een absoluut zwijgen zijn gebracht. In het vervolg zal de reikwijdte van deze parallellie wellicht scherper naar voren komen.

De 'mystieke' echo is niet totaal veronachtzaamd gebleven. Enkele auteurs spreken uitdrukkelijk over een vorm van (mystieke) ervaring die ze bij Derrida menen te hebben aangetroffen. Noemen we er twee.

M. Dufrenne stelt (al in 1973), dat, wat men bij Derrida aantreft, weliswaar iets anders is dan de neoplatonistische mystiek, maar dat toch ook bij hem zoiets als 'ervaring' een rol speelt. Zo noemt Dufrenne enerzijds de grenservaring, die Derrida bespeurt bij kunstenaars als onder meer Antonin Artaud en Maurice Blanchot, en anderzijds de alledaagse ervaring die wij met de dingen hebben: deze zijn als tekens die verwijzen. Is dit voor Derrida ook niet, zo vraagt Dufrenne zich af, een ervaring die een geheim in zich draagt? Dufrenne gaat zelfs zover, voorzichtig op te werpen, dat Derrida spreekt vanuit de ervaring van iemand die noch aan zichzelf, noch aan de mensheid toe denkt te behoren, vanuit een ervaring van ontworteling en vervreemding. Deze ervaring zou binnen het bereik van de transcendentie voeren. Want vraagt de leegte die de différance aan de dag brengt niet om vervulling? De gapende leegte zou wel eens het aureool van de Ander kunnen zijn waarheen het spoor uiteindelijk lijkt te voeren.

5 (...vervolg)
assurée ni calculable), donc dans la figure de la créature *monstrueuse*. L'avenir absolu ne peut s'annoncer que sous l'espèce de la *monstruosité*, au-delà de toutes les formes ou les normes anticipables, au-delà des genres." (*A.w.* 102) Degene die voor de deur staat en wie open moet worden gedaan, Elia, volgens de joodse traditie, de gast, wordt vervolgens door Derrida 'monster' genoemd: "Ici-même le *monstre*, ou Élie, l'hôte ou l'autre se tient devant la porte [...]" (*ib.*, p.103; ik cursiveer, RS) Zie verder *PS* 399vv.

Aldus Dufrenne, en niet geheel zonder verwijt: niet voor niets pleit hij voor een "niet-theologische filosofie".[6]

Ook J. Colleony spreekt, zo'n twintig jaar na Dufrenne, over een bepaalde ervaring bij Derrida: een ervaring van de taal en van een belofte, die aanzet tot verantwoordelijkheid. In de negatieve theologie zou Derrida dezelfde ervaring terugvinden: één waarin de taal aan haar grenzen komt en raakt aan het onzegbare.[7]

In hoofdstuk 7 zal naar voren komen in hoeverre Derrida inderdaad als 'mysticus' beschouwt kan worden en in hoeverre zijn werk als een herneming van de *Mystieke theologie* kan worden opgevat. Net als in hoofdstuk 6 zullen we een aantal toepasselijke teksten bestuderen, nadat we enige aanknopingspunten zullen hebben opgespoord in 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom*.

GODSBEELD

In 'Circonfessions' schrijft Derrida, wederom in een lange, rusteloze zin waarin de komma's zich aaneenschakelen – en passant Augustinus' *Confessiones* citerend:

> [M]ijn godsdienst, waar niemand iets van begrijpt, mijn moeder ook niet, die kort geleden aan derden vroeg, aangezien ze mij er niet over durfde aan te spreken, of ik nog in God geloofde, *nutrierat filios totiens eos parturiens, quotiens abs te deuiare cernebat**, maar zij moest weten dat de constantheid van God in mijn leven zich met andere namen laat noemen, zodat ik terecht voor atheïst doorga, aangezien de alomtegenwoordigheid voor mij van wat ik God noem in mijn geabsolveerde, absoluut private taal noch die van een ooggetuige is, noch die van een stem die iets anders doet dan mij aan te spreken om niets te zeggen [*parler pour ne rien dire*], noch een transcendente wet of een immanente *sjechina*, deze vrouwelijke figuur van een Jahweh die mij zo vreemd en zo vertrouwd

6 Vgl. M. Dufrenne, *Le poétique: précédé de «Pour une philosophie non théologique»*, Paris 1973, p.27v.

7 Vgl. J. Colleony, 'Déconstruction, théologie négative et archi-éthique. (Derrida, Levinas et Heidegger)', in: *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, p.255. Vgl. ook J.D. Caputo, die, in het hoofdstuk 'Openness to the Mystery', de *Durchbruch* van Meister Eckhart in verband brengt met een algemene afgrond onder het bestaan, een afgrond die onder meer in een "radicale hermeneutiek" à la Derrida aan de oppervlakte komt (*Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, p.269). Vgl. tenslotte nog R. Margreiter, 'Mystik und Philosophie', in: *Philosophische Rundschau* 3 (1992), p.182

> blijft, maar [deze alomtegenwoordigheid] het geheim [is] waarvan ik ben uitgesloten [...]. * Zij had zonen grootgebracht, terwijl zij hen telkens opnieuw baarde, wanneer zij merkte dat zij van u afweken, IX, IX, 22. (*JD* 146v.)

Dit citaat spreekt boekdelen – en tegelijk in raadselen. Enerzijds onderstreept het een bepaalde kritiek van Derrida op een onto-theologische Godsvoorstelling: op een God die zich laat herleiden tot een hoogste zijnde. Deze kritiek op de onto-theologie in het spoor van Heidegger, keert in het werk van Derrida gedurig terug. Maar wie denkt, vervolgens met Derrida tot de orde van de dag te kunnen overgaan, en een (onto-)theologisch hoofdstuk in het boek van de geschiedenis af te kunnen sluiten, heeft het mis. Want ons citaat getuigt anderzijds van een bepaalde "constantheid van God in mijn leven". Deze constantheid blijkt niet alleen in de "andere namen" die Derrida zegt te gebruiken. Ook de naam 'God' als zodanig komt in het werk van Derrida vaker voor dan men zou verwachten. In het vorige deel hebben we bijvoorbeeld vluchtig gezien, hoe Derrida deze naam in verband bracht met het spoor. (4.3.1) Telkens duikt de naam 'God' op, als had hij nooit afgedaan. Hoe zou zich dit laten verklaren?

Zoals tot dusverre is gebleken, houdt datgene wat Derrida 'deconstructie' noemt de verwijzingssamenhang geopend en ondermijnt het elke poging tot fundering (afsluiting). Wanneer er zich inderdaad zoiets als een deconstructie voltrekt, dan ligt het bijna voor de hand dat het Westerse-denken-voorzover-dit-tendeert-naar-fundering, erop gericht is, deze dreiging van ondermijning het hoofd te bieden, haar te verdringen. Met de daadwerkelijke aantasting van de fundamenten van het denken, zou het immers geheel in het luchtledige komen te hangen.

Tegen de achtergrond van deze verdrongen dreiging en aantasting, spreekt Derrida al vanaf *De la grammatologie* over het "theologisch-metafysisch" karakter van de Westerse denktraditie. Deze traditie, door hem ook wel aangeduid als 'metafysica', sluit de oorspronkelijke openheid, die tevens haar bestaansvoorwaarde is, af. Hoe? Ze doet dat – en dat maakt haar metafysisch, theologisch of onto-theologisch – door een hoogste wezen of instantie te poneren, die het geheel van de werkelijkheid zou stutten en in het licht waarvan alles verklaard zou kunnen worden. 'God', aldus Derrida, heeft als taak toebedeeld gekregen om garant te staan voor de waarheid. Hij moet de vastigheid en de grondslag brengen die ons spreken en denken zou kunnen funderen. Zo probeert de 'onto-theologie' van het Westerse denken zich-

zelf te verankeren, zegt Derrida, in een laatste, niet op nóg een andere grondslag teruggaande, maar zichzelf betekenende, norm. De teneur van het werk van Derrida nu is gericht op ondervraging en bekritisering van precies deze normatieve grondslag onder het onto-theologische bouwwerk. Derrida probeert aan te tonen dat datgene waar dit bouwwerk op stoelt, nooit onafhankelijk is, nooit op zichzelf kan staan, maar dat het altijd een aanvulling op zichzelf (een 'supplement') behoeft, een aanvulling die de afgrond eronder toedekt. Wanneer men zich rekenschap zou geven van deze afgrondelijkheid *onder* elk gevestigd fundament, dan zou daarmee de val van elke grondslag überhaupt ingeluid zijn.[8]

Ondanks deze tot het uiterste doorgevoerde kritiek op een onto-theologische afsluiting, lijkt voor Derrida het laatste woord over de vraag naar God nooit gesproken. Terwijl vele (vele, niet alle) van zijn interpretatoren denken, aan die vraag nauwelijks meer een (ant)woord te hoeven wijden, zegt Derrida zèlf in *De la grammatologie*: "...misschien [...] verlaat men het [onto-theologische] tijdperk, waarvan men de omheining kan aangeven, niet", en: "Wij moeten des te minder afzien van [*renoncer à*] die [metafysische] begrippen, naarmate ze voor ons onontbeerlijk zijn om vandaag de erfenis waar ze deel van uitmaken, aan het wankelen te brengen [*ébranler*]." (*G* 24,25) Dit verklaart misschien, dat de vraag naar God door Derrida keer op keer aan de orde wordt gesteld, door heel zijn werk heen. Het blijft daarmee van belang na te gaan, hoe hij zelf de naam 'God' opvat en wat hij ermee doet. Op welke manier probeert Derrida de "omheining" van een onto-theologisch Godsbegrip aan te geven? zo zouden we ons af kunnen vragen. In het volgende deel (10.2) zullen we dan preciezer zien, wat de repercussies zijn voor de negatieve theologie. Want is naar Derridiaanse maatstaven niet ook de negatieve theologie behept met een voorstelling van God als hoogste zijnde, hoe verheven en anders ook gedacht?[9]

[8] Dat een 'God' in de zin van de onto-theologie, dus opgevat als een hoogste zijnde of een absolute aanwezigheid, hèt doelwit is van de deconstructie, blijkt reeds op tal van plaatsen in *De la grammatologie*. Vgl. bijv. pp. 24v., 69, 106, 107

[9] Eén van de weinigen, die het belang van de vraag naar God bij Derrida niet zonder meer wil uitsluiten, is R. Gasché. Gasché zegt dat deze vraag, ook al wordt ze nooit direct aangesneden, indirect telkens opnieuw aan de orde komt. Vgl. R. Gasché, 1994, pp. 150, 161. M. Dufrenne gaat verder en vermoedt achter Derrida's negatieve uitdrukkingen wederom een (nieuw gedachte) God (*a.w.* 20,

(wordt vervolgd...)

In de hoofdstuk 8 zal ik dus proberen te onderzoeken op welke manier Derrida zèlf de naam of het woord 'God' in zijn werk gebruikt. We zullen zien, zowel in 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* als in overige teksten, hoe hij aan dit zijns inziens door de ontotheologie overmeesterde woord een nieuwe invulling geeft.

[9] (. . . v e r v o l g) 27). Met Dufrenne in lijnrechte tegenspraak, maar mèt hem en mèt Gasché het belang van de vraag naar God bij Derrida beklemtonend, staat K. Hart. Zie *The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy*, p.29. Zie tenslotte ook G. Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, p.232

Hoofdstuk 6

Analogie en metafoor

Inleiding

De analogie-kwestie brengt ons in een debat dat minstens teruggaat tot Aristoteles (zie deel I). De Middeleeuwen hebben er een bijdrage aan geleverd door een technisch vocabulaire te ontwikkelen: een vocabulaire dat ten dele nog steeds in zwang is. Misschien is het de profetie van Nietzsche's 'dwaze mens' in *Die Fröhliche Wissenschaft* die kan verklaren, waarom het analogie-debat niet meer in de traditionele zin gevoerd wordt. Maar ondanks de 'loskoppeling van de aarde van haar zon', blijft het actueel. De analogische thematiek – en dat is het minste wat we ervan kunnen zeggen – biedt een *kader*, waarbinnen hedendaagse wijsgerige stellingnamen begrepen kunnen worden (al was het ook een kader dat voortdurend wordt doorbroken).

In het navolgende gedeelte zullen we ons daarom richten op de vraag, welke de positie is van Derrida in dit debat. We zullen zien, dat de traditionele retorische categorieën (uni- en equivociteit, analogie en metafoor) niet alleen behulpzaam kunnen zijn om zijn positie te verhelderen; Derrida brengt ze soms ook zèlf letterlijk ter sprake (bijvoorbeeld als hij zegt, dat de filosofie een bepaalde onherleidbare "equivociteit" moet aanvaarden, zie boven).

• *alteriteit en denkfiguren*

Toen we in deel I een poging deden om het apofatische denken in het analogie-debat te situeren, bleken we een onderscheid te moeten maken tussen Gods verborgen wezen enerzijds en zijn zelfonthulling anderzijds. (Zie deel I 'inleiding') Om één en ander nog even kort aan te stippen: we hebben eerst gesteld, dat het middeleeuwse denken grotendeels uitging van een verschil tussen een overwegend abstract ('analogisch') en een meer concreet ('metaforisch') spreken. Dit verschil, zo is daarna gezegd, werd uiteindelijk, *mutatis mutandis*, ook door de besproken apofatici gehanteerd; zij baseerden zich immers ieder afzonderlijk op een hiërarchische 'Zijnsopvatting'. In het spoor van pseudo-Dionysius werden abstracte benamingen ('analogieën') gerangschikt boven concretere uitdrukkingswijzen ('metaforen'). Beide vervolgens, zowel abstract-analoge als concreet-metafo-

rische uitspraken, achtten de apofatische auteurs slechts van toepassing op God-voorzover-Hij-uit-zichzelf-treedt, op zijn 'paradigmata'. Het is uitsluitend Gods zelfonthulling die ter sprake kan komen, zo meende men: in (ontoereikende) beweringen en in (ware) ontkenningen. De laatste zouden de eerste moeten zuiveren van wat zij aan positiviteit bezitten. – Sedert de late Middeleeuwen is men hier wel gaan spreken van attributie- of proportie-analogie. – De apofatici onderscheidden zich echter van de hoofdstroom van het hun omringende denken door hun aanname van een verborgen goddelijk wezen, aan gene zijde van *alle* uitspraken, concrete zowel als abstracte. Gods oerwezen of godheid gold voor hen als geheel onbespreekbaar, gelegen buiten elke analoge, laat staan metaforische benadering. Hier zou elk spreken veroordeeld zijn tot pure equivociteit.

Op dezelfde manier nu als we dit bij het apofatisme gedaan hebben, moeten we ook bij Derrida twee zaken scherp uit elkaar houden. We moeten in de eerste plaats de vraag stellen naar het retorisch gehalte van de *denkfiguren* (spoor, schrijven, supplement enz.). In de tweede plaats moeten we nagaan, wat de aard is van een spreken over de *alteriteit* die deze denkfiguren telkens uitdragen. Dit onderscheid dient goed in de gaten te worden houden, om verwarring te voorkomen. Aan het einde van dit hoofdstuk zal overigens blijken, hoe de apofatische tegenstelling binnen God (verborgenheid versus zelfonthulling) weerspiegeld wordt in de Derridiaanse structuur van alteriteit en denkfiguren. Want evenals binnen de negatieve theologie de ontkenningen verband houden met Gods paradigmatische zelfonthulling, met God-op-de-grens-van-zichzelf om zo te zeggen, zo hebben diezelfde ontkenningen bij Derrida betrekking op de denkfiguren (het spoor is noch dit noch dat enz.). En evenals de apofatische godheid alle ontkenningen te boven gaat, alle spreken überhaupt, zo is het bij Derrida de alteriteit die volstrekt voor-talig is, gelegen buiten het bereik van ons spreken, zelfs het negatieve. Deze weerspiegeling van structuur kan misschien de al enkele malen genoemde verschuiving verklaren tussen 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom*: de verschuiving ván een kritische náár een meer welwillende benadering van apofatische teksten. Dat in de welwillender benadering de kritiek niet totaal verdwijnt, hangt dan samen met het ontbreken van een definitieve analogie voor Derrida. De afwezigheid van een analoge samenhang maakt dat de denkfiguren zich bij hem niet attributief-analogisch laten opwaarderen. De apofatische structuur wordt niet volledig weerkaatst.

• *tekstselectie*

In dit hoofdstuk over de analogie zal ik 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* als uitgangspunt nemen. Deze twee teksten bieden ons enige aanknopingspunten om de analogie-kwestie bij Derrida aan de orde te stellen. Vervolgens zal ik aansluiting proberen te zoeken bij andere relevante teksten. Het is onmogelijk, om alle expliciete verwijzingen van Derrida naar de analogie-problematiek te bespreken. Vandaar de hier voorgestelde selectie.

Ik heb gekozen voor enkele teksten die de geboden aanknopingspunten uit 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* enigszins uitwerken en verhelderen. In de eerste plaats zal ik ingaan op passages uit teksten, opgenomen in *La dissémination* (1972), waar het logos-begrip in het geding is: 'Hors-livre. Préfaces' en 'La pharmacie de Platon'. Doelt Derrida met 'logos' niet in feite op de ana*logie*, en is voor hem niet *logo*centrisch een denken dat uitgaat van een samenhangend, verzamelend geheel, dat op één ana*loge* noemer gebracht kan worden? Een dergelijk denken confronteert hij met een 'dissem*i*natie' of verstrooiing, die de band van de logos onherstelbaar lijkt te verbreken zodat de stukken wijd en zijd bezaaid liggen. (Om hier Derrida's betrokkenheid bij een geherinterpreteerd 'jodendom' in herinnering te roepen: wat te denken van het feit, dat het Latijnse woord 'disseminatie' een vertaling is van het Griekse 'diaspora'?)[1]

Daarna zal ik stilstaan bij twee teksten uit respectievelijk *Marges – de la philosophie* en *Psyché – Inventions de l'autre*, teksten die ook Gasché al aanwees als van belang voor de analogie-kwestie (zie boven): 'La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique' (1971) en 'Le retrait de la métaphore' (1978). Hier behandelt Derrida, in het kader van de klassieke analogie-kwestie, het traditionele metafoor-begrip. De metafoor, aldus Derrida, laat zich niet reduceren tot alle interpretaties die eraan gegeven zijn. Deze interpretaties miskennen namelijk een oorspronkelijke betekenisverschuiving, een oer-metaforiek, waar elke ponering van een uiteindelijke analoge samenhang zich rekenschap van heeft te geven.

Zo sprokkelen we her en der relevante passages bij elkaar, die ons straks in staat zullen stellen om meer bereflecteerd terug te komen op

[1] Met vergelijke ook al wat Miskotte schrijft naar aanleiding van H. Cohen's opvatting van de "joodsch-hellenistische misstap". Deze misstap zou bestaan in "de Logosleer" die "tegen het wezen der joodsche religie strijdt, omdat zij het functioneel karakter der transcendentie miskent." Miskotte, *a.w.* 180

de problematiek rond de alteriteit en de denkfiguren.

6.1 Analogie en geheim

6.1.1 'Comment ne pas parler'

In 'Comment ne pas parler' vinden we minstens twee aanleidingen voor een onderzoek naar de analogie-problematiek. De eerste aanleiding (1) heeft betrekking op de analogie in ruime zin (opgevat als een universele samenhang); ze lanceert de vraag naar de alteriteit. De tweede aanleiding (2) heeft betrekking op de metafoor-kwestie (die er in zekere zin een verbijzondering van is); ze brengt ons op de aard van het spreken in denkfiguren.

Bij dit alles speelt ook nog een bepaalde verwevenheid: er is zowel sprake van een door Derrida *gesignaleerde* analogie- of metafoorproblematiek (bij de apofatische auteurs, bij Plato), als van een *eigen* verhouding tot diezelfde problematiek.

I ANALOGIE

Een eerste aanknopingspunt voor de analogie-kwestie in 'Comment ne pas parler' reikt Derrida zelf direct aan. Het bestaat in de signalering van de aanwezigheid ervan bij niet alleen de christelijke negatieve theologie (tweede paradigma van negativiteit), maar ook direct al bij Plato (eerste paradigma). Op Derrida's bespreking van de paradigma's van negativiteit, in het tweede deel van 'Comment ne pas parler', ga ik in het volgende deel (9.1.2, 9.2.2, 10.2 en 11.2) meer gedetailleerd in. Hier vermeld ik alvast de verwijzingen naar de analogie, als ook de door Derrida geconstateerde moeilijkheid om eraan te ontsnappen. Enerzijds, zo zegt hij over Plato's idee van het Goede, blijft de localisering aan gene zijde van het wezen een oneindige machtsverheffing [*hyperbolisation*], die de continuïteit en de analogie in stand houdt. (vgl. *P* 564v.) En anderzijds, zo voegt hij even later toe, is ook het apofatisch geheim niet zo absoluut als men dat zou willen hebben: vestigt niet de (mystieke) gemeenschap van hen die het dragen een "homologie" met God?[2]

[2] Vgl. *P* 552v., 574vv., 580, 595

Gaan we door op deze notie 'geheim'. Deze brengt ons namelijk op de analogie-kwestie, zoals die niet slechts binnen de apofase, maar ook voor Derrida zèlf een rol speelt. Het geheim bleek een begrip, dat in 'Comment ne pas parler' meekwam in de kielzog van het spoor. Als Derrida over het geheim spreekt, dan doelt hij daarmee op een verwijzing naar een alteriteit die zich structureel verbergt. Dat we er toch over kunnen spreken, zou samen hangen met de zelf-'verontkenning' van het geheim: het sijpelt door en laat zijn sporen na, en gaat op in de gespannen *verwijzing* naar een verborgenheid. Citeren we nogmaals de passage die ook in 4.3 aan de orde is geweest, nu met nadruk op de analogische problematiek die er achter schuilgaat. In deze passage speelt Derrida met de dubbele betekenis van het woord *partage*: niet alleen 'deling', maar ook '*ver*deling' (en met name die laatste betekenis is voor Derrida van belang):

> Er is een geheim van de loochening [*dénégation*] en een loochening van het geheim. Het geheim als zodanig, *als geheim*, scheidt [meteen] al een negativiteit af en stelt die in, het is een ontkenning die zichzelf ontkent [*se nie*]. Ze loochent zichzelf [*se dé-nie*: 'ver-ontkent']. Deze loochening overkomt het [geheim] niet toevallig, ze is wezenlijk en oorspronkelijk. [...] Het raadsel waar ik hier over spreek [...], dat is de *deling* [partage] *van het geheim*. Niet alleen het delen [*partage*] van het geheim met de ander [...]. Maar allereerst het geheim gedeeld [*partagé*] *in zichzelf*, zijn «eigen» verdeling [*partition*], dat wat het wezen van een geheim deelt [*divise*], [een geheim] dat niet kan verschijnen, zelfs niet aan één iemand, dan door te beginnen zich te verliezen, zich te verbreiden, dus zich te verbergen, als geheim, in een onthulling: door zijn verberging te verbergen. Er is geen geheim *als zodanig*, dat loochen ik. (*P* 557v.)

Wat doet Derrida hier? Reflecterend op de notie 'geheim' in het alledaagse spraakgebruik, trekt hij de lijn door. Het begrip 'geheim' op zijn uiterste consequentie doordenkend, brengt hij het in verband met een oorspronkelijke verborgenheid. We zouden misschien ook kunnen zeggen: met een verborgen alteriteit die zich opdringt zonder toegang te geven. Het 'andere' is in raadselen gehuld, het is versluierd, verborgen. Het is en blijft een geheim, waarop alles altijd al wijst, maar waartoe niets ooit door kan dringen. De alteriteit is de verborgenheid waarbinnen alles verschijnt, maar die zich zèlf niet toont.

Is het geheim dan volstrekt buiten ons bereik? Nee, want een *totale* verborgenheid, een *ab-soluut* geheim zou ons nooit invallen. We

zouden er niet eens op komen, wanneer het 'andere' niet op de één of andere manier al van zich deed spreken, wanneer het niet reeds zichzelf *als* geheim van het 'andere' verried. Toont het 'andere' zich niet in gestalten waarmee het weliswaar op geen enkele manier samenvalt, maar die het toch oproepen? Komt het niet tot ons, vermomd in de alledaagse verschijningswijzen van de dingen om ons heen? Zeker, deze verschijningswijzen doen aan het 'andere' geen recht: ze verraden of vervalsen het onophoudelijk. Niettemin kan er alleen maar sprake van zijn *in* het verraad dat de dingen eraan plegen, *in* hun vervalsing of vervorming. In de woorden van Derrida: als het geheim van de alteriteit van zich doet spreken, dan 'verbergt' het zijn 'verberging'. Het ver-ontkent zichzelf "wezenlijk" en "oorspronkelijk", doet afstand van zichzelf om over te kunnen komen.

Deze problematiek van het geheim brengt ons bij die van de analogie. Sluit namelijk deze "wezenlijke" en "oorspronkelijke" "loochening" van het geheim, zijn oorspronkelijke "deling" of afsplitsing van zichzelf, niet uit, dat er ooit een band zou kunnen bestaan met een voorafgaande verborgenheid? Pleegt niet élk spreken over een inhoud van het geheim verraad aan ditzelfde geheim? En dat niet alleen omdat ik mij kan vergissen, maar omdat het geheim zelf al afstand van zichzelf heeft gedaan. Het geheim rust nergens in pure onaangetastheid. Het gaat op in een *on*achterhaalbare spanning.

Ik heb in deze paragraaf een citaat over het geheim naar voren gehaald om er een aanknopingspunt voor de analogie-kwestie in aan te wijzen. Maar met even goed recht zouden we passages kunnen noemen waarin Derrida spreekt over het gebod, het bevel of de belofte. Voortdurend beklemtoont Derrida, net als bij het geheim, het 'oorspronkelijke' karakter daarvan. Ik sta altijd al in een samenhang die doortrokken is van niet alleen een geheim, maar ook van een gebod, en niet alleen van een gebod, maar ook van een belofte. (In het vorige deel – 4.3 – hebben we de relatie van deze begrippen met het spoor bestudeerd.) Dit 'altijd al' schept een 'asymmetrie' waar ik niet achter terug kan. Derrida gaat zelfs zover te zeggen, dat er eerst sprake kan zijn van een 'ik' *op grond van* het gespannen uitstaan naar een alteriteit in geheim, gebod of belofte. Elke analogie met zo'n alteriteit zou altijd al te laat komen. (*P* 561)

II METAFOOR

Ook de problematiek van de metafoor, die uiteraard nauw verweven is met de analogie-kwestie (geen metafoor zonder analogie), dient zich in 'Comment ne pas parler' op twee manieren aan. In de eerste plaats voorzover Derrida haar noemt als een problematiek waar de negatieve theologie mee te kampen heeft. Hij zegt: "De figuurlijkheid en de retorische gemeenplaatsen vormen, zoals we reeds vluchtig hebben gezien, *de* bekommernis [*le souci même*] van de apofatische handelwijzen [*démarches*]." (*P* 559) De onkenbare God moet immers overgedragen worden, en de heilige schrift neemt het voortouw in deze overdracht, met wat Dionysius "heilige allegorieën" noemt. Maar figuurlijkheid, retoriek en allegorieën: ze berusten uiteindelijk alle in "de goddelijke belofte die ook een bevel is". Daarzonder zou er "slechts conventionele retoriek zijn, poëzie, schone kunsten, literatuur misschien." (*P* 556) Geen figuurlijkheid zonder een goddelijke garant.

In de tweede plaats komt de metafoorproblematiek naar voren, inzoverre ze ook voor Derrida zelf een rol speelt. Met name dit laatste is voor ons van belang. Derrida verwijst letterlijk naar het metafoorbegrip in een context, die ogenschijnlijk opnieuw sléchts een intern probleem bij Plato lijkt uit te drukken. In het tweede deel van 'Comment ne pas parler' bespreekt hij, als eerste paradigma, twee thema's bij Plato: (1) de idee van het Goede (waarvan we net terloops zagen dat ze voor Derrida eerder een "hyperbolisering" – en dus een analogie – uitdrukt dan een werkelijke alteriteit) en (2) de merkwaardige categorie van het 'derde geslacht' (*chora*: 'plek', 'plaats', 'ruimte'), die volgens de *Timæus* tussen zintuiglijkheid en inzichtelijkheid in zou staan. Op de kwestie *chora* als zodanig kom ik in het volgende deel nog uitgebreid terug. (9.2) Hier noem ik alvast het punt van het eventuele *metaforisch* karakter van de door Plato opgesomde aanduidingen: 'moeder', 'voedster', 'vergaarbak', 'stempelkussen'. Bij zijn interpretatie van de *Timæus* stelt Derrida namelijk deze vraag: kunnen deze aanduidingen als metaforen beschouwd worden of niet? Zijn antwoord luidt vervolgens ontkennend. Nogmaals, de achtergronden van deze interpretatie moeten nog worden besproken. Ik noem het punt van een verondersteld metaforisch karakter van de aanduidingen voor *chora* hier, voorzover het eveneens kan worden opgeworpen met betrekking tot de denkfiguren. We zullen in het volgende hoofdstuk nog zien, hoe Derrida ook *chora* zal omhelzen als denkfiguur. (7.2.2)

Zouden we daarom onderstaand citaat over *chora* niet even goed kunnen betrekken op de différance, het spoor enz., waaraan, evenmin als aan *chora*, iets eigens ontdekt kan worden? Derrida zegt:

> [D]ie zogenaamde «metaforen» zouden niet alleen inadequaat zijn omdat zij aan de zintuiglijke vormen die in de *chora* staan ingeschreven, irrelevante figuren ontlenen om naar de *chora* zelf te verwijzen. Ze zouden [helemaal] geen metaforen meer zijn. [...] [H]et metafoorbegrip is voortgekomen uit die Platonistische metafysica, uit het onderscheid tussen het zintuiglijke en het intelligibele, uit de dialectiek en uit het analogisme dat men ermee heeft geërfd. [...] Maar te zeggen, dat Plato zich niet van een metafoor of van een zintuiglijke figuur bedient om naar de plek te verwijzen, impliceert niet zo maar, dat hij eigenlijk spreekt over de eigen zin, [de] eigenlijk inzichtelijke [zin] [*qu'il parle proprement du sens propre et proprement intelligible*], van *chora*. De betekeniswaarde van ontvankelijkheid of van vergaarbak [*La valeur de réceptivité ou de réceptacle*] die, als men dat zeggen kan, de elementaire onveranderlijkheid van deze bepaling vormt, lijkt mij zich op te houden aan gene zijde van deze tegenstelling tussen figuurlijke en eigenlijke zin. (*P* 567v.)

Met andere woorden: er is slechts sprake van een schijn-metaforiek. In ieder geval in het Platoonse spreken over *chora*, maar ook, kunnen we misschien nu alvast zeggen, in het Derridiaanse gebruik van denkfiguren. Met *chora* nemen de denkfiguren steeds een tussenpositie in, tussen alteriteit en identiteit, het 'andere' en het 'zelfde', transcendentie en immanentie. Ze ontplooien een verwijzing naar een ongrijpbaar anders-zijn die ons denken en spreken overstijgt, maar blijven tegelijkertijd beweeglijk als de rimpels op het oppervlak van de zee.

6.1.2 *Sauf le nom*

I ANALOGIE

Ook in *Sauf le nom* is de analogie in het geding. Er is daar zelfs sprake van een "analogie tussen God en mij". Derrida gebruikt dit woord, 'analogie', in commentaar op een uitspraak van Angelus Silesius. Maar hij doet dit allerminst om er een universele, door God gegarandeerde analogie mee te poneren. Integendeel.

"Ik ben zo groot als God, Hij is als ik zo klein" (I,10), dicht Angelus Silesius in één van zijn epigrammen. En Derrida, of liever de beide gesprekspartners die de dialoog *Sauf le nom* vormen, volg(t)(en) hem op de voet. Het vers wordt gehouden tegen het licht

van een ander vers, dat er een heel nieuwe betekenis aan geeft. Derrida leest het "Ik ben zo groot als God, Hij is als ik zo klein" zo, dat de ogenschijnlijk verdedigde analogie terug kan worden gebracht, niet zozeer tot een analogische gemeenschappelijkheid, maar tot een breuk. De analogie die Silesius lijkt te noemen, zou dan niet schuilen in een onverwoestbare kern, waarin ik één zou zijn met God. Ze zou berusten in beider verscheurdheid, in de breuk die zowel God als mens doormidden deelt.

Hoe luidt het epigram waarop Derrida zich voor zijn interpretatie baseert? Als volgt: "Ik weet niet wat ik ben. Ik ben niet wat ik weet: een ding en niet een ding: Een stofje en een kring." (I,5; *SlN* 75). Het is voor Derrida essentieel, dat dit epigram relatief vlak voor het andere is geplaatst. In zijn commentaar noemt hij de breuk (*fracture*) als gemeenschappelijk moment tussen God en mens:

> [De] breuk [*fracture*] geldt even goed voor mij als voor God; zij strekt haar scheur [*lézarde*] uit in de analogie tussen God en mij, de schepper en het schepsel. Ditmaal herstelt de analogie niet, ze verzoent niet, ze scheidt, ze verscherpt de ontbinding. [volgt het citaat van epigram I,5] En ziehier, nauwelijks verder, de analogie, het «*wie*» [volgt het epigram I,10 over het samenvallen van God en mens] (*ib.*).

Wat Silesius ook beoogd moge hebben met beide epigrammen, Derrida leest ze uitdrukkelijk vanuit de gebrokenheid die God én mens zou kenmerken. Beiden bestaan niet in een positiviteit of in een identiteit, maar in een breuk, of, kunnen we tegen de achtergrond van het voorgaande deel zeggen, in een verschil, desnoods een spoor. Wat betekent dit alles voor de analogie? Die beperkt zich tot het bestaan in het verschil. Men zou zich dan echter kunnen afvragen, of de analogie zo niet geheel komt te vervallen.

Derrida confronteert de analogie met haar grens. Hij stelt er iets tegenover: een asymmetrie. Deze asymmetrie is dezelfde als die daarnet in 'Comment ne pas parler' aan de orde kwam, en waarvan werd gezegd dat ze gegeven is met taal en verwijzingssamenhang. Het is de asymmetrie van het geheim en het gebod, die de taal doortrekken en waarin ik altijd al ben opgenomen. Deze asymmetrie is er al voor ik 'ik' kan zeggen. Ze impliceert, dat de taal in geen (determineerbare) verhouding staat tot de geheime pool die haar in het leven roept. Aangezien wij ons altijd al in de taal bevinden, kunnen wij alleen maar onrecht doen aan die pool. Elke talige verwijzing daarnaar is inadequaat. Het volgende citaat getuigt van deze inadequaat-

heid. Deze zou berusten in "de afwezigheid van een gemeenschappelijke maat", anders gezegd, van een analogie. Er is slechts een "absoluut, niet voorlopig geheim".

> Een dergelijke inadequaatheid vertaalt en verraadt de *afwezigheid van een gemeenschappelijke maat* [ik cursiveer, RS] tussen de opening, de aperiteit, de openbaring, de kennis aan de ene kant, en aan de andere kant, een bepaald absoluut, niet voorlopig geheim, heterogeen aan elke manifestatie. Dit geheim is geen achtergehouden potentieel weten, geen potentiële manifestatie. En de taal van de ver-loochening [*ab-négation*] of van het afzien [*renoncement*] is niet negatief: dat niet alleen, omdat zij niet uitspreekt [*énonce*] op de wijze van een descriptief predicaat en een indicatieve propositie die eenvoudig van een ontkenning is voorzien («dit is niet dat»), maar omdat zij evenzeer aanzegt [*dénonce*] als afziet [*renonce*]; en zij zegt aan door te bevelen [*en enjoignant*], zij schrijft voor om deze ontoereikendheid te overstijgen [*déborder*], zij gelast: *men moet* het onmogelijke doen, *men moet* daarheen gaan (*Geh*, Ga!) waarheen men niet kan gaan. (*SlN* 62v.)

Hier wordt dus opnieuw een asymmetrisch geheim in stelling gebracht tegen de "gemeenschappelijke maat". Het geheim is niet te ontraadselen in een gereed liggende verborgenheid. Het is "absoluut", en geldt niet slechts voor een bepaalde tijd.

De tekst doet ook een stap verder. Hij blijft niet staan bij de ontoegankelijkheid van het geheim. Het geheim behelst tevens een gebod: een gebod om het geheim te betreden, om de "ontoereikendheid te overstijgen". Voor deze gevolgtrekking baseert Derrida zich op een uitspraak van Angelus Silesius: "*Geh hin wo du nicht kannst*", "ga daarheen waar je niet heen kunt gaan". De asymmetrie vraagt dus volgens hem niet om berusting. Ze vraagt erom dat wij het onmogelijke doen. Eén en ander blijft hier nog wat cryptisch. In het hoofdstuk over Derrida's mystiek hoop ik uitvoeriger in te gaan op dit onmogelijke gebod.[3]

II Metafoor

In 'Comment ne pas parler' zei Derrida, dat "[d]e figuurlijkheid en de retorische gemeenplaatsen [...] *de* bekommernis [*le souci même*]

[3] De asymmetrie is ook ter sprake, op het moment dat de apofatische uitspraken met pijlen worden vergeleken, die gericht zijn op het onzichtbare doel. Vgl. *SlN* 67v.

vormen van de apofatische handelwijzen [*démarches*]." (*P* 559) Voorzover hij daarmee al wilde suggereren, dat het apofatisme zijn positief-concrete spreken als metaforisch opvatte – wat niet zeker is –, *betwist* hij in *Sauf le nom* uitdrukkelijk de idee als zou de negatieve theologie dit spreken *zonder meer* als metaforisch begrijpen. We raken hier aan de eerdergenoemde verschuiving die zich geleidelijk aan voordoet tussen beide teksten.

Al vanaf het begin van *Sauf le nom* is de metafoorproblematiek in het spel. Er wordt verwezen naar een uitspraak van Leibniz die Heidegger ergens aanhaalt. In deze uitspraak noemt Leibniz "enkele Duitse mystici", en onder hen met name Angelus Silesius. Zij zouden zich bedienen, aldus Leibniz, van "moeilijke metaforen, neigend naar het atheïsme".

Hierbij stelt Derrida een vraag: is er inderdaad wel sprake van wat door Leibniz zo klakkeloos 'metaforen' worden genoemd? Zijn de beelden die Angelus Silesius gebruikt om het onzegbare te benoemen, slechts niet-essentiële opsmuk? Dit lijkt Leibniz althans te suggereren als hij in dezelfde uitspraak vervolgens in één adem wijst op de schoonheid van de mystieke poëzie?

Terwijl Derrida in 'Comment ne pas parler' vooral de schatplichtigheid van de negatieve theologie aan klassieke analogie-voorstellingen onderstreept, komt er hier in *Sauf le nom* een ander element om de hoek kijken. De zogenaamde 'negatieve theologie', wordt er gezegd, heeft juist een krachtige bijdrage geleverd aan de herziening van de klassieke tegenstelling "tussen het begrip en de metafoor, tussen de logica, de retorica en de poëtica, tussen de zin [*sens*] en de taal" (*SIN* 44). Hoe? Door onze wereld, ons denken en onze begrippelijkheid te binden aan een onzegbaarheid. Het apofatische denken brengt de metaforiek in aanraking met een woordenloosheid, waarvoor er noch figuurlijke, noch letterlijke namen bestaan.

6.2 Metaforiciteit, logos en de verdraaide analogie

TER INLEIDING

De loochening van het geheim, de oorspronkelijke, onzegbare verborgenheid die van zichzelf vervreemd raakt in het openbare: het zijn motieven die ons terugverwijzen naar een tekstbundel van Derrida die veertien jaar vóór 'Comment ne pas parler' verscheen: *La dissémina-*

tion. Hier worden contouren getrokken die de verwerping van de analogie als universele samenhang scherper dan waar ook doen uitkomen.

Reeds de titel, *La dissémination*, wekt een vermoeden aangaande wat er voor Derrida in het geding is: de eenheid, de samenhang, de analogie en het univoke spreken. De teksten die in de bundel zijn opgenomen – en ik beperk mij er tot twee – bevestigen dit vermoeden. Een bepaalde 'verstrooiing' gaat de samenhang tegen, zo blijkt. Op grond daarvan is ons spreken nooit analoog of metaforisch, laat staan univook.

6.2.1 'Hors-livre. Préfaces'

In de openingstekst, 'Hors-livre. Préfaces', geeft Derrida al een voorproef. De ongebreideldheid van het schrijven, de teugelloosheid van de tekst, luiden het einde in van het boek, is zijn gedachte. Zoals we hebben gezien representeert het 'boek' voor Derrida precies de afgesloten en afsluitbare eenheid, de samenhang en, kunnen we nu misschien ook zeggen, de analogie.

Als een duidelijk voorbeeld van het encyclopedische boek-denken noemt Derrida de Middeleeuwen. Hij verwijst naar het toen vigerende model, op grond waarvan men sprak over het boek der Natuur, dat een ('analoge') weerspiegeling zou zijn van het goddelijk verstand, de Logos. Op haar beurt gold in de Middeleeuwen de Natuur als zinvolle samenhang en archetype van het geschapene. De weg naar een algehele Zijns-analogie, naar een representatie-denken dat de waarheid opvat als 'overeenkomstigheid' (*adæquatio*), zou hiermee verder ontsloten zijn, aldus Derrida. (*D* 53v.)

Het denken van het boek, vervolgt hij, leidt tot een encyclopedisch streven: boeken die door mensenhanden geschreven zijn, proberen ieder op eigen wijze, stukje bij beetje, het grote goddelijke werk weer te geven. Ze gaan uit van de eenheid en de waarheid die het al omsloten houden. Maar dit "encyclopedisch model", aldus Derrida, bestaat op gezag van een "analogische eenheid van de mens en God" (ditmaal, uiteraard, anders opgevat dan zo-even in *Sauf le nom*). Het is "theologisch naar wezen en herkomst". (*D* 54)

Deze summiere pennestreken naar aanleiding van de 'inleiding' op *La dissémination* mogen voorlopig toereiken om te laten zien, wáár de pijlen op gericht zijn. Derrida keert zich tegen een denken dat

uitgaat van een analoge relatie met God of een goddelijke Logos, en van een dienovereenkomstige weerspiegeling van die relatie in het spreken.

6.2.2 'La pharmacie de Platon'

De eerste grote tekst van *La dissémination*, 'La pharmacie de Platon', gaat over Plato. Men zou deze tekst kunnen beschouwen als illustratie bij het verzet tegen de analogie. Waarom is het zo'n interessante tekst?

In de eerste plaats omdat de illustratie magistraal is: erudiet, grondig en alomvattend. Derrida gaat in op tal van plaatsen in Plato's werk. Onder meer op een fragment uit de *Politeia* over de idee van het Goede en haar (analoge) relatie tot de zintuiglijke wereld. Maar het uitgangspunt vormt een passage uit de *Phædrus*. Hierin wordt een mythe opgevoerd, waarin het schrift of het schrijven als gevaarlijk wordt verworpen en ondergeschikt wordt gemaakt aan het gesproken woord (een *pharmakon* noemt Plato het schrift: 'medicijn' en 'vergif'). De mythe verhaalt over de koning van Egypte, die de hem voorgehouden uitvinding van het schrift afwijst. Het schrift, zo lijkt Plato met dit verhaal te willen zeggen, is slecht. Het is slecht omdat het hoogstens een geheugensteuntje kan bieden, maar het moet het afleggen tegen het levende, gesproken woord, de *logos*. Dit woord is voor Plato daarom levend, omdat ik als spreker in zekere zin de 'vader' van mijn woord ben, in welke positie ik het voortdurend 'te hulp kan schieten'. De termen die Plato hier gebruikt ('vader', 'te hulp schieten'), spelen voor Derrida's interpretatie een belangrijke rol; en niet alleen voor de zijne; met *verschillende* (!) bedoelingen, worden ze ook veelvuldig aangehaald in het werk van Blanchot en Levinas.

Er is nog een reden waarom 'La pharmacie de Platon' voor ons een interessante tekst is. De bespreking van Plato vindt plaats tegen een achtergrond, die door Derrida nauwelijks expliciet wordt gemaakt, maar die mijns inziens niet over het hoofd gezien mag worden. Als Derrida ingaat op de Platoonse problematiek (de verhouding 'schrift' – 'gesproken woord'/'logos', 'vader' – 'zoon', 'te hulp schieten' – 'op eigen benen kunnen staan' enz.), dan stelt hij daarbij indirect ook het veelbecommentarieerde begin van het *Johannes*-evangelie aan de orde: "In den beginne was het Woord [Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος], en het Woord was bij God en het Woord was God." In

talloze variaties keert dit vers ("In den beginne was...") bij Derrida terug. Datgene wat er wordt ingevuld (het schrift of het schrijven, het geheim, het gebod enz.), vertegenwoordigt echter bij hem nooit een absoluut begin dat 'in den beginne' zou zijn geweest; integendeel, het stelt elk absoluut begin radicaal ter discussie. We kunnen op grond van dit alles misschien de hypothese formuleren, dat de kritiek op het logocentrisme en de aandacht voor het verdrongen schrift indirect de incarnatie-gedachte, zoals die in *Johannes* wordt verwoord, raken. Is het overigens niet deze incarnatie-gedachte, de gedachte dat de *logos* uit de Vader is getreden, die binnen christelijke tradities nogal eens wezenlijk wordt geacht voor juist de ana*logie* (men denke aan de Barthiaanse *analogia fidei*, maar ook aan als de apofatische opvatting van de *analogia entis*: Jezus Christus als het goddelijke scheppingswoord, waarin alle schepselen *idealiter* besloten liggen; zie onder meer deel I en de slotbeschouwing).

I *Phædrus*: 'eerst de zoon, dan de vader'

Richten we ons op Derrida's interpretatie van het *pharmakon*-verhaal uit de *Phædrus*. Dit bepaalt ons expliciet bij de problematiek van analogie en metafoor, zoals we direct zullen zien. Waarom verwerpt Plato het schrift ten gunste van het gesproken woord of de logos (Franse vert.: *parole*, *discours*)? zo vraagt Derrida. De logos leeft. Plato beschouwt hem als een levend wezen (ζῷον), dat deel uitmaakt van de natuur (φύσις). De logos leeft omdat hij is bezield door een 'vader' die hem zo nodig te hulp kan schieten: elke spreker, zo zou men kunnen verduidelijken, is in zoverre 'vader' van zijn woord, dat hij of zij het voortdurend kan expliciteren, aanvullen, verhelderen enz. Zonder vader is de logos niets, is hij slechts schrift. Het schrift is dood. Het ontbeert de levensadem die de logos kenmerkte. Het schrift is voor Plato een wees, die het zonder ouderlijke bijstand moet stellen. Het ligt open voor allerhande misverstanden en voor een onuitputtelijke reeks interpretaties.

Zoals te verwachten op grond van wat we hebben gezien in *De la grammatologie*, stelt Derrida bij deze hiërarchische tegenstelling enkele vragen. Deze vragen hebben precies betrekking op de vader: de garant van de logos en daarmee van de analogie. "Zoals elke persoon", zegt hij, "heeft de *logos-zoion* een vader. Maar wat is een vader? Mag men hem bekend veronderstellen en met deze – bekende – term de andere term verhelderen in wat men overhaast als een metafoor zou aanduiden?" (*D* 90) Met andere woorden: mogen we uitgaan

van, of een vertrekpunt zoeken in, een absolute, normerende instantie, om vandaaruit datgene wat deze instantie bezielt (de logos, het gesproken woord, de taal in het algemeen, zo niet de verwijzingssamenhang) op te vatten als 'zoon'? Mogen we de taal begrijpen in het licht van een alomvattende, 'vaderlijke' instantie die haar voortbrengt, stuurt, richting geeft enz.? Meer nog, is 'zoon' een metafoor, die haar statuut ontvangt van een daaraan voorafgaand kader? Of is het omgekeerd? Is het niet eerder zo, dat de (onbekende) 'vader' zich aandient vanuit en niet eerder dan de logos? Bestaat de 'vader' niet in de verwijzing waarvan de logos doortrokken is? Dit laatste is hetgeen Derrida ons voorlegt. "Vanuit de *logos*", zegt hij, "kondigt zich iets aan als het vaderschap en geeft dit zich te denken." (*D* 91)

Dit heeft gevolgen voor het spreken in termen van 'vader' en 'zoon'. Dit kan men moeilijk meer als metaforisch beschouwen. Want hoe zou een aangenomen, maar feitelijk onbekende eerste term ('vader') de tweede term ('zoon') kunnen verduidelijken? Het is eerder omgekeerd: alleen de tweede term kan de eerste verduidelijken. We staan altijd al in de logos, zegt Derrida. Het is niet mogelijk om deze van een daarbuiten gelegen positie te belichten. Zo'n buitenpositie verschijnt eerst in het licht van de logos. Vgl.:

> Ook al is deze *haard* [foyer: 'brandpunt'] de haard van alle metaforiciteit, toch is «vader van de logos» niet eenvoudig een metafoor. [...] We moeten dus overgaan tot een algehele omkering van alle metaforische richtingen, ons niet afvragen of een *logos* een vader kan hebben, maar begrijpen dat datgene waarvan de vader pretendeert vader te zijn, niet kan zonder de wezenlijke mogelijkheid van de *logos*. (*ib.*)

II *Politeia*: de bemiddeling van de logos

Dan zet Derrida een stap verder. Hij grijpt de betekenisschakeringen van het Griekse woord voor 'vader' aan (πατήρ kan ook 'het goede' of 'kapitaal' betekenen), om een andere passage aan de orde kunnen stellen. Aan de hand van deze passage wordt andermaal de analogie ter discussie gesteld, ditmaal nog explicieter dan daarnet. Voor een moment verlaat Derrida de *Phædrus* en de mythe van het schrift als *pharmakon*, en sluit hij aan bij een fragment uit de *Politeia*.

In de *Politeia* vergelijkt Socrates op een gegeven moment de (puur inzichtelijke) idee van het Goede met de (zichtbare) zon. In het volgende deel ga ik uitgebreider in op de context waarin de idee van het Goede door Plato aan de orde wordt gesteld (9.1.1), als ook op Derri-

da's interpretatie ervan in 'Comment ne pas parler' (9.1.2). Hier gaat het mij uitdrukkelijk om de analogie-kwestie. De *Politeia* roept dus het beeld van de zon op, om de idee van het Goede te verhelderen. De zintuiglijke zon is volgens Socrates een beeld van de puur inzichtelijke 'zon': de idee van het Goede. Deze laatste, de idee van het Goede, heeft de eerste, de zichtbare, aardse zon, "voortgebracht naar eigen gelijkenis", zoals een vader zijn zoon. Zoals Derrida laat zien, gebruikt Plato hier het woord 'analogie'. Er bestaat volgens Plato een "analogie" tussen het inzichtelijke en het zintuiglijke, tussen het 'vaderlijke' Goede dat alles voortbrengt, en het voortgebrachte zelf.

Dan brengt Derrida de logos ter sprake. Niet om de door Plato genoemde analogie hechter te funderen, maar juist om haar aan het wankelen te brengen. Hij probeert te laten zien, dat wat in de onderhavige *Politeia*-passage als de tussen zintuiglijk en inzichtelijk bemiddelende logos naar voren komt (de taal), een risico in zich draagt: het risico van vervalsing, verdraaiing, equivociteit (κίβδηλος). De analogie tussen het transcendente en het immanente komt, zodra ze geacht wordt te verlopen via de logos als taal, op losse schroeven te staan. Derrida wijst erop, dat de tekst van Plato dit al laat zien.

"Hoe", zo vraagt hij, "komt de *logos* tussenbeide in deze *analogie* tussen de vader en de zoon, het *noumenon* [inzichtelijke] en het *horomenon* [zichtbare]?" (*D* 93) Voor de beantwoording van deze vraag verwijst Derrida naar Plato zelf. De zijnden, die hun verschijning danken aan het Goede aan gene zijde van het Zijn, komen volgens Plato in hun onderscheidenheid naar voren in de logos, (τῷ λόγῳ; Franse vert.: '*le langage*'). De logos komt dus tussenbeide als taal. Tussen 'vader' (het inzichtelijke, de idee van het Goede) en 'zoon' (het zintuiglijke), of meer hedendaags geformuleerd: tussen het transcendente en het immanente, staat de logos of de taal. Van deze logos, deze taal, heet bij Plato het Goede (de 'vader') de verborgen bron te zijn.

Derrida's commentaar op deze Platoonse gedachte loopt parallel aan wat straks werd gezegd over de onmogelijkheid, om *vanuit* de 'vader' of de oorsprong *naar* de 'zoon' of het veroorzaakte te gaan. "[A]angezien men niet kan spreken", merkt hij op, "over datgene wat het mogelijk maakt om te spreken (doordat dit verbiedt, dat men erover spreekt of dat men er rechtstreeks toe spreekt), kan men alleen maar spreken over dat wat spreekt en over de dingen waarover [...] voortdurend gesproken wordt." (*ib.*) Men kan alleen de 'rente' berekenen van het 'kapitaal' (πατήρ).

Met grote aandacht volgt Derrida de subtiliteiten in de Griekse terminologie. De dubbelzinnigheden daarin stellen hem in de gelegenheid, om de tekst tegen zichzelf in te lezen. Want terwijl de hoofdlijn tendeert naar het primaat van de 'vader' (πατήρ: het 'goede', 'kapitaal') – en dus naar een gegarandeerde analogie – is er een onderstroom in de tekst die dit primaat confronteert met zijn mogelijkheidsvoorwaarde: de logos als taal, de 'zoon', de 'rente' enz. Dit laatste is hetgeen we 'in handen' hebben en waar we het mee zullen moeten doen. We zijn, Derridiaans geformuleerd, aangewezen op supplementen. We moeten het doen met aanvullingen op de πατήρ die zich nooit onmiddellijk aan ons toont of zich als een direct gegevenheid laat beschouwen.

Bij dit alles noteert Derrida een risico. Ons spreken over de 'vader', die dus nooit onmiddellijk gegeven is, kan altijd overgaan in vervalsing, bedrog of vergissing. Want hoe weten we, dat onze woorden stroken met datgene waaraan ze hun bestaan te danken hebben? Derrida wijst hier op de verhalende verbindingsfragmenten, die de wijsgerige dialoog van de *Politeia* aaneensmeden. Als aan Socrates wordt gevraagd om, nu hij heeft gesproken over datgene wat de 'vader' of het Goede voortbrengt, ook over de 'vader' of het Goede zèlf te spreken en zo zijn uitstaande schuld in te lossen, geeft hij een veelbetekenend antwoord. Pas op, waarschuwt hij, dat ik jullie geen "vervalste rekening van de rente terugbetaal"! "Socrates", zegt Derrida, "introduceert of ontdekt de altijd openstaande mogelijkheid van het *kibdelon*, van het vervalste, gewijzigde, leugenachtige, bedrieglijke, *dubbelzinnige* [équivoque, 'equivoke'; ik cursiveer, RS]." (*D* 94) De logos suggereert een analogie met de πατήρ ('vader', 'oorzaak' of 'oorsprong', 'het Goede', het 'kapitaal') die misschien wel een verdraaiing of een vervalsing is. Zelf blijft de vader afwezig, enkel ter sprake komend in en met de taal (logos: 'zoon', 'voortbrengsel', 'rente' enz.) die hij teweeg zou brengen.[4]

[4] Derrida's centraalstelling van het logos-begrip in deze context mag niet worden verward met wat in het vorige deel als 'logocentrisme' is aangemerkt. Het Griekse woord **λόγος** heeft verscheidene betekenisdimensies, en in de passages uit de *Phædrus* en de *Politeia* waar Derrida zich in 'La pharmacie de Platon' op beroept, gaat het vooral om de dimensie 'taal'. Derrida stelt vragen bij het door Plato gesuggereerde 'afgeleid-zijn' van de logos, zijn 'voortgebracht-zijn' door een superieure, vaderlijke instantie. Tegen *deze* achtergrond wijst Derrida op de *on*herleidbaarheid van de logos, op zijn primaat ten opzichte van een veronder-

(wordt vervolgd...)

Zo laat Derrida in *La dissémination* de verloren zoon van de taal vruchteloos zoeken naar een afwezige vader. Deze afwezigheid maakt een analoge relatie tussen beiden onmogelijk en werpt ons terug op een taal, waar eenduidigheid en waarheid afgesneden zijn van een vaste oorsprong, en zweven boven een leegte van betekenisverstrooiing. Deze leegte wakkert ook de metaforiciteit aan, zonder deze echter te kunnen grondvesten. In het volgende hoofdstuk zal ik nauwkeuriger nagaan, waarom dit laatste niet mogelijk is. Aan het einde keer ik dan systematischer terug naar de uitgangsvragen, die betrekking hebben op de alteriteit en de denkfiguren.

6.3 De metafoor als 'metafoor'

TER INLEIDING

In de jaren zeventig wijdde Derrida twee teksten aan de problematiek van de metafoor: 'La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique' en 'Le retrait de la métaphore'. In deze teksten gaat hij in op het metafoor-begrip als zodanig, de inbedding ervan in een metafysische constellatie, maar ook zijn onvermijdelijkheid. De metafoor als begrip staat voor hem niet alleen voor een stijlfiguur of een troop die de klassieke platonistische tegenstelling tussen letterlijk en figuurlijk spreken herhaalt; ze heeft ook een bepaalde onherleidbaarheid, waardoor we er nooit, zoals Heidegger heeft gewild, afstand van kunnen doen.

Ik ga hier in op wat Derrida zegt over de metafoor, om daaruit de status van de denkfiguren af te leiden. Op het eerste gehoor lijken 'tekst', 'schrijven', 'supplement' enz. figuurlijke uitdrukkingen te zijn, metaforen voor iets wat zich ook op een begrippelijk-wijsgerige manier laat zeggen. Een poging tot zo'n begrippelijk-wijsgerige herformulering als in deze studie over Derrida en de negatieve theologie, draagt aan deze indruk alleen maar bij. Maar we hebben al vluchtig

4 (...vervolg)
stelde 'vader'. In *De la grammatologie* echter verstaat Derrida onder logos een *gefixeerde* bemiddeling of een *gegarandeerde* toegang tot een daarachter gelegen vader, alteriteit, transcendentie of absolute Logos. Dit verschil verklaart misschien waarom Derrida, jaren later, de term 'logocentrisme' nader preciseert tot 'verzamelings-' of 'eenheidsdenken'. Vgl. *PA* 378. Zie ook de slotbeschouwing.

gezien, dat Derrida de implicaties van het metafoor-begrip verwerpt, en dat hij, wat ik 'denkfiguren' heb genoemd, niet zonder meer als metaforen wil beschouwen. Eén en ander zal ik in het vervolg proberen te verduidelijken.

6.3.1 'La mythologie blanche'

'La mythologie blanche' is een uitvoerige tekst, die onder meer de reactie van P. Ricœur heeft uitgelokt. Enkele jaren later verscheen van diens hand de studie *La métaphore vive*. In het achtste hoofdstuk daarvan ('Métaphore et discours philosophique') reageert Ricœur op Derrida, terwijl Derrida zelf in 'Le retrait de la métaphore' weer ingaat op Ricœurs commentaar.

Derrida stelt in zijn eerste tekst, 'La mythologie blanche', nogal wat aan de orde. Globaal genomen kunnen we er twee bewegingen in onderscheiden. In de eerste plaats probeert hij uitvoerig te laten zien, dat het metafoor-begrip is verbonden met de klassieke platonistische tegenstelling tussen zintuiglijk en inzichtelijk en, in het verlengde daarvan, met de aristotelische Zijns-analogie. Op grond van het voorgaande zouden we kunnen constateren, dat het daarmee voor Derrida verdacht is: komt niet de 'vader' (de idee van het Goede, de transcendentie) eerst aan bod vanuit de 'zoon' (logos, taal, immanentie), in plaats daarvan dat de 'vader' zonder meer als uitgangspunt kan worden genomen? Maar daarmee is het laatste woord over de metafoor nog niet gezegd. Er is in 'La mythologie blanche' ook een tweede beweging te bespeuren. Deze voert terug naar de metafoor. De metafoor zelf is volgens Derrida een 'metafoor'. We zullen zien waarom, en wat dit betekent voor de ogenschijnlijk metaforische denkfiguren.

I EERSTE BEWEGING: METAFOOR EN ZIJNS-ANALOGIE

Het metaforische, beeldende spreken heeft, zoals Derrida memoreert, binnen het heersende denken steeds een belangrijke plaats ingenomen, gewild of ongewild. De filosofie is ervan doortrokken. Tegelijkertijd echter is de filosofie verwikkeld in een strijd met de metafoor. En deze strijd geeft precies aan waar het Derrida om gaat. Het gedurige streven van de filosofie, zegt hij, is om zich op de één of andere manier van het metaforische, oneigenlijke taalgebruik te ontdoen en te komen tot een transparant, begrippelijk, eigenlijk spreken. Dit streven zou kunnen verklaren, waarom de filosofie zich veelvuldig

bedient van ontkenningen. Getuigen negatieve termen als 'ab-soluut', 'on-eindig', 'on-aanraakbaar', 'niet-Zijn' niet van een poging, om aan een bepaald ervaren tekort van de taal voorbij te komen en te naderen tot een eigenlijker uitdrukkingswijze? (*M* 251vv.; ik zou hier en passant willen opmerken, dat ook de negatieve theologie – die Derrida in 'La mythologie blanche' niet noemt – zich misschien op een dergelijke wijze laat interpreteren als een ont-metaforisering, weliswaar niet op weg naar een eigenlijke taal, maar naar een noodzakelijk zwijgen.)

Om het wijsgerige streven naar eigenlijke betekenis en eigenlijk spreken te verklaren, verwijst Derrida naar de aristotelische Zijns-analogie. (Vgl. *M* 279 n.26 en 289) Sinds Aristoteles het metafoorbegrip in de filosofie inbracht, staat het in het teken van een algemene Zijns-analogie, een universele samenhang waarin alles een plaats heeft. Niet voor niets, zo merkt Derrida op, geldt voor Aristoteles de analogische metafoor als metafoor bij uitstek. (Zoals in een excurse bij de inleiding op deel I is opgemerkt, maakt de 'analogie' het vierde type door Aristoteles onderscheiden metafoor uit: **κατὰ τὸ ἀνάλογον**). De analogische metafoor is de beste uitdrukking van de Zijns-analogie, de ontologische overkoepeling die identiteit (vaste betekenis) en gelijkenis, beide geïmpliceerd door het metafoor-begrip, mogelijk maakt. "De metafoor", zegt Derrida, is "als effect van *mimesis* [nabootsing, RS] en van *homoiosis* [vergelijking, RS] manifestatie van de analogie". (*M* 283) Nabootsing en vergelijking (metaforiek) zijn mogelijk bij de gratie van de alles samenhoudende eenheid, waarop elk analoog spreken zich wil baseren. Elke metafoor veronderstelt een uiteindelijke analoge samenhang.

De analogie-gedachte waarvan het metafoorbegrip volgens Derrida uitgaat, brengt de voorstelling van een vaste, eigenlijke betekenis met zich mee. Binnen de overkoepelende samenhang hebben alle woorden hun betekenis. De metaforische betekenis-*verschuiving* kan niet meer zijn dan een *omweg* naar de eigenlijkheid. Men gebruikt een metafoor om de taal te verfraaien. Maar de metafoor blijft gericht op het (ver)kennen van de waarheid, niet op het verbloemen daarvan. De metafoor is uiteindelijk ondergeschikt aan een eigenlijke betekenis. Derrida probeert te laten zien, dat heel de traditie, voorzover ze zich in een aristotelisch kader beweegt, gericht is op deze eigenlijke betekenis. "De univociteit", zegt hij, "is het wezen, of beter, het *telos* van de taal. Geen enkele filosofie heeft als zodanig afstand gedaan van dit aristotelisch ideaal. Het ís de filosofie." (*M* 295) Met andere woorden: de filosofie van Aristoteles en de traditie die in haar nasleep

opgang kon vinden, is uiteindelijk gecentreerd rond eenduidigheid, vastheid van betekenis of minstens rond de eindigheid van het aantal betekenissen. Meerzinnigheid zou uit den boze zijn.

Niet zonder reden citeert Derrida een onderscheid dat Aristoteles zelf in dit verband maakt in zijn *Retorica*: dat tussen de 'filosoof', de dichter en de 'sofist'. Dit onderscheid roept in zekere zin een ander onderscheid in herinnering, dat we zijn tegengekomen in 'Edmond Jabès et la question du livre' (5.2.2): dat tussen de 'rabbijn' en de 'dichter'. De 'rabbijn' uit 'Edmond Jabès' correspondeert met wat hier, in 'La mythologie blanche', de 'filosoof' wordt genoemd, en in feite ook de 'dichter', de 'dichter' uit 'Edmond Jabès' met wat hier de 'sofist' is. Wie zijn 'filosoof', 'dichter' en 'sofist' volgens Aristoteles? Derrida geeft het onderscheid globaal als volgt weer. De 'filosoof', zegt hij, is bij Aristoteles de mens van de eenzinnigheid, van de waarheid en de zin. Terzijde van de filosoof staat de 'dichter'. Dit is de mens van de metafoor. Hij speelt met woordbetekenissen, maar keert uiteindelijk óók terug in de schoot van de ene, vaste zin. De 'sofist' daarentegen is de mens van het ijdele gepraat, die spreekt maar niets zegt, althans niets wat tot een bepaalde, eenduidige zin kan worden teruggebracht. Hij schept genoegen in de "equivociteit" of de "homonymie": de "bedrieglijke eenheid van betekenaars".[5]

We zouden ons kunnen afvragen, hoe verstrekkend dit onderscheid is? Zeker in het licht van wat in het vorige deel naar voren is gekomen, naar aanleiding van de deconstructie als specifieke omgang met de taal (zie 3.1 en hoofdstuk 5 'inleiding'). Is niet de positie van de 'sofist', zoals hier geschetst, even als die van de 'jood', exemplarisch? Moeten niet zowel de 'filosoof' als de 'dichter' beide zwichten voor datgene waar de 'sofist' zich rekenschap van wil geven, te weten: een bepaalde afwezigheid? Vermoedelijk wel. De (wijsgerige) analogie en de (dichterlijke) metafoor lijken de leegte te gauw als opgevuld te denken en via wegen of omwegen voor bereikbaar te

[5] Vgl. de manier waarop Derrida in de volgende uitspraak Aristoteles weergeeft (*Rethorica* III, XI): "Celui qui ne soumet pas l'*équivocité* à cette loi [sc. van de eenheid van zin, RS] est déjà un peu moins qu'un homme: un sophiste, qui en somme ne dit rien, rien qui puisse se résumer à un sens. 'Le poète se tient entre les deux. C'est l'homme de la métaphore. Alors que le philosophe ne s'intéresse qu'à la vérité du sens, au-delà même des signes et des noms; alors que le sophiste manipule des signes vides et tire ses effets de la contingence des signifiants (d'où son goût pour l'*équivocité* et d'abord pour l'homonymie, l'identité trompeuse des signifiants), le poète joue de la multiplicité des signifiés, mais pour rejoindre l'identité du sens [...]. (*M* 96; ik cursiveer, RS) Voor het onderscheid 'rabbijn'-'dichter', zie *ÉD* p.102v.

houden. De metafoor wordt door hen in dienst gesteld van een veronderstelde samenhang, die het spreken tot een analoog spreken maakt.

II Tweede beweging: de terugkeer van de metafoor

Heeft de metafoor nu voor Derrida afgedaan? Is elk bestempelen van zegswijzen tot 'metaforen' bij hem voortaan verdacht omdat er een analoge samenhang zou worden verondersteld? Zo eenvoudig is het ook niet. In 'La mythologie blanche', en nog sterker in 'Le retrait de la métaphore', laat Derrida zien hoe de metafoor terugkeert op het moment dat ze terzijde wordt geschoven. Derrida beperkt zich er dus niet toe om, evenals bijvoorbeeld Heidegger had gedaan, de metafoor als zodanig te diskwalificeren. Hij probeert te tonen, hoe met de introductie van het metafoor-begrip in de filosofie iets in het leven is geroepen, wat nadien niet meer te hanteren was. Want, zo vraagt hij zich af, is de metafoor zelf ook niet een metafoor? Is de naam die bepaalde stijlfiguren op één noemer brengt, niet zelf ook een stijlfiguur: 'meta-foor', 'over-dracht'?

Zoals Derrida benadrukt, past de naam 'metafoor' een materiële term ('verplaatsing', 'wegdraging', μεταφορά) toe op een immaterieel, talig proces. Wat er gebeurt, is, dat er een 'overdrachtelijke' term wordt gebruikt om een bepaald talig gebeuren in kaart te brengen. Kan dat dan? Het *is* niet anders, aldus Derrida. Want kunnen we het gebeuren van de taal anders dan op metaforische, 'on-eigenlijke' wijze, typeren? Is er niet sprake van een oorspronkelijke 'metaforiek' (betekenis-overdracht), die zelfs het zogenaamde metaforische spreken omsluit? Is er niet een oorspronkelijke oneigenlijkheid, die elk verondersteld eigenlijk spreken omvat? Elke poging immers om alle metaforen begripsmatig tot hun letterlijke, eigenlijke betekenis terug te brengen, schiet voor Derrida tekort, voorzover deze poging de metafoor van de 'metafoor' zelf moet missen. De metafoor ontsluit het algemene terrein (van de taal) waarop ze slechts een (verfraaiiend) randverschijnsel heet te zijn. (Vgl. *M* 261) We moeten daarom constateren dat ze terugkeert, op het moment dat we haar uit het denken menen te hebben verdreven.

Ter verheldering verwijst Derrida hier naar de denkfiguur van het 'supplement'. Elke vastlegging van de metafoor in een begrip, zegt hij, is slechts een schakel in een keten van supplementen die de metaforiek nooit begrippelijk zullen kunnen vastleggen. Deze supplemen-

ten bedekken een peilloze afgrond. Met een term ontleend aan de plantkunde, spreekt Derrida over de "déhiscence *du supplément*" (*M* 261): het 'openspringen' van het ene na het andere supplement (even als de zaadjes van het springzaad na rijping openspringen bij elke lichte aanraking). De bron van filosofie en van begrippelijkheid überhaupt, datgene wat het denken in beweging zet en houdt, is niet zuiver en zelfstandig. Het is onontwarbaar doortrokken van 'oneigenlijke', 'inadequate' taal, van beelden of 'metaforen' die niet tot een letterlijke uitdrukking kunnen worden teruggebracht. Derrida noemt deze oorspronkelijke oneigenlijkheid de "*vooravond* van de filosofie", die de filosofie zelf zou willen ontlopen. Deze "vooravond" zou neerkomen op de oer-metaforiek of de oer-supplementariteit, waaraan elke ponering van een daardoorheen oplichtende, zuivere "zin" of "essentie", voorbijgaat.

> Er is dus per definitie geen eigenlijk wijsgerige categorie om een bepaald aantal tropen te kenschetsen, die een voorwaarde zijn geweest voor de structurering van zogenaamd «fundamentele», «structurerende», «oorspronkelijke» wijsgerige tegenstellingen: [het zouden] evenzovele «metaforen» [zijn] die de titel van zo'n tropologie vormden, waarbij de woorden «wending», «troop» of «metafoor» niet aan de regel ontsnappen. Om het zichzelf te veroorloven deze *vooravond* [veille] van de filosofie niet te kennen, zou men moeten stellen, dat de door deze figuren heen beoogde zin [*le sens visé à travers ces figures*] een essentie is, die strikt onafhankelijk is van dat wat haar overbrengt: wat reeds een wijsgerige *these* is, men zou zelfs kunnen zeggen de *enige these* van de filosofie, degene die het metafoor-begrip vormt, de tegenstelling tussen het eigenlijke en het niet-eigenlijke, tussen de essentie en het accident, tussen de intuïtie en het spreken [*discours*], tussen het denken en de taal, tussen het inzichtelijke en het zintuiglijke, enz. (*M* 273)[6]

De "vooravond van de filosofie" is dus het ontbreken van wijsgerige categorieën om letterlijk van figuurlijk te scheiden. Een voorafgaande metaforiek maakt het onmogelijk om de metafoor uit het wijsgerige spreken te bannen.

[6] Naar aanleiding van dit citaat, waaruit hij flarden aanhaalt, merkt P. Ricœur op: "Aucun discours philosophique ne serait possible, même pas un discours de la déconstruction, si l'on cessait d'assumer ce que J. Derrida tient à juste titre pour «l'unique thèse de la philosophie», à savoir «que le sens visé à travers ces figures est d'une essence rigoureusement indépendante de ce qui la transporte»". P. Ricœur, *La métaphore vive*, p.372

Wat zijn de gevolgen van zo'n voorafgaande metaforiek voor wat in het vorige deel naar voren is gebracht als 'denkfiguren' (spoor, schrijven, tekst enz.)? Deze passage werpt er misschien een licht op. In feite schrijft Derrida aan de denkfiguren dezelfde werkzaamheid toe als de oer-metaforiek. In termen van bovenstaand citaat benoemen ze datgene, wat "voorwaarde geweest is voor de structurering van zogenaamd «fundamentele», «structurerende», «oorspronkelijke» wijsgerige tegenstellingen". Ondertussen kunnen ze er zelf nooit aanspraak op maken, eigenlijke uitdrukkingswijzen te zijn. Net als de metafoor, die zelf ook metaforisch is, vallen ze onder hun eigen wet: de "wet van de supplementariteit" (door Derrida als "voorlopige hypothese" geformuleerd; *ib.*) of van de oer-metaforiek. (Dit verklaart eens te meer, waarom Derrida al in zijn vroege tekst 'La différance' stelde, dat de naam 'différance' niet als een nieuw alomvattend sleutelwoord mocht worden opgevat; vgl. *M* 28v.).

Dat ook het metafoor-begrip een oneigenlijke uitdrukking vormt, drukt Derrida in 'La mythologie blanche' uit door te zeggen, dat de metafoor "haar dood in zich draagt". Als permanente betekenisverschuiving, doet de oer-metaforiek de grens tussen 'metaforisch' en 'eigenlijk' stukspringen. Als alles metaforisch is, is niets meer eigenlijk metaforisch. Er zijn slechts *schijnbare* metaforen.[7] In 'Le retrait de la métaphore' zal Derrida spreken over '*quasi*-metaforen'.

6.3.2 'Le retrait de la métaphore'

'Le retrait de la métaphore' gaat door op de problematiek rond de metafoor. Derrida spitst toe en preciseert wat hij in 'La mythologie blanche' aan de orde had gesteld, met name in een commentaar op Heidegger. Opvallend genoeg verbindt hij zijn tweede metafoor-tekst aan de tekst over de negatieve theologie, 'Comment ne pas parler', die is opgenomen in dezelfde bundel als 'Le retrait de la métaphore' (*Psyché – Inventions de l'autre*). Niet alleen noemt Derrida, in een voetnoot bij 'Comment ne pas parler' zelf, 'Le retrait de la métaphore' als een tekst die het metafoor-*begrip* ter discussie stelt. (*P* 568)

[7] In 'La double séance' zegt Derrida: "Tout devenant métaphorique, il n'y a plus de sens propre et donc plus de métaphore." (*D* 290) Hetzelfde geldt voor de metonymie die, zoals elders wordt gesteld, uiteindelijk niet van de metafoor gescheiden kan worden. (vgl. *D* 283, 295 n.54, 314 n.65)

Omgekeerd verwijst hij ook in 'Le retrait de la métaphore', door zijn formuleringen, vooruit naar 'Comment ne pas parler'. Op het moment namelijk dat Derrida vaststelt, geheel in de lijn van 'La mythologie blanche', dat men niet anders dan metaforisch over de metafoor kan spreken, laat hij de titel vallen van de tekst over de negatieve theologie: 'hoe niet te spreken?', '*comment ne pas parler*?'.

> Het drama – want dit ís een drama – is, dat, zelfs als ik besloot om *niet meer* metaforisch over de metafoor *te spreken*, ik daar niet in zou slagen, ze zou doorgaan mij buiten mijzelf om te laten spreken [*elle continuerait à se passer de moi pour me faire parler*], mij te laten buikspreken, mij te metaforiseren. Hoe niet te spreken? [*Comment ne pas parler?*] (*P* 65)

Om aan deze kruiselingse verwijzingen er nog één toe te voegen, een verwijzing die meer aansluit bij de inhoud van dit citaat uit 'Le retrait de la métaphore': in dezelfde bewoordingen heeft Derrida het, acht jaar later (in 'Comment ne pas parler'), over de belofte. Ditmaal is het niet meer de oer-metaforiek, maar de *belofte* die de situatie uitmaakt waarbinnen men zich op de één of andere wijze altijd al bevindt en waaraan men zich niet kan ontrekken. "Waarom [anders]", zo vraagt Derrida daar, "zou ik het spreken niet kunnen vermijden, dan [alleen] omdat, nog vóór ik [ook maar] begonnen ben het geringste betoog te houden, een belofte mij heeft verplicht?" (*P* 547) We hebben in het vorige deel gezien, wat de belofte te maken heeft met het spoor en – uiteindelijk ook – met een bepaalde messiaanse structuur. (4.3 en 5.2.3) De overeenkomstigheid in formulering tussen 'Le retrait de la métaphore' en 'Comment ne pas parler' is veelzeggend: het gaat Derrida namelijk niet om twee verschillende bewegingen, maar om één en hetzelfde gebeuren. Dit gebeuren wordt door hem nu eens als een oorspronkelijke metaforiciteit, dan weer als een aan alles voorafgaande belofte aangeduid. Kennelijk laat deze beweging zich op meerdere manieren benoemen.

I Het Zijn als metaforisering

Na de centrale gedachten uit 'La mythologie blanche' te hebben opgeroepen, gaat Derrida uitgebreid in op Heidegger. Aansluitend bij lijnen die voor het eerst door Heidegger zijn uitgelegd (onder meer in teksten als 'Sprache und Heimat' en 'Das Wesen der Sprache'), radicaliseert Derrida de beweging die daar voor zijn gevoel nog te weinig tot in haar uiterste consequentie is doordacht.

Het is opvallend, zegt Derrida, dat Heidegger de metafoor als een

metafysisch overblijfsel verwerpt. (Heidegger doet dit niet in een uitvoerig betoog over de metafoor, maar in enkele terloopse opmerkingen die we zowel bij Derrida, als ook bij Ricœur, terugvinden.) Want Heideggers werk, zo vervolgt hij, bestaat voor een aanzienlijk deel in, wat we geneigd zouden zijn te noemen, beeldend of 'metaforisch' taalgebruik.

Derrida verklaart dit tegen de achtergrond van wat Heidegger de 'epochaliteit' van het Zijn noemt, het gegeven dat het Zijn zich niet alleen in verschillende gestalten *ont*hult, maar zich daarin ook *ver*hult: het Zijn valt nooit geheel met zijn onthulling samen, maar trekt zich er in zekere zin in terug (*epoche* betekent niet alleen 'tijdperk', 'periode', maar ook 'opschorting'). Het metafysische metafoor-begrip, aldus Derrida, dat is dus het metafoor-begrip dat Heidegger aanklaagt als zijnde vervat in een tegenstelling letterlijk-figuurlijk, zou slechts een tijdelijke constructie zijn. Het zou, Heideggeriaans gesproken, horen tot de metafysica als 'epoche'. Het zou horen tot de specifieke periode, waarin het Zijn zich openbaart (maar zich tevens verbergt, terugtrekt) áls *eidos* (Idee). Het is dus alsof Derrida wil zeggen, dat, zodra men met Heidegger de *absolute* tegenstelling eigenlijk-oneigenlijk, letterlijk-figuurlijk enz., loslaat, men zich ook niet meer hoeft te bekommeren om een abstracte (eigenlijke, niet-metaforische) manier van spreken over het Zijn, en men de metaforiek een nieuwe plaats kan geven. (*P* 79)

Maar Derrida gaat verder. Als Heidegger spreekt over de epochaliteit van het Zijn, dan relativeert dat volgens hem niet alleen het verschil tussen metaforisch en niet-metaforisch spreken. Het relativeert sowieso het spreken over het Zijn zelf. Want, zo vraagt Derrida, betekent niet de gedachte van het Zijn dat zich op telkens andere wijze historisch aandient – en zich zo tegelijk verbergt –, dat het Zijn zelf metaforiseert? Heeft het Zijn zelf zich niet altijd al onderworpen aan een "metaforisch-metonymische verplaatsing"? Is het Zijn niet oorspronkelijk metaforisch? "De hele zogenaamde geschiedenis van de Westerse metafysica", aldus Derrida, "zou een omvangrijk structureel proces zijn, waarin de *epochè* van het Zijn dat zich terughoudt, dat op de achtergrond blijft [*se retenant, se tenant en retrait*], een reeks (onderling verweven) vermommingen zou aannemen of liever *presenteren*, [een reeks] wendingen, wijzen, dat wil zeggen tropische figuren of voorkomens, waarvan het verleidelijk zou zijn ze te be-

schrijven met behulp van een retorisch begrippenapparaat." (*ib.*)[8]

Wat doet Derrida hier? Hij radicaliseert Heidegger en trekt de consequentie uit wat deze zelf zegt. Hij verbindt de epochaliteit van het Zijn met de metaforiek.[9] Deze door Derrida uit Heidegger getrokken consequentie valt uit ten gunste, niet van een verwerping, maar van een veralgemenisering van de metafoor. Het Zijn als zelfverhulling in zelfonthulling, impliceert voor Derrida precies een oer-metaforiek.

De lijn van Derrida enigszins verderleggend zouden we misschien kunnen zeggen, dat het volgens Derrida het 'andere' is, waarvan de metaforiek uitgaat. Wat bij Heidegger het Zijn (*das Sein*) heet, is voor Derrida de onbenoembare, zelf eerst benoeming, taal enz. mogelijk makende, alteriteit. Deze alteriteit trekt een spoor. Heidegger brengt dit spoor in verband met het *ontologisch* verschil, dat is: een verschil tussen *zijnden* en *Zijn*. Bij Derrida is het spoor niet exclusief aan het Zijn verbonden. Voorzover het een oorspronkelijke metaforiek ontsluit, laat het spoor zich eindeloos door andere woorden vervangen. Deze woorden zeggen niet zozeer iets over de alteriteit, maar over de weerslag die deze alteriteit heeft op ons denken, beleven, ervaren, spreken enz. De ene denkfiguur roept de andere op, zodat er een hele keten ontstaat van begrippen die dit gemeen hebben, dat ze aandacht vragen voor de onzegbare alteriteit.

Heideggers spreken over Zijnsonthulling in Zijnsverhulling overzettend in een Franse weergave, gebruikt Derrida de termen *trait* (trek) en *retrait* (terug- én hertrekking). Het 'andere', dat wat Heideg-

[8] Vgl. ook R. Gasché : "If the concept of being – the concept of that which is supposed to be the most original, unique, and irreplaceble – *can* be affected at all by analogy, then this possibility has to be accounted for and must be inscribed into the concept of being itself. If being *can* be said in different senses, it is because the name of being is *not* a proper name." (*A.w.* 306) Als Gasché verderop schrijft: "Being, then, is absolutely resistent to metaphor, as Heidegger claimed, because (as the ontico-ontological difference) it corresponds to the very movement of metaphoricity itself. [...] Derrida's inquiry into quasimetaphoricity is also an attempt to displace more radically the question of Being." (*A.w.* 313), dan bedoelt hij dat de *alteriteit* (bij Heidegger uitgedrukt met de naam 'Zijn') zich niet metaforisch laat benaderen, juist omdat het de alteriteit is die de oermetaforiek teweegbrengt. Gasché beroept zich op uitspraken als "la métaphore – c'est-à-dire tout dans le langage, hormis le verbe *être* –". (*ÉD* 17) In het volgende deel (9.2.2) zullen we zien, hoe Derrida de naam 'Zijn', mèt Meister Eckhart, terugvoert naar de drempel of de grens. Daarmee is de term 'Zijn' ook een (quasi-)metafoor geworden.

[9] En ook elders. Vgl. bijvoorbeeld *ÉD* 45, 49, 109 en *G* 27

ger het Zijn noemt, 'trekt zich' (als spoor) door zich *terug* te trekken, aldus Derrida. Het trekt een spoor dat zich ogenblikkelijk weer uitwist. Deze trek (van het 'andere') houdt het midden tussen het 'andere' en de taal, of, Heideggeriaans geformuleerd, tussen het Zijn en de zijnden. Vanuit dit midden of deze tussenpositie ontsluit de trek beide tegelijk: het 'andere' en het denken, het transcendente en het immanente. Zelf is de trek niets, niet determineerbaar, geen zijnde: evenmin als het spoor, de différance, het supplement enz. dat zijn. De manier waarop Derrida erover spreekt, echoot de ontkennende wendingen die de denkfiguren bij hem steeds ten deel vallen en die hem, blijkens 'Comment ne pas parler', op de verdenking van negatieve theologie zijn komen te staan. Vgl.:

> De trek [*trait*] is dus niets. De aanvang [*entame*] van de *Aufriß* [*gen. ident.*: '*entame*' is Derrida's vertaling van deze term, die Heidegger in *Der Ursprung des Kunstwerks* gebruikt om de beweging van de waarheid van het Zijn aan te duiden] is noch passief noch actief, noch één noch veelvoudig, noch subject noch predicaat, hij scheidt netzomin als hij verenigt. [...] De terug-/hertrekking [*retrait*] is noch een ding, noch een zijnde, noch een zin. Ze *trekt* zich *terug* zowel van het Zijn van het zijnde als zodanig, als van de taal, zonder elders te zijn of gezegd te zijn; zij *entameert* de ontologische differentie zelf. (*P* 92)

Als de bedoelde beweging (van de trek, dat is: het spoor, de différance enz.) niets is, hoe kunnen we er dan over spreken? Hoe moeten onze woorden die het 'verschil' tot uitdrukking proberen te brengen, worden begrepen? Het is de vraag van Derrida zelf. Aan dit slot van 'Le retrait de la métaphore' stuiten we voor de tweede maal op de titel van 'Comment ne pas parler'. Dit citaat volgt op het eerste deel van het hierboven aangehaalde citaat (vóór de vierkante haken [...]).

> Hoe erover te spreken? [*Comment en parler?*] Welk [soort] schrijven moet men hier uitvinden? Moet men van het lexicon en de syntaxis [...] zeggen, dat ze metaforisch zijn? Moet men ze formaliseren met enig ander retorisch schema? (*ib.*)

De vraag wordt dus gesteld naar de retorische inschaling van het spreken over datgene wat kennelijk niet letterlijk, univook kan worden uitgesproken: het grensbegrip of de denkfiguur van de *trait* of de *retrait* (en alle grensbegrippen en denkfiguren überhaupt). Het 'andere' zelf, de alteriteit, blijft buiten schot. Elk spreken dáárover is

niet anders dan equivook, zo mogen we misschien opnieuw afleiden. Hier, in bovenstaand citaat, heeft de vraag 'hoe te spreken' betrekking op de *denkfiguren*, die zich aftekenen op de grens van het 'andere' en de taal.

Zijn de denkfiguren metaforen? Het zijn *quasi*-metaforische uitdrukkingen. (*P* 82vv.) Ze zijn niet op letterlijke, maar op metaforische wijze metaforisch, volgens een diepere 'her-trekking' van de metafoor die zich op het oog af 'terug-trekt'. Derrida wendt hier de verschillende betekenissen aan van het Franse *retrait*: 'terugtrekking' en 'hertrekking'. De metafoor die zich om zo te zeggen *als* metafoor terugtrekt, omdat er geen letterlijke betekenis voorhanden is, doemt direct opnieuw op (her-trekt zich) voorzover die letterlijke betekenis wèl wordt opgeroepen.[10] Ze lijken op metaforen, in het licht van een telkens gesuggereerde, maar steeds weer uitgestelde eigenlijke uitdrukkingswijze. Het is *alsof* de denkfiguren metaforen zijn. Ze zijn het nooit echt.

6.4 Voorlopige conclusie

In het voorgaande zijn enkele zaken duidelijker geworden. Er is bij Derrida sprake van een drieslag of een drieheid die niet mag worden vertroebeld. Ons denken, de taal, de verwijzingssamenhang enz. (1) wordt doorboord door een alteriteit (2) die er de peilloze 'grondslag' van vormt. De taal (in de verruimde zin van verwijzingssamenhang) zweeft boven een leegte die haar functioneren mogelijk maakt: waren de taaltekens onwrikbaar vastgehecht aan specifieke betekenissen, dan zouden ze onbruikbaar zijn buiten hun specifieke context en dus onbruikbaar in het algemeen. Tussen taal en alteriteit in speelt zich iets af wat beide met elkaar in betrekking brengt, wat de taal voor het 'andere' openstelt of wat überhaupt beide, taal en alteriteit, in één beweging genereert. Dit 'tussen', deze 'bemiddeling' (3), die zich volgens Derrida nooit definitief incarneert, is ontvankelijk voor uiteenlopende namen. Een oneindige reeks denkfiguren kan de betrekking van het 'andere' tot de taal inzichtelijk maken (desnoods: inzich-

[10] Voor de trekking, uitwissing en hertrekking van het spoor (van het Zijn) zie ook *G* 38

telijk als oninzichtelijk): schrijven, spoor, supplement, geheim, belofte enz.

De alteriteit (2) die de taal opent en mogelijk maakt, doorbreekt elke analogie. Ze staat niet in een continuë relatie tot de verwijzingssamenhang, maar is volstrekt anders. Wat of wie het 'andere' is, laat zich per definitie niet zeggen: de woorden die we zouden willen gebruiken, of zelfs de woorden die we verzwijgen, behoren al tot hetgeen het 'andere' mogelijk maakt. Ze komen altijd al te laat en zijn niet anders dan equivook: alles- en dus nietszeggend. Ze verraden of ver-ontkennen het geheim van het 'andere'. Het 'andere' betreedt de taal in een gestalte waarmee het nooit samenvalt. Ons spreken kan het alleen maar verdraaien en vervalsen. Analogie is uitgesloten.

Met de denkfiguren (3), de talige uitdrukkingen die op het gebeuren van de alteriteit in de taal, op het spel dat de alteriteit met de taal speelt, zicht moeten geven, is het anders gesteld. We hebben gezien dat het schrijven, het spoor, de différance enz. kunnen worden aangeduid als quasi-metaforen. Ze duiden het gebeuren of het spel van de 'bemiddeling' niet op eigenlijke, maar ook niet op oneigenlijke wijze aan. Binnen het (niet-analoge) *kader* van een principiële onteigening (het 'andere' onteigent elke eigenheid), verschijnen ze als beelden of figuren die oneigenlijk *lijken* maar die door geen eigenlijk equivalent kunnen worden vervangen. Oneigenlijkheid is troef, niet omdat er zoiets als eigenlijke benaming zou zijn voor wat de denkfiguren benoemen, maar omdat de mogelijk van eigenlijke benaming steeds voorgespiegeld is. Een onherleidbare metaforiek roept telkens een niet-metaforische letterlijkheid op, een letterlijkheid in het licht waarvan de metaforiek metaforisch *lijkt*.[11]

[11] Te gemakkelijk en op te oppervlakkige wijze – en daarom ten onrechte – stelt J.D. Caputo , in de 'deconstructive bent' die hij aan de theologie wil geven, "the name of God" gelijk aan de *tout autre* waarover Derrida spreekt, aan het 'onmogelijke' en het 'toekomstige': "To call upon God, to call God's name [...] is to call for the *tout autre*". Correcter, maar in tegenspraak met de eerste zin, lijkt mij hoe Caputo aansluit: "The name of God is a name that calls for the other, that calls from the other, the name that the other calls, that calls upon us like Elijah at the door, and that calls for something new." *The Prayers* and *Tears of Jacques Derrida. Religion without religion*, p.113 Evenmin als "de naam van God" kan, zoals Caputo elders doet, *chora* gelijk worden gesteld aan de *tout autre* ("In short, the *khôra* is the *tout autre*, very." p.36) 'God' en 'chora' zijn voor Derrida juist denkfiguren die naar het 'andere' verwijzen.

Equivociteit en quasi-metaforiek zijn dus de retorische categorieën die zich opdringen, wanneer we het denken van Derrida confronteren met de (apofatische) problematiek rond de analogie.

Kunnen we nu niet zeggen, dat de Derridiaanse drieslag van taal, alteriteit en denkfiguurlijke 'bemiddeling' zich weerspiegelt in de apofatische drieslag van wereld, god*heid* en paradigma's? Waarschijnlijk wel. Toegegeven, in tegenstelling tot Derrida, gingen apofatische denkers *tot op zekere hoogte* nog uit van een (Zijns-)analogie. Deze analogie legitimeerde de weg omhoog die later die van de attributie-analogie is genoemd, en waarop alle ontkenningen van aardse predicaten werden opgewaardeerd tot hun oorspronkelijke, paradigmatische vormen ("voortgangen") in God zelf. Zo'n *via eminentiae* treffen we niet bij Derrida. De Derridiaanse denkfiguren, even omkleed met ontkenningen als de goddelijke namen en predicaten, laten zich niet ontologisch revalueren tot bijvoorbeeld een superschrijven, een super-spoor of een super-différance. Als Derrida in *De la grammatologie* spreekt over "oer-spoor" (*archi-trace*) of "oerschrijven" (*archi-écriture*), dan doelt hij niet op een ideale, oorspronkelijke, onaangetaste en zichzelf gevende gestalte van het spoor of het schrijven. Hij doelt daarmee hoogstens op de suggestie, zo niet de illusie, van iets dergelijks. Het *lijkt* alsof het denkfiguurlijk aangeduide gebeuren (van 'bemiddeling' tussen de alteriteit en de taal) een zuiver, eenduidig en determineerbaar gebeuren is. In feite voorkomt de ondoorgrondelijke, onbepaalbare alteriteit dat zo'n gebeuren ooit op zichzelf, in zuivere onaangetastheid, zou kunnen bestaan.

Tóch stroken de denkfiguren op merkwaardige wijze met de paradigmatische vormen die pseudo-Dionysius, Meister Eckhart en Angelus Silesius op de één of andere wijze in God dachten. In beide gevallen is er sprake van een poging tot naamgeving aan de weerslag van het 'andere' op, of haar doordeseming (de 'bemiddeling') van de verwijzingssamenhang die wij 'wereld' noemen. Zowel de Dionysische Godsnamen als de Derridiaanse denkfiguren, benoemen strikt genomen niet de karakteristieken van de bemiddeling zelf, maar de *gevolgen* of de *uitwerking* van het 'andere' in onze wereld of taal. Ons spreken over Gods goedheid zegt bijvoorbeeld bij Dionysius niets over de goedheid zoals die in God zelf bestaat, maar over de uitwerking van zijn handelen op onze wereld. En als Derrida het heeft over het schrijven, dan doelt hij niet op een instantie of een gebeuren dat in zichzelf als schrijven te typeren zou zijn en dat zich ergens

tussen het 'andere' en onze wereld zou ophouden; hij doelt dan op de gevolgen van het 'andere' voor onze wereld (deze blijkt – net als het schrijven in enge zin dat is – een verwijzingssamenhang).

Evenals de denkfiguren de paradigmatische vormen in God weerspiegelen – afgezien dus van de attributie-analogische opwaardering binnen de apofase –, zo vindt de apofatische god*heid* haar tegenhanger in de Derridiaanse alteriteit. In beide gevallen, zowel bij Derrida als binnen de negatieve theologie, is er sprake van een volstrekt onbenoembare andersheid die voorafgaat aan elke analoge samenhang of analogische aanduiding. Een zich verdiepend besef bij Derrida van deze alteriteit binnen het apofatische denken verklaart misschien, dat er zich een geleidelijke verschuiving voordoet tussen 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom*. We zullen we deze verschuiving nog verder tegenkomen, in dit en in het volgende deel.

Maar is het niet precies de mystieke eenwording die de negatieve theologie onderscheidt van Derrida? Dionysius, Eckhart en Silesius streefden zonder uitzondering naar een bepaald opgaan in de goddelijke oergrond van het bestaan. Dit lijkt niet zonder meer het geval te zijn voor Derrida. Bij hem geen mystieke schouw van of verzinking in een alteriteit. Integendeel. Toch is ook voor hem de mystiek niet volledig van het toneel. In het vervolg zullen we zien, dat hij zich niet alleen verzet tegen bepaalde interpretaties van mystiek, maar dat hij, in tweede instantie, opnieuw teruggrijpt op de categorie 'mystiek'. Daarbij zal tevens het *vermoeden* rijzen, dat, ook al verzet Derrida zich tegen elk analogie-denken, hij op een bepaald moment toch een beroep doet op een analogie. Op het moment namelijk, dat hij een geherinterpreteerd begrip van mystiek in verband brengt met de vraag naar *rechtvaardigheid*.

Hoofdstuk 7

Mystiek

Inleiding

Lang voordat Derrida zelf het woord 'mystiek' affirmatief in de mond nam, schamperde M. Dufrenne al dat Derrida een soort ervaringsfilosofie voorstond: een filosofie die reflecteerde op de grenservaring, welke ook door kunstenaars als Blanchot en Artaud zou worden nagestreefd. Zonder kritische bijbedoelingen zei J. Colleony hem dat jaren later na (zie de inleiding tot dit deel). En zoals we zullen zien, zijn deze typeringen niet geheel onterecht. Met nuances en preciseringen kunnen we inderdaad spreken van een Derridiaanse 'ervaring', zo niet van een 'mystiek'. Maar deze nuances en preciseringen zijn dan wel onontbeerlijk. Want dat Derrida niet zonder meer de oude weg van beklimming en Godsschouw voortzet, lijkt duidelijk. In antwoord op vragen van P.-J. Labarrière uit 1986, over zijn verhouding tot de mystiek, zei hij:

> Als men dit woord ['mystiek'] neemt in zijn ietwat triviale zin, die de ervaring van aanwezigheid [*l'expérience de la présence*], contact, intuïtie impliceert, dan lijkt het me, dat ik zo weinig mysticus ben als maar mogelijk is, of zo weinig bekoord [*bercé*] door de mystiek, zelfs als ik ervan droom. Omdat ik [...] schrijf tegen mijn verlangen in. Ik weet heel goed, dat er tussen mijn verlangen en de noodzaak [...] een absolute oorlog is. Ik zal niet zeggen, dat ik geen mystiek verlangen heb, maar een bepaalde noodzaak die mijn leven regeert is totaal vreemd aan de mystiek, opgevat in deze triviale zin. Ik herinner mij niet meer letterlijk de definitie van Michel de Certeau; toen ik die hoorde, zei ik tegen mezelf: ja, waarom niet! Maar ongetwijfeld zouden er velen zijn die dat zeiden. (*Alt* 32)

Dit antwoord noemt verscheidene punten: een bepaalde schijn van mystiek in Derrida's werk, de distantie die Derrida neemt van mystiek in de gangbare zin van het woord en de uiteindelijke heropname van de term 'mystiek'. We zullen deze punten in het verloop van dit hoofdstuk tegenkomen.

Bij wijze van introductie wil ik vooreerst twee zaken aan de orde stellen die de spanningsverhouding tussen Derrida en de mystiek illustreren: (1) een binnen het werk van Derrida optredende verschui-

ving ten aanzien van het begrip 'ervaring'; (2) een bepaalde 'joodse' echo van een geherinterpreteerde mystiek.

• *(1) ervaring: aanwezigheid* versus *afwezigheid en aporie*
Vanaf zijn allervroegste werk kunnen we bij Derrida een zekere negatieve waardering beluisteren van het begrip 'ervaring' (*expérience*). En aangezien dit begrip nauwelijks vermeden kan worden bij een verwoording van het eenwordingsstreven of van het verlangen naar Godsschouw, zouden we meteen al onze conclusies kunnen trekken ten aanzien van de mystiek. De verwerping van een mystiek als ervaring zou, de interpretatie van Dufrenne ten spijt, bij Derrida voor de hand liggen – wanneer we tenminste afgaan op de uitspraken die hij aanvankelijk over het ervaringsbegrip doet. Het 'andere' dat zich op het breukvlak van de tekst of het schrijven 'voordoet', dat wordt aangekondigd in het verschil maar tegelijk oneindig uitgesteld (in een différance), wordt nooit *ervaren*, zegt Derrida keer op keer. Dat wil voor hem zeggen: het wordt nooit – wat het begrip 'ervaring' naar zijn zeggen traditioneel inhield – ervaren als een *aanwezigheid*.

Wanneer we enkele vroege teksten opslaan, vinden we dit verzet tegen de ervaring als ervaring van een aanwezigheid nadrukkelijk gesteld. In *De la grammatologie* zegt Derrida bijvoorbeeld: "«*Ervaring*» heeft altijd de betrekking tot een aanwezigheid aangeduid". (*G* 89) Aan het slot van 'Violence et métaphysique' lezen we, over Levinas' omhelzing van het begrip 'empirisme': "Maar kan men spreken over een *ervaring* van het andere of van het verschil? Is het ervaringsbegrip niet steeds bepaald geweest door de metafysica van de aanwezigheid. Is de ervaring niet steeds een ontmoeting met een onherleidbare aanwezigheid, een waarneming van een fenomenaliteit?" (*ÉD* 225) En in zijn grote tekst over Bataille, 'De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve', kwalificeert Derrida de (hem sympathieke) 'innerlijke ervaring' van Bataille als één die níet mystiek is – en dus, zouden we zeggen – niet een aanwezigheidservaring: "Bataille", aldus Derrida, "is vooral geen nieuwe mysticus. Dat wat *zich laat aanduiden* als innerlijke ervaring is geen ervaring, aangezien zij geen betrekking onderhoudt tot enige aanwezigheid, tot enige volheid". (*ÉD* 400)

Toch schemert, door deze duidelijke afwijzing van het begrip 'ervaring' als een relevant begrip voor het Derridiaanse 'denken van het

spoor, de différance' enz., een bepaalde heropname van hetzelfde begrip. Eén pagina na de aanhaling uit *De la grammatologie* heet het namelijk al, dat "*een denken van het spoor met een* [Husserliaanse] *transcendentale fenomenologie* [die uitgaat van een – transcendentale – ervaring] *niet méér kan breken dan zich daartoe laten herleiden.*" (*G* 91; Derrida cursiveert!) En in 'Hors-livre. Préfaces' ligt de "ervaring" van de alteriteit en het "empirisme" op de loer als een spiegel-reflex van de filosofie zelf: "De doorbraak naar de radicale alteriteit [...] neemt *in de filosofie* altijd de *vorm* aan van het a-posteriori en van het empirisme. Maar het gaat daar om een effect van de weerspiegeling [*réflexion spéculaire*] van de filosofie, die haar buiten slechts kan inschrijven (begrijpen) door er het negatieve beeld van in te lijven". (*D* 39) In 'Signature événement contexte' tenslotte wordt er gezegd, dat "er geen ervaring van *zuivere* aanwezigheid is maar alleen van ketens van differentiële markeringen." (*M* 378)

Het is dus alsof Derrida van meet af aan niet alleen een klassiek ervaringsbegrip verwerpt, maar alsof hij tegelijkertijd de deur opent naar een omgevormd ervaringsbegrip; een ervaringsbegrip dat de notie 'aanwezigheid' laat vallen, om ruimte te maken voor een andere opvatting van ervaring. Een twintigtal jaren na de zo-even gememoreerde uitspraken, zal Derrida haar gaan opvatten in termen van 'aporie'. We zullen zien hoe een omgeduid ervaringsbegrip – ervaring *van* een aporie, ervaring *als* aporie – Derrida zal brengen tot een nieuwe waardering van de mystiek.

In 'Comment ne pas parler' zegt Derrida (hier nog voorzichtig) dat, als hij bij zijn drie paradigma's van negativiteit vooral aandacht wil schenken aan de "ervaring van de plek [*lieu*]", "het woord *ervaring* hier riskant lijkt. De betrekking tot de plek waarover we gaan spreken," aldus Derrida, "zal misschien niet meer de vorm hebben van de ervaring, minstens als [*du moins si*] deze nog een ontmoeting met of het doormaken [*traversée*] van een aanwezigheid veronderstelt." (*P* 559) Maar in een gelijktijdig interview ('«Il n'y a pas *le* narcissisme». (Autobiophotographies)') spreekt hij zich al positiever uit, en wil hij het woord 'ervaring', als aanduiding voor wat hem drijft, opeens wel overnemen: "Ik houd genoeg van het woord 'ervaring', [een woord] waarvan de oorsprong iets uitdrukt van het doortrekken [*traversée*]; maar dan van een doortrekken mèt het lichaam, [het doortrekken] van een ruimte die niet tevoren gegeven is maar die zich openstelt naarmate men voortschrijdt. Het woord ervaring enigs-

zins, zeg, gereactiveerd, verjongd, is misschien dat wat ik zou kiezen." (*PS* 221) En in een interview van nog weer vijf jaar later ('Une «folie» doit veiller sur la pensée') klinkt het opnieuw: "Ik geef er de voorkeur aan om te spreken over *ervaring*, dit woord dat tegelijk betekent: 'doortrekken' [*traversée*], 'reis', 'proeve'". (*PS* 373)

Het is niet zonder belang, wanneer Derrida zegt, dat het doortrekken (*la traversée*) een doortrekken is van een ruimte, die niet van te voren gegeven is. (Men denke aan het antwoord, dat hij gaf aan zijn onderzoeksbegeleider Hyppolite, toen deze hem te kennen gaf dat hij niet meer wist waarheen Derrida eigenlijk onderweg was; zie hst. 4 'inleiding'). Tegen deze achtergrond van de niet-tevoren-gegeven ruimte van de ervaring, komt het woord 'aporie' naar voren: 'niet-weg', 'niet-doorgang' (πόρος betekent: 'weg', 'doorgang', 'overgang'). Een ervaring is er volgens Derrida altijd een ervaring van een afwezigheid, van het ontbreken van een gebaande weg. In *Apories – Mourir. S'attendre aux «limites de la vérité»* noemt hij de aporie "de *ervaring* van de niet-doorgang [*non-passage*]". (*Ap* 31) En nadat Derrida enkele pagina's verder andermaal de betekenismogelijkheden van het woord 'ervaring' heeft opgesomd, diept hij deze notie verder uit. Misschien, zegt hij, is het woord 'ervaring' een aanduiding voor "een doortrekken zonder lijn en zonder ondeelbare grens [*une traversée sans ligne et sans frontière indivisible*]". Is de grens immers wel bepaalbaar en definieerbaar? zo vraagt Derrida. Of is niet juist het probleem gelegen in de onmogelijkheid om een precieze grens te trekken tussen mijzelf en het ervaren 'andere' dat, om zo te zeggen, op mij afkomt? "Kan men spreken, en in welke zin," aldus Derrida, "van een *ervaring van de aporie*? *Van de aporie als zodanig*? Of omgekeerd: is er een ervaring mogelijk die geen ervaring is van de aporie?" (*Ap* 35) Anders gezegd: veronderstelt niet elke ervaring de absolute ongrijpbaarheid van het ervarene, de fundamentele onzekerheid aangaande mijn daadwerkelijke grensoverschrijding, *van* mijzelf *naar* het 'andere' toe? Is niet precies het probleem gelegen in de onmogelijkheid, om een grens tussen mijzelf en het 'andere' te trekken – al was het ook het 'andere' *in* mijzelf? Weer enkele pagina's verder trekt Derrida zelfs een uitdrukkelijke parallel met de negatieve theologie – of beter: met een bepaalde beweging binnen wat Derrida aanduidt als de *via negativa* (*sic!*). En hij zegt dan: "De bevestiging [*affirmation*] die zich aankondigde door de negatieve vorm heen, dat was dus de noodzaak van de *ervaring* zelf, de ervaring van de aporie (en die beide woorden [d.i. 'ervaring' en 'aporie', RS], die de door-

gang en de niet-doorgang noemen, laten zich zo op aporetische manier verbinden), de ervaring als het verdragen [*endurance*] of als passie [*passion*], als verzet [*résistance*] of onstuitbaar restant [*restance*]." (*Ap* 42)

Het is dus paradoxaal genoeg, zouden we kunnen zeggen, de onmogelijkheid van de ervaring (van de ervaring van een aanwezigheid, van het 'andere', het ervarene *als* aanwezigheid) die de ervaring eerst mogelijk maakt. Een aanwezigheid zou ik misschien in het geheel niet kunnen ervaren. Ze zou verzet bieden en mij niet doorlaten. Afwezigheid en een onbegrijpelijke, ongrijpbare grens vormen mogelijk de noodzakelijke voorwaarde voor zoiets als ervaring.[1]

In *Politiques de l'amitié* tenslotte – om hier nog een laatste tekst te noemen waar Derrida het begrip 'ervaring' revalueert – zet Derrida een stap die de ervaring maakt tot één die verband houdt met de 'beslissing' (*décision*). Deze verbinding van ervaring aan beslissing gaat in *Force de loi* gepaard met een (apor)et(h)isering van de mystiek, zoals we straks zullen zien: een omduiding van de mystiek naar een problematiek van de rechtvaardigheid. Aansluitend bij Nietzsche, die profeteert over een "nieuwe rechtvaardigheid", over "komende filosofen", over een "vriendschap" die "misschien" (*vielleicht*, *peut-être*) komt, benadrukt Derrida de onzekerheid en de onmogelijkheid van dit alles; maar een onzekerheid en een onmogelijkheid ook, die tóch de mogelijkheid nooit geheel uitsluiten. Deze nooit uitgesloten mogelijkheid, zegt hij, veronderstelt een "denken van het *misschien*" en een "*ervaring* van het *misschien*" (welke in het verlengde liggen, zou ik willen toevoegen, van "het denken van het spoor", van "het denken van de différance" of van de "deconstructie").

> En aangezien dit toekomstige denken [d.i. het denken van het *misschien*] geen filosofie is, tenminste niet een speculatieve, theoretische of metafysische filosofie, geen ontologie noch een theologie, noch een representa-

[1] Met enige interpretatieve vrijheid zouden we misschien kunnen zeggen dat een 'joodse' ervaring, of minstens een ervaring van de door de woestijn trekkende joden zoals beschreven in *Numeri* (Hebreeuwse naam: במדבר: 'in de woestijn'), een ervaring is, die zich verzet tegen een gefixeerde, gestolde, gesedentariseerde *aanwezigheid*. Het zou een 'Hebreeuwse' ervaring zijn ('Hebreeuws', 'Hebreeër' enz., komt van עבר – *'abar*: 'doortrekken', 'overtrekken', 'voorbijtrekken', *sic!*), de 'ervaring' van hen die wilden doortrekken maar wie de doortocht menigmaal geweigerd werd. NB Het Hebreeuwse werkwoord עבר komt in het oude testament vele malen voor, maar opvallenderwijs het meest in het 'vestigings-' of 'sedentarisatie-boek' *Jozua*!

> tie noch een wijsgerig bewustzijn, zou het gaan om een andere *ervaring* van het *misschien* [expérience *du* peut-être]: van het denken als een andere ervaring van het *misschien*. Een andere manier dus om *te richten* [*d'*adresser], om zich te richten tot [*de s'adresser au*] het mogelijke. Een dergelijk 'mogelijke' zou niet meer behoren tot de ruimte van dit mogelijke, tot de mogelijkheid van het mogelijke welks begrip zich van een constantheid heeft verzekerd van Aristoteles tot Hegel en tot Bergson. Om zich open te stellen voor deze andere mogelijkheid van het mogelijke, zou het woord 'ervaring' zelf naar een ander begrip moeten verwijzen. (*PA* 86; vgl. ook pp. 89, 128 en 259)[2]

Zo maakt een ervaringsbegrip dat gekoppeld is aan een veronderstelde aanwezigheid, bij Derrida plaats voor een ervaring van een 'misschien', van een onmogelijke, aporetische mogelijkheid: onmogelijk tenminste naar alle ons bekende maatstaven (wetenschappelijke, theologische, wijsgerige enz.). Deze onmogelijke mogelijkheid is er één, zo stelt Derrida vervolgens, van de "beslissing" en van het "gebeuren" (*événement*). Een ervaring als ervaring van een onherleidbare *afwezigheid* is er tegelijk één van een onberedeneerbare *mogelijkheid*, en deze onberedeneerbare mogelijkheid is op haar beurt de voorwaarde voor de "beslissing" en voor het "gebeuren" van de beslissing: *met andere woorden voor de (mystieke) grensoverschrijding, voor het opvolgen van het gebod en voor de realisering van rechtvaardigheid. Als* er tenminste al sprake is van beslissing of gebeuren. Want daarvan zijn we volgens Derrida nooit zeker. We weten nooit of de grens van het gebod daadwerkelijk overschreden wordt. We lopen steeds aan tegen de onophefbare aporie en het ontbreken van een weg om te gaan.

Door hier Derrida's verbinding van de 'ervaring' aan het 'misschien' en de 'mogelijkheid' door te trekken naar de thematiek van de *rechtvaardigheid*, grijp ik alvast vooruit op de bespreking van *Force de loi* (gelijktijdig gepubliceerd met *Politiques de l'amitié*) in het navolgende. Hier zal één en ander worden verduidelijkt, met name

[2] Citeren we hier slechts van p.259, waar wordt gesproken over de "ervaring" van de aan alles voorafgaande heteronomie en dissymmetrie in de 'relatie' tot de alteriteit. Van deze ervaring zegt Derrida: "Dans le cours de cette expérience, l'autre apparaît *comme tel*, c'est-à-dire qu'il apparaît comme un être dont l'apparition apparaît sans apparaître, sans se soumettre à la loi phénoménologique de la donnée originaire et intuitive qui règle toutes les autres apparitions [...]. Le tout autre, *et tout autre est tout autre*, vient ici déranger l'ordre de la phénoménologie."

voor wat betreft de 'beslissing' en haar grensoverschrijdende, 'mystieke' karakter (grensoverschrijdend en mystiek *voorzover*, nogmaals, er inderdaad zoiets *is* als een beslissing; iets wat voor Derrida niet zeker, alleen *mogelijk* is). In *Politiques de l'amitié* is Derrida minder expliciet over de ervaring van de aporie en het 'misschien' of het 'mogelijke', als ervaring van precies een vereiste *rechtvaardigheid* (*justice*) (alhoewel hij aan deze rechtvaardigheid wel refereert, vgl. *PA* 83)

Vooralsnog moge deze schets van Derrida's omduiding van het begrip 'ervaring' volstaan, ter voorbereiding op de behandeling van de herwaardering van het begrip 'mystiek'. Omduiding en herwaardering van 'ervaring' en 'mystiek' gaan bij hem hand in hand.[3]

• *(2) een 'joodse' mystiek van het spreken?*

Het tweede punt dat ik ter inleiding op een behandeling van Derrida's mystiek wil aanstippen, heeft te maken met een bepaalde 'joodse' echo die ik in de herwaardering van de mystiek meen te beluisteren.

In het vorige deel heb ik een enkele maal verwezen naar K.H. Miskotte's studie over het 'wezen der joodse religie'. Uit de stemmen van een aantal eigentijdse, onderling zeer uiteenlopende, maar toch allen joodse "getuigen" (Buber, Rosenzweig, Cohen, Kafka enz.) probeerde Miskotte binnen het jodendom een bepaalde structuur te ontwaren. Nu hebben we in het vorige deel gezien, hoe moeilijk het zou zijn om Derrida *zonder meer* te scharen in deze rij van joodse getuigen (nog afgezien van het feit dat deze rij altijd uitgebreid kan worden – en dat doen de critici van Miskotte dan ook). Maar we hebben ook gezien, hoe Derrida's interpretatie van de negatieve theologie een 'joodse' inzet had die moeilijk *totaal* te loochenen is, en hoe zijn afwijzing van een joodse identiteit in het algemeen de paradox van deze 'joodse' inzet alleen maar groter maakte. Aan het einde van dit hoofdstuk zal deze paradox eens te meer naar voren komen, als we Derrida's mystieke aanwending van het begrip 'rechtvaardigheid' tegenkomen in een context, waar reeds het Hebreeuwse *tsedaqa* in het verschiet ligt. Lezen we daarom, anticiperend op Derrida's omdui-

[3] In het pamflet *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* werkt Derrida de rechtvaardigheid uit naar een thematiek van de gastvrijheid en te creëren vrijsteden (*villes-refuges*). Hij maakt een onderscheid tussen de aan voorwaarden gebonden wet*ten* van de gastvrijheid, onderhevig aan een experimenteren (*expérimentation*), en *de* Wet van een onvoorwaardelijke gastvrijheid, die de ervaring (*expérience*) domineert. Vgl. *a.w.* 57v.

ding van de mystiek richting de rechtvaardigheidsthematiek, wat Miskotte – aldus bijdragend aan de *paradox* van de joodse identiteit – samenvattend schrijft over zijn joodse "getuigen" en hun houding ten opzichte van de mystieke eenwording:

> Onze getuigen stemmen ook hierin overeen, dat een *unio mystica*, «substantieel» opgevat, *ondenkbaar* is, niet zoozeer omdat zulk een voorstelling der Godheid te na zou komen, maar omdat daardoor definitief de zin der «unendliche Aufgabe» zou worden verstoord.[4]

Miskotte beroept zich onder meer op M. Buber, de auteur die de 'joodse mystiek' heeft herontdekt. Deze joodse mystiek, aldus Miskotte, verschilt van de Westers-platoonse. Waarin? Miskotte's antwoord verwijst indirect naar een mystiek als die van pseudo-Dionysius, Meister Eckhart en Angelus Silesius, die eerder op een mystiek van het "heilige zwijgen" zou neerkomen:

> [D]e Joodsche mystiek [heeft] nimmer als uiterste houding het heilige zwijgen gekend.
> Dat komt, omdat de *taal* voor Israël altijd een huiveringwekkend gebied is geweest, een afgrond, waarin het elementaire geheimenis der schepping zich onthult en verbergt. [...] Niet de «Abgeschiedenheit», de bovenwezenlijke stilte, het heilige donker, de woestijn des geestes, maar de openheid, het menschelijk-bovenmenschelijk spreken, het licht dat in de dialoog heen en weer glijdt tusschen de harten, de volheid van de ziel, waarin de geheele stomme creatuur tezamendringt, om zich in het woord tot zin te bevrijden voor Gods aangezicht – kenmerkt het joodsche in de mystiek. De bewuste Jood zal het altijd voor een rationalistische ombuiging der werkelijkheid houden, als men aanneemt, dat de geest primair is aan de gedachte, en de gedachte weer primair aan het woord, gelijk de fabrikant aan het product.
> *Geest is woord* / al schijnt de taal empirisch later dan de gedachte, in waarheid huist niet de taal in de mensch, maar de mensch in de taal. (*a.w.* 228; NB Miskotte beroept zich bij dit alles concreet op met name Buber,

[4] K.H. Miskotte, *a.w.* 459. Tevoren had Miskotte uit H. Cohens *Religion der Vernunft* geciteerd, waar Cohen schrijft: "Ihr bildet euch ein, Gott hiesze darum der Heilige, weil er in einem unergründlichen Dunkel dem Menschengeiste verborgen wäre. Gegen diesen Wahn der Mystik hat Jesaja, der den Gedanken der Heiligkeit zu seinem Grundthema gemacht hat, den Satz geprägt (5:16) «Und der heilige Gott wird geheiligt durch Gerechtigkeit». R.d.V., S. 128" (naar Miskotte, p.182 n.84) Ook bij Cohen is er dus een verzet tegen mystiek-als-eenwording *in naam van de gerechtigheid*!

maar ook op de Duitse – van antisemitisme niet geheel vrije – G. Kittel)

Miskotte doet deze uitspraak in het hoofdstuk over Buber. Ongetwijfeld zijn er joodse auteurs aan te wijzen waar de zaken toch weer enigszins anders liggen. Maar het blijft buitengewoon opmerkelijk hoe Miskotte's veralgemenisering op een aantal punten van toepassing geacht kan worden op ook Derrida's verhouding tot de mystiek. Zoals zal blijken is voor Derrida mystiek evenmin een kwestie van zwijgen, maar juist een kwestie van spreken, van daad en verantwoordelijkheid. De "afgrond" van de *taal*, het "geheimenis" van de *taal* zijn het, die de verzinking reguleren, niet een achter de taal gelegen godheid die mij voor een ondeelbaar moment aan de taal zou ontrukken.[5] Zegt Miskotte's interpretatie in dit citaat van de joodse mystiek iets over een joodse aanhankelijkheid bij Derrida, wiens heropname en zuivering van het begrip 'mystiek' wonderlijk stroken met deze interpretatie? Zou het zelfs mogelijk zijn dat zij onverwacht bijval krijgt van een auteur, wiens werk zich voor een deel laat begrijpen vanuit een *constante* worsteling met precies een bepaalde joodse herkomst? In dit laatste geval zou Miskotte iets binnen de joodse tradities op het spoor zijn, wat algemeen genoeg is om zich niet te *beperken* tot de door hem behandelde joodse denkers, maar wat een *raadselachtige* weerklank vindt in het werk van Derrida.

• *tekstselectie*

Net als in het vorige hoofdstuk over de analogie-kwestie, zal ik in dit hoofdstuk eerst enkele scheidslijnen uiteenzetten aan de hand van 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom*. Vervolgens ga ik in op twee andere relevante teksten.

Allereerst op *D'un ton apocalyptique adopté naguère en*

5 Weliswaar schrijft F. Rosenzweig – om een schijnbare tegenstem van Miskotte op dit punt te noemen: "[E]s gibt nichts im tieferen Sinn Jüdisches als ein letztes Mißtrauen gegen die Macht des Worts und ein inniges Zutrauen zur Macht des Schweigens." *Der Stern der Erlösung*, p.335. Maar vervolgens wijst hij naar de heilige, zij het 'dode' taal van het Hebreeuws en naar de "stummen Zeichen der Schrift" (*ib.*) die dit zwijgen zouden uitdrukken. Tevoren had hij ook gerefereerd aan het zwijgen in de joodse liturgie, dat ruimte maakt voor de "liturgische gebaren" ("Schweigen der liturgischen Gebärde" [een *genitivus identitatis*!, RS], p.329)

philosophie.[6] In deze tekst, die ingaat op Kant en op het bijbelboek *Openbaringen van Johannes*, lijkt de kritische houding ten opzichte van mystiek nog de boventoon te voeren. Derrida maakt zich tot een soort bondgenoot van Kant, en wel precies op het moment dat deze elk beroep op een bijzondere openbaring of op een directe aanschouwing radicaal probeert te elimineren. Weliswaar is de verwijzing naar mystieke tradities in *D'un ton apocalyptique* niet expliciet, maar daarmee is ze niet geheel afwezig. Indirect lijkt het alleen maar dáárom te gaan. Het is dan ook niet onmogelijk, dat Derrida elke gewekte indruk wil voorkomen, als zou zijn denken een onmiddellijke relatie tot een alteriteit behelzen.

Zoals nu al diverse malen aangekondigd, schroomt Derrida een tiental jaar later niet meer, de term 'mystiek' in de mond – en ook voor eigen rekening – te nemen. Hij doet dit in *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*.[7] Dit is de tweede tekst die ik in dit hoofdstuk wil bespreken. Derrida schuift hier niet alleen een binnen zijn werk relatief nieuw probleem naar voren – de vraag naar de rechtvaardigheid (*justice*) –, hij definieert ook de verhouding van de deconstructie tot deze rechtvaardigheid als een "mystieke". Met dien verstande echter, zo benadrukt hij, dat er nooit sprake kan zijn van een verzinken in of een schouwen van een bepaalde instantie of positiviteit waar de roep om rechtvaardigheid van uit zou gaan.

7.1 Mystiek en grensoverschrijding

7.1.1 'Comment ne pas parler'

Kort en bondig lijkt Derrida, al aan het begin van 'Comment ne pas parler', elke suggestie van een mystieke bekommernis af te wimpelen. Als zijn werk formeel gezien al verwantschap vertoont met de

6 Voordracht gehouden in 1980 te Cerisy-la-Salle en voor het eerst gepubliceerd in *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*

7 *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»* verscheen voor het eerst in het Amerikaanse tijdschrift *Cardozo Law Review* II, 5-6. Het bestaat uit twee delen: 1) 'Du droit à la justice' en 2) 'Prénom de Benjamin'. Het eerste deel gaat in op de vraag naar de deconstructie in haar relatie tot de 'rechtvaardigheid'; het tweede deel bespreekt de thematiek van de rechtvaardigheid aan de hand van een tekst van W. Benjamin: 'Zur Kritik der Gewalt'.

apofatische teksten, dan betekent dat niet dat het tenslotte voert tot een mystiek schouwen of iets van dien aard. De negatieve theologie, zegt hij, tendeert naar een soort super-wezen, oneindig hoog verheven, oneindig abstract, maar toch nog een 'wezen' of een 'aanwezigheid'. Daarvan zou iedereen die de deconstructie als een negatieve theologie opvat, zich rekenschap moeten geven. "[M]ijn zorg [*mon inquiétude*]", concludeert Derrida, die zijn eerdere *verzet* tegen de negatieve theologie in herinnering roept, "ging (...) in de richting van de belofte van die aanwezigheid voor de intuïtie of het schouwen [*la promesse de cette présence donnée à l'intuition ou à la vision*]." (*P* 542) Het apofatisme spreekt over het opgenomen-worden in of het verenigd-worden met deze aanwezigheid. Ter illustratie citeert Derrida uit Dionysius' *Mystieke theologie*, waar sprake is van de "mystieke schouwingen".

Twee pagina's daarna wijdt Derrida verder uit over zijn "zorg". In tegenstelling tot het apofatische denken, lezen we, heeft "het denken van de différance" niets op met een "intuïtief *telos*", met "de ervaring van het onzegbare" en "de zwijgende schouw [...], met inbegrip van het gebed [*y compris la prière*] en de verering". Het is er niet op terug te voeren. Het is evenmin terug te voeren tot de gangbare interpretaties van uitspraken van Wittgenstein, aan het slot van diens *Tractatus logico-philosophicus*: "Er is zeker iets onuitsprekelijks. Dit toont *zich*, het is het mystieke" en "Waarover men niet kan spreken, daarover moet men zwijgen." (*P* 544) Dat wat het denken van de différance onder telkens andere benamingen aan de orde stelt, zegt Derrida hierover, is niet tot een aanwezigheid te herleiden.

In het voorbijgaan noemt Derrida hier dus het gebed (*y compris la prière*). Hij verwijst ernaar als naar iets wat vreemd is aan "het denken van de différance". Zoals hij in het verloop van 'Comment ne pas parler' en ook in *Sauf le nom* probeert te laten zien, is het gebed voor de apofatische mystiek juist een wezenlijk bestanddeel. Geen eenwording met de in ontkenningen benaderde God zónder een biddende aanspraak, aldus Derrida. Het gebed legt een link met een 'gij', een tegenover. Het moet het mechanische van de eindeloos herhaalde ontkenningen doorbreken en daadwerkelijk de drempel over helpen.

Zoals in het voorgaande al is aangekondigd, zal ik in deel IV nog apart en uitvoeriger terugkomen op de problematiek die Derrida in samenhang met het gebed bespeurt. (9.2.2, 10.2 en 11.2.2) Ik volsta hier met erop te wijzen, dat Derrida in 'Comment ne pas parler' de mogelijkheid van mystieke eenwording bekritiseert door de zuiver-

heid van het gebed in twijfel te trekken. Is er wel een gebed als eenmalige aanspraak van de Ander – zo vraagt hij – *buiten* de mogelijkheid van herhaalbaarheid en citeerbaarheid om? Is in een gebed de band met God wel verzekerd? En zo niet: wat betekent dit voor de mystieke schouw? We zullen overigens in deel IV óók zien (11.2.2), dat Derrida het gebed niet alleen afdoet als "vreemd aan het denken van de différance", maar dat hij het in zekere zin – eigenlijk ook al in 'Comment ne pas parler' zelf – opnieuw opneemt. De aanklevende risico's en onzekerheden buit hij uit als essentiële mogelijkheidsvoorwaarden voor het gebed. Naar aanleiding van Celan bijvoorbeeld ("*Ihm tat ich mein Wort auf*") spreekt Derrida over het "poëtisch gebed" (in *Schibboleth – pour Paul Celan*). Deze herwaardering van het gebed is niet zonder relatie met de heropname van het begrip 'ervaring' (zoals in de inleiding beschreven), als ook met de omduiding van het woord 'mystiek' in *Force de loi* (waarover straks).

7.1.2 *Sauf le nom*

In *Sauf le nom* vinden we aanzetten tot een herwaardering van 'mystiek'; aanzetten die in *Force de loi* leiden tot een expliciete herinvoering van het begrip.

Opvallend is dat, terwijl Derrida in 'Comment ne pas parler' had gezegd dat "het denken van de différance" vreemd was aan elk "intuitief *telos*", aan "de ervaring van het onzegbare" en aan "de zwijgende schouw", hij in *Sauf le nom* enkele malen uitdrukkelijk parallellen trekt tussen de "deconstructie" enerzijds en bepaalde uitspraken van Angelus Silesius anderzijds. De alteriteit, waarvan Derrida in bepaalde epigram-verzen het getuigenis ontwaart en die haar weerslag heeft op Silesius' denk- en spreekwijze, biedt Derrida de gelegenheid om een bepaalde apofatische ervaring óók als maatgevend voor de deconstructie in te schatten.

Derrida legt een grote belangstelling aan de dag voor bepaalde uitspraken van Angelus Silesius. Deze zetten hem aan tot een vergelijking met de deconstructie waarbij hij zèlf betrokken is. Ik noem twee voorbeelden van zulke uitspraken.

Een eerste voorbeeld is het moment, waarop Angelus Silesius zegt (VI,130), dat men 'niets' moet worden. En wordt men *niets*, zo vervolgt hij, dan wordt men *God* (*Nichts werden ist GOTT werden*).

Deze paradox, deze onmogelijke mogelijkheid (om niets te worden), aldus Derrida, drijft ook de deconstructie voort. De tekst van *Sauf le nom* wijst zelfs op een 'verwantschap' met een denken als dat van Silesius. "Dit denken", zegt één van beide sprekers, "lijkt vreemd genoeg verwant [*familière*] aan de «deconstructie». Verre daarvan een methodische techniek te zijn, een mogelijke of noodzakelijke procedure die de wet van een programma afrolt en regels toepast, dat wil zeggen mogelijkheden ontvouwt, is de «deconstructie» vaak gedefinieerd als de *ervaring* zelf van de (onmogelijke) mogelijkheid van het onmogelijke, van het alleronmogelijkste". (*SlN* 31v.; ik cursiveer, RS)

Noteren we, dat de deconstructie hier wordt omschreven als een *ervaring*! En wel een onmogelijke ervaring of een ervaring van het onmogelijke. 'Onmogelijk' wil zeggen (zie de inleiding tot dit hoofdstuk): zonder beroep op of aanhechtingspunten in wetenschap, theologie, filosofie of waar dan ook. De deconstructie is een gebeuren dat gebaseerd is op iets wat er niet is, op een ervaren afwezigheid. De term 'deconstructie', zo bleek meermalen, is een uitdrukking voor een ('joodse') ervaring van de afgrond en de alteriteit.

Een tweede voorbeeld van een door Derrida geconstateerde parallellie tussen de deconstructie en uitspraken van Angelus Silesius, treffen we verderop in *Sauf le nom*. Deze parallellie brengt de deconstructie nog dichter in de buurt van de 'mystieke ervaring'. Als Angelus Silesius het beeld van de *woestijn* gebruikt (voor Gods oer-godheid: *So kannstu ůberall in einer Wůsten seyn*, II,117; en *Ich muß noch ů ber GOtt in eine wůste ziehn*, I,7), leest Derrida dat uitdrukkelijk als een figuur van de 'aporie'. 'Woestijn' betekent namelijk, zoals de tekst ons in herinnering roept (vgl. ook 5.2.1): het ontbreken van een gebaande weg, hoogstens de aanwezigheid van (onzekere) sporen. Nu – en hier is de parallellie –, "de niet-gebaande weg, is dat niet ook de voorwaarde voor de *beslissing* [décision] of het *gebeuren* [événement], welke erin bestaan een weg te ontsluiten, voort te trekken, dus *voorbij* te gaan [*aller* au delà]? de aporie voorbij te trekken?" (*SlN* 52v.) Net als bij Silesius is er dus ook in de deconstructie sprake van een doortrekken (dus van een 'ervaren', zie inleiding) van de woestijn. Dit doortrekken komt neer op een "voorbijtrekken" (*aller* au-delà), op een onmogelijk gehoor-geven aan een oproep: 'bereidt een weg in de woestijn'. Dit begaan van de woestijn als het doen van het onmogelijke is geen quiëtistisch verzinken in de zwijgende aanschou-

wing van een aanbiddellijk Wezen. Mocht Silesius op iets dergelijks uit zijn in zijn mystieke poëzie, dan heeft dát niet Derrida's grootste interesse. Derrida is juist geboeid door dit ene: de *on*mogelijkheid en de *on*begaanbaarheid van de weg die tóch gegaan moet worden.

Wat is dit dan voor weg en hoe moeten we ons zijn grensoverschrijding voorstellen? In de loop van dit hoofdstuk over de 'mystiek' bij Derrida zal concreter worden wat voor een soort voorbijtrekken Derrida bedoelt. Met een opmars naar een hoogste wezen valt het in ieder geval niet samen. Er is geen sprake van een grensoverschrijding die uitkomt bij de ervaring of intuïtie van een oneindige, positieve instantie. Dit viel niet alleen al ondubbelzinnig uit 'Comment ne pas parler' op te maken. Het blijkt ook hier in *Sauf le nom*. Het "geheim" van gene zijde, zo heet het verderop, is op een bepaalde manier een "absoluut geheim". Het is "niet voorlopig, [maar] heterogeen aan enige manifestatie". (*SlN* 62) Derrida doelt dus niet op een verborgen God die zich uiteindelijk door mij zal laten ervaren of die mij geheel in zich zal opnemen. Waarop dan wel?

Bijna aan het einde van de dialoog lezen we een passage die hierop ingaat. (Deze 'mystieke' passage heb ik deels al eerder geciteerd, aan het slot van deel II.)

> Zich begeven naar het andere, en dat is het onmogelijke, zou erop neerkomen zich over te leveren door naar het andere [*l'autre*] te gaan, er(toe) te komen, maar zonder de drempel over te gaan [*à y venir mais sans passer le seuil*], en de onzichtbaarheid die het andere onzichtbaar houdt te respecteren, zelfs lief te hebben. [...] Zich overgeven en de wapens opgeven zonder nederlaag, zonder oorlogsherinnering of -plan: maken dat dit afstand-doen [*renoncement*] niet weer een sluwe verleiding of een extra [*supplémentaire*] list is. (*SlN* 91v.)

Zich begeven naar de ander wil zeggen: op weg gaan naar iets en dit tegelijk op afstand houden. Men mag geen slinkse omwegen bewandelen om het 'andere' alsnog in te kapselen. Het is een voorbijgaan van de grens dat *misschien* niet meer doet dan het verleggen van diezelfde grens. Maar *misschien* ook wordt de grens wel overschreden. Niet in de zin dat, om zo te zeggen, de Isis wordt ontsluierd en het 'andere' bruut wordt geüsurpeerd, als was het een instantie die uiteindelijk zichtbaar te maken zou zijn. *Als* de grens inderdaad wordt overschreden, dan bezit ik daar per se nooit enige zekerheid over.

7.2 Mystiek en middellijkheid

Misschien heeft Derrida de mystiek als schouw, intuïtie of visioen wel nergens zo scherp aan de kaak gesteld als in *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Deze tekst laat zich lezen als een uitwerking van Derrida's "zorg" (*inquiétude*) met betrekking tot een hoogste wezen, een intuïtie of een schouw (uitgesproken in 'Comment ne pas parler', zie boven). Via Kant, en mèt hem, bekritiseert Derrida in *D'un ton apocalyptique* elk denken dat een beroep doet op een bijzondere bekendmaking of op een voor anderen verborgen visoen. Zo'n denken betitelt hij, opnieuw mèt Kant, als "mystagogie"; het pretendeert een apocalyptische onthulling (ἀποκάλυψις betekent 'onthulling', 'openbaring') te bieden van wat zich volgens Derrida niet laat onthullen.

D'un ton apocalyptique beschrijft hoe Kant zich teweer stelt tegen hen die een "gewichtige toon" aanslaan in de filosofie en voorgeven in een onmiddellijk en intuïtief contact met een goddelijk geheim te staan. Kant doet dit in een korte tekst, getiteld *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. Deze tekst neemt Derrida als leidraad voor de bespreking van een probleem, dat misschien niet direct, maar toch zeker wel indirect samenhangt met de mystieke schouw bij pseudo-Dionysius, Meister Eckhart en Angelus Silesius. Wat verwijt Kant de onmiddellijkheidsdenkers of de "mystagogen"? Hetzelfde als wat Derrida in 'Comment ne pas parler' aan de kaak stelt als een bepaalde neiging binnen het apofatisme: een neiging tot exclusivisme en sectarisme, een neiging direct over te willen gaan tot de ontsluiering of de 'apocalyps' met voorbijgaan aan de middellijkheid (die bij Kant bestaat in de – praktische – rede en bij Derrida in het schrijven, de woestijn – zie 7.1 –, het spoor enz.). Volgen we daarom een moment Derrida's lezing van Kants tekst.

De "mystagogen" die Kant bekritiseert, zijn, zegt hij, jaloers. Ze menen exclusief over het vermogen te beschikken om direct, zonder denkarbeid, tot het absolute te komen. Kant verwijst hier naar de categorie van de "intellectuele aanschouwing" (*intellektuelle Anschauung*, Franse vert.: *vision intuitive*). Degenen die zich hierop beroepen, aldus Kant, spreken een bepaalde mystieke tact aan (*mystischer Takt*, Franse vert.: *tact mystique*; *TA* 37). Zij gaan uit van een alleen door hen te doorgronden geheim, dat ze vervolgens voor zich-

zelf willen houden. Overdracht van het geheim zou volgens hen hoogstens plaats kunnen hebben door middel van inwijding of inspiratie, maar niet in een algemeen toegankelijke taal. Deze partisanen van de intellectuele aanschouwing, zegt Kant, perverteren de algemene stem van de rede en verwarren die met een orakel dat alleen privé spreekt.

Nu gaat het mij hier niet om de volledige inhoud van de tekst van Kant zelf of om de vraag, of zijn beschrijving van de bekritiseerde denkers niet een karikatuur van deze denkers vormt. Het gaat mij evenmin om alle facetten van Derrida's commentaar op de tekst van Kant. Het is mij hier te doen om de wijze waarop Derrida zich op een belangrijk punt in het verlengde van Kant plaatst, en hoe hij ook zegt, als een "moderne *Aufklärer*", zover mogelijk te willen gaan in de *demystificatie*. Want precies deze demystificatie verwoordt Derrida's verzet tegen de mystiek van schouw of intuïtie. Opvallend genoeg gebruikt Derrida in één adem het woord 'deconstructie' (*pour démystifier ou si vous préférez, pour déconstruire*). Wát er moet worden gedemystificeerd of gedeconstrueerd, zegt hij, dat is precies het "apocalyptisch betoog zelf, en daarmee al wat er daarin speculeert over de schouw [*vision*], de dreiging van het einde, de theofanie, de parousie, het laatste oordeel." (*TA* 64v.; zie ook p.81) De deconstructie is dus een demystificerend gebeuren, dat een bepaalde lijn uit de Verlichting en uit het denken van Kant doortrekt.

Zo keert Derrida zich met Kant tegen elke vorm van mystieke onmiddellijkheid. Het voorbeeld aan de hand waarvan hij dat doet, is het bijbelboek van de *Openbaringen van Johannes*. Is er daar immers ook niet sprake, aldus Derrida, van een aangekondigd naderend einde, dat ons door één iemand wordt aangezegd? Johannes geeft een openbaring door over het dreigende einde van de wereld. Hij onthult iets wat hem persoonlijk is geopenbaard, men zou kunnen zeggen in een 'mystiek' visioen. Hij deelt mee wat alleen hij heeft gezien, en waarvan hij vervolgens anderen op de hoogte wil stellen.

Derrida doet hierbij echter een constatering, die het ons onmogelijk lijkt te maken om de *Openbaringen van Johannes* zonder meer als een (mystiek) onmiddellijkheidsdenken te kwalificeren. Ook al deelt Johannes ons zijn persoonlijke visioenen en openbaringen mee, toch is de onmiddellijkheid daarvan niet vanzelfsprekend. Zoals Derrida laat zien, noemt het begin van het *Openbaringen*-boek Johannes, die een boodschap moet opschrijven die hij, via een engel, doorkrijgt

van Jezus Christus. Jezus Christus heeft haar op zijn beurt van God zelf. Er zijn dus nogal wat boodschappers onderweg, merkt Derrida op. (*TA* 73vv.) Kennelijk is een bepaalde bemiddeling onvermijdelijk. Nu, zegt Derrida, is dat nu niet juist wat de zo geheten apocalyptiek tenslotte kenmerkt: eindeloze bemiddeling van de boodschap, zodat men niet meer weet waar zij uiteindelijk vandaan komt? De boodschap die Johannes opschrijft en zo aan ons doorgeeft, heeft hem blijkbaar niet direct bereikt. Ze is bemiddeld. De afzender zelf blijft afwezig, als iemand die er geweest is en nog moet komen, maar die in het heden van het verhaal nog niet of niet meer aanwezig is. Derrida schrijft: "Als de zendingen altijd naar andere zendingen verwijzen zonder beslisbare bestemming, aangezien de bestemming nog uitblijft, is dan niet deze zeer engelachtige structuur, die van de Johanneische apocalyps, niet ook die van elk schrijf-tafereel in het algemeen?" (*TA* 77) We zouden dit anders kunnen weergeven door te zeggen, dat volgens Derrida bestemming en afzender worden gescheiden door het schrijven, door de verwijzingssamenhang. Elke directe relatie tot een alteriteit is onderbroken. De *Openbaringen van Johannes* getuigen daarvan op exemplarische wijze. (*TA* 78; we zouden hier ook terug kunnen denken aan wat er in 6.2.2, naar aanleiding van 'La pharmacie de Platon', is gezegd over de logos of de taal als noodzakelijke bemiddeling tussen het transcendente – de 'vader' of de idee van het Goede – en het immanente – de 'zoon' of de zintuiglijkheid. Deze bemiddeling, zo bleek verder, houdt altijd de mogelijkheid in van verdraaiing en vervalsing, van het *kibdelon*.)

Zouden we nu de formuleringen van Derrida niet nog wat kunnen aanscherpen, en wat er in de tekst over de apocalyps wordt gezegd, ook toepassen op de mystiek (in de tot nog toe behandelde zin van schouw en eenwording)? Wanneer elk apocalyptisch onthullingsdenken volgens Derrida onthullend is, niet zozeer ten aanzien van *gene zijde* zelf, als wel ten aanzien van de onvermijdelijke bemiddeling aan *deze zijde*, dan zouden we mogelijk hetzelfde kunnen beweren van de mystiek. De mystiek als een schouw (en dus een bepaalde onthulling) van het goddelijke oerwezen, schouwt misschien wel niet zozeer dit onzegbare oerwezen zelf, óver de grens, maar eerder de schouw zelf. Misschien ont-dekt het mystieke visioen wel eerder wat er nodig is om het te bereiken dan een aanschouwde 'inhoud'. Nogmaals, Derrida trekt deze conlusie niet op deze manier. Hij spreekt over onthulling, apocalyps, en hij doet dat in termen die mystiek zouden kunnen definiëren, niet over mystiek zelf. Toch ligt het doortrekken van de

lijn van apocalyptiek naar mystiek wel voor de hand.

Nog een laatste punt. Dit punt markeert de overgang naar de heropname van het begrip 'mystiek' in *Force de loi*. Derrida laat het namelijk niet bij de constatering van een noodzakelijke bemiddeling. Hij geeft de apocalyptische, mystieke grensoverschrijding niet volledig op als een onmogelijk streven naar onmiddellijkheid. Tegen de achtergrond van de problematiek van de aporie en de woestijn ('Bereidt in de woestijn een weg'), zoals zo-even aan de orde gesteld in *Sauf le nom*, is het niet verbazingwekkend dat Derrida zijn lezing van Kant en de *Openbaringen van Johannes* besluit met, wat ik zou willen noemen in een enigszins aangepaste zin, een 'mystieke' wenk. Ook al is de alteriteit niet onmiddellijk te benaderen, in aanschouwing of intuïtie, toch moet zij worden aangegaan. Om hier terug te verwijzen naar *Sauf le nom*: daar waar geen wegen gaan, moet een weg worden gebaand. Want zoals we in het vorige deel (4.3) uitvoerig hebben gezien: het 'andere' manifesteert zich (wanneer we dit woord 'manifesteren' nog mogen gebruiken) als gebod of als oproep: een gebod of een oproep om de grens te overschrijden, om verder te gaan (*aller* au-delà, *SIN* 53).

De thematiek van het verder-gaan komt ook in *D'un ton apocalyptique* naar voren. Aan het slot noemt Derrida hier namelijk een eigenaardig motief uit de *Openbaringen*, dat precies het gebod uitdrukt: het motief van het 'kom' (*viens*). Dit gebiedende woord verschijnt in *Openbaringen* een aantal malen en wordt door steeds wisselende personen uitgesproken (bij het openen van de zegels van de boekrol door het Lam [6,1.3.5.7]; als een engel Johannes het oordeel over de grote hoer, Babylon, wil tonen [17,1]; als een engel de bruid van het Lam laat zien [21,9]; en uiteraard in de bekende oproep in het lied van de Geest en de bruid: "En de Geest en de bruid zeggen: Kom! En wie het hoort, zegge: Kom! En wie dorst heeft, kome, en wie wil, neme het water des levens om niet", *Openbaringen* 22,17)

Derrida knoopt bij het motief van het 'kom' aan en buigt het om. Hij leest het in de richting van wat we misschien Derrida's 'mystieke' appel kunnen noemen. Het 'kom' getuigt voor hem niet van een imperatief met duidelijke herkomst, maar eerder van een niet-localiseerbare oproep, een oproep die men alleen maar kan citeren maar die nergens aanwijsbaar voor het eerst geklonken heeft. Derrida zegt:

> De stemmen, de plekken, de trajecten van «Kom» overschrijden de afzonderlijke partijen van een lied [*la paroi d'un chant*; vgl. het slot van *Open-*

> *baringen*, RS], een hoeveelheid echo's van citaten en recitatieven, alsof het begon met antwoorden (*TA* 88v.).

De oproep klinkt zonder dat men kan zeggen waar hij vandaan komt. Hij klinkt als echo, onlocaliseerbaar maar onmiskenbaar, afkomstig niet van mijzelf, maar van het andere. Het 'kom', gaat Derrida verder,

> "komt van voorbij het Zijn" en "roept voorbij het Zijn". Het "richt zich niet tot een tevoren bepaalbare identiteit. [...] «Kom» is *slechts* afleidbaar, absoluut afleidbaar, maar slechts van het andere [*de l'autre*], van niets wat een oorsprong of een verifieerbare, beslisbare, presenteerbare, toe te eigenen identiteit is". (*TA* 94v.)

Het appel zelf, in alle zuiverheid, laat zich volgens Derrida niet horen. Het is steeds afgeleid, bemiddeld, indirect. Maar het afgeleide verwijst steeds terug naar het andere, aan gene zijde van het Zijn. De weg daarnaartoe lijkt Derrida's 'mystieke' weg te zijn, zouden we misschien kunnen zeggen: een mystieke weg zonder verzekerd eindpunt of uiteindelijke schouw en vereniging. Het is een weg naar een versperde grens, maar tegelijk een weg die we toch moeten gaan.[8]

7.3 Een mystiek van rechtvaardigheid

Uit het voorgaande is steeds duidelijker geworden, dat Derrida een mystiek verwerpt voorzover die neerkomt op schouw en onmiddellijkheidsdenken. De alteriteit, waarvan we misschien kunnen zeggen dat ze de apofatische opvatting van een god*heid* weerspiegelt, geeft

[8] In de discussie die op Derrida's voordracht volgde, en die is gepubliceerd in *Les fins de l'homme*, blijkt het 'kom' van een meer expliciet ethisch statuut te worden voorzien. Gevraagd naar een criterium om te kunnen beslissen tussen het ene of het andere 'kom', zegt Derrida, dat er hiervoor geen enkele (juridische, morele of politieke) regel gegeven kan worden. Het ene 'kom' kan het andere overtreffen, en dit kan voor een ieder verschillend zijn. Ook kan voor iemand er sprake zijn van meer dan één 'kom'. Er is geen uiteindelijke, overkoepelende regel te geven. Vgl.: *Les fins de l'homme*, pp.483,484v. "Dans tout «viens» d'où qu'il vienne il y a ce *risque* politique, une *décision* au sens du *coup de dés*. On calcule beaucoup et il y a un moment où l'autre qui vient dire ceci ou cela garde en dernier ressort l'*initiative imprévisible*." (*A.w.* 485; cursiveringen van mij, RS)

zich volgens hem niet aan een directe intuïtie of een bovenzintuiglijke waarneming. Wanneer mystiek iets dergelijks pretendeert te bieden, dan is Derrida inderdaad "zo weinig mysticus als maar mogelijk is" (zie het citaat waarmee ik dit hoofdstuk begon). De ontkenningen die de denkfiguren 'spoor', 'différance' enz. begeleiden, bedoelen niet naar een serie bovenwezenlijke goddelijke Ideeën te voeren. Ze brengen aan de grens. Deze grens is vergrendeld. Toch gaat er een oproep van uit: "Ga daarheen, waar je niet heen kunt gaan", in de woorden van Angelus Silesius. 'Bereidt in de woestijn een weg', zouden we daaraan kunnen toevoegen. Deze oproep vraagt om een reactie of een beslissing, om de aanvaarding van verantwoordelijkheid.

7.3.1 Terug naar de mystiek

In *Force de loi* maakt Derrida dit alles nog explicieter. Zo expliciet zelfs, dat we, vanuit onze specifieke invalshoek ('mystiek bij Derrida'), deze tekst kunnen beschouwen als een soort *herneming* van de mystieke weg. *Force de loi* als een nieuwe *Mystieke theologie*: vooropgezet, uiteraard, dat Derrida de term 'mystiek' op een geherinterpreteerde manier voor rekening neemt. In het licht van deze herinterpretatie zouden we ons zelfs af kunnen vragen, of niet het gehele œuvre van Derrida een herneming van de mystieke weg vormt. Herhaaldelijk benadrukt Derrida in *Force de loi*, dat de deconstructie alles te maken heeft met een bepaalde *ervaring*. De deconstructie, zegt hij, wordt in gang gebracht door een dwingende eis van *rechtvaardigheid*, en van deze eis heet het dat ze een "mystieke" inslag heeft.[9] Zo zien we dus tenslotte de door boven aangekondigde verschuiving zich voltrekken. Terwijl Derrida eerst had gezegd, dat "het denken van de différance" niets uitstaande heeft met de schouw of de intuïtie van een bepaalde aanwezigheid ('Comment ne pas parler'), of dat "deconstructie" samenhangt met een "demystificatie" van elke expliciete apocalyptiek (*D'un ton apocalyptique*), verklaart hij nu, in een tekst van enkele jaren na 'Comment ne pas parler', dat de deconstructie een bepaalde affiniteit onderhoudt met mystiek. Nogmaals,

[9] Vgl.: "La déconstruction est déjà *gagée*, *engagée* par cette exigence de justice infinie qui peut prendre l'aspect de cette «mystique» dont je parlais tout à l'heure." (*FL* 44)

het is evident dat Derrida het begrip herdefinieert. Maar het blijft intrigerend, dat hij zijn schroom om het te gebruiken, definitief heeft opgegeven. Het opgeven van deze schroom loopt parallel, zoals we zullen zien, aan de herijking van het begrip 'ervaring' waarvan in de inleiding tot dit hoofdstuk sprake was.

Zo komt *Force de loi* via een omweg opnieuw, maar anders, in het aloude mystieke vaarwater terecht. Net zoals Derrida in *Sauf le nom* inging op de relatie tussen deconstructie en de (mystieke) grensoverschrijding bij Angelus Silesius (*aller* au-delà: 'verder-gaan' of 'voorbijtrekken'), zo gaat hij hier in op de relatie tussen deconstructie en de vraag naar *rechtvaardigheid*. Op grond van een eenvoudig syllogisme zouden we kunnen afleiden, dat deze vraag naar rechtvaardigheid, naar het gebod tot het doen van een rechtvaardigheid-die-nooit-gegeven-is-maar-die-telkens-uitstaat, kennelijk te maken heeft met het (mystieke) overschrijden van een grens. En inderdaad gaan rechtvaardigheid en mystiek bij Derrida hand in hand. Rechtvaardigheid veronderstelt, juist omdat ze nergens gegeven of vastgelegd is, volgens hem altijd een mystieke grensoverschrijding (met het risico dat deze grensoverschrijding mislukt en onmogelijk blijft). Omgekeerd zou 'mystiek' veronderstellen dat er gestreefd wordt naar overschrijding van de grens die het *gebod* of het *spoor* instelt, dat er dus zoiets wordt betracht als *rechtvaardigheid* (waarin deze ook moge bestaan).

Terwijl Derrida in *D'un ton apocalyptique* zijn uitgangspunt voor een bepaald verzet tegen de mystiek zocht bij Kant, zoekt hij ditmaal zijn uitgangspunt voor een bepaalde aansluiting bij de mystiek in een uitspraak van Montaigne (later aangehaald door Pascal). Deze uitspraak neemt hij op in de ondertitel: "Het mystieke fundament van het gezag". Wat wordt er met dit "mystieke fundament" bedoeld? Montaigne en Pascal verwijzen ermee naar een punt wat Derrida fascineert: het punt namelijk van de uiteindelijke onfundeerbaarheid van recht of wet. Waarom gehoorzamen mensen aan de wet? Niet omdat die intrinsiek rechtvaardig zou zijn, zegt Pascal: wetten veranderen met de tijd. Men gehoorzaamt daarentegen aan wet en recht, *omdat* het wet en recht zijn. Dit 'omdat' is hun mystieke fundament, het fundament dat elke wet "kracht van wet" (*force de loi*) verleent. Aldus Pascal. Derrida gaat erop verder.

7.3.2 Mystiek als interpretatie van rechtvaardigheid

Wat is de wet? Wat het recht? Derrida vat wet en recht op als een interpretatie van iets anders, van iets waarmee ze niet zonder meer samenvallen. Het recht (*droit*), zegt Derrida, als een systeem van instellingen, wetten en regels, probeert vorm te geven aan iets wat zich op de één of andere manier maar niet voorgoed wil incarneren, en wat men rechtvaardigheid (*justice*) zou kunnen noemen. Deze rechtvaardigheid dringt zich op als iets waarnaar we moeten zoeken, maar wat we nooit kunnen bezitten of vastleggen. Wat zij is, kunnen we alleen maar interpreteren. We zouden hier terug kunnen denken aan wat er in het vorige deel (5.2) is gezegd over de 'joodse' ervaring van het schrijven en de tekst. In 'Edmond Jabès et la question du livre' noemde Derrida de interpretatie-vrijheid, die opkwam tussen de gebroken stenen tafelen. Hij sprak over de "*gemeenschappelijke* noodzaak van exegese" en de "imperatief tot interpretatie" die "verschillend wordt geïnterpreteerd door de dichter en door de rabbijn". (*ÉD* 102) Wanneer we deze tegenstelling tussen 'dichter' in 'rabbijn' naar de context van *Force de loi* zouden overbrengen, dan zou de 'rabbijn' misschien degene zijn die uitgaat van de uiteindelijke bereikbaarheid van de rechtvaardigheid, van de mogelijkheid dat rechtvaardigheid en recht of wet ooit samenvallen; de 'dichter' daarentegen zou het onherleidbare uitstaan van de rechtvaardigheid benadrukken en haar interpreterend benaderen zonder zekerheid van een uiteindelijke belichaming van rechtvaardigheid in het recht. Geformuleerd in termen van mystiek: de 'rabbijn' zou niet ver verwijderd zijn van de schouwende mysticus, terwijl de 'dichter' de oneindige weerbarstigheid van de grens tussen God en mens zou aanvaarden.

In zekere zin opteert Derrida voor de 'dichter'. Hij benadrukt de onherleidbaarheid van de interpretatie. Als Montaigne en Pascal spreken over het mystieke fundament van het gezag, dan leidt Derrida daaruit af dat het gezag zelf (wet, recht, instelling) nooit te funderen is, maar berust op interpretatie. Het geïnterpreteerde zelf, zeg, de rechtvaardigheid, waaraan het recht zijn mystieke fundament ontleent, is als zodanig ontoegankelijk. Interpretatie veronderstelt daarom altijd een bepaalde machtsgreep of geweldsuitoefening. Geen enkele wet kan er aanspraak op maken, zegt Derrida, rechtvaardigheid voor eens en voor al te belichamen. Elke proclamatie en bekrachtiging van een wet betekent een "interpretatief" of "performatief geweld", dat zèlf buiten de wet valt. Dit geweld is zelf noch legitiem

noch illegitiem. In naam waarvan zou de proclamatie van een wet of de vestiging van een rechtssysteem zichzelf moeten rechtvaardigen? Eerst wanneer er recht is *gesticht*, legaal is *verklaard*, in een performatief (teweegbrengend) spreken, kan er iets worden gelegitimeerd, niet daarvoor.

Op dit punt aangekomen introduceert Derrida de term 'mystiek'.

> Het spreken komt hier aan zijn grens: in zichzelf, in zijn performatieve macht zelf. Dit is wat ik voorstel om hier, met een lichte verplaatsing en generalisering van de structuur, het *mystieke* te noemen. Er is daar een ommuurde stilte in de gewelddadige structuur van de stichtingsdaad. Ommuurd, verhuld [*Muré, emmuré*] want die stilte staat niet buiten de taal. ['*rester emmuré dans son silence*' betekent: 'zich in stilzwijgen hullen', 'zich achter een muur van stilte terugtrekken', RS] (*FL* 33)

Het interpretatieve spreken, zegt Derrida, is performatief voorzover het datgene in woorden probeert te vangen wat men sprekend alleen maar onrecht kan aandoen. Het stuit op een muur, een onoverkomelijke grens, waar de rechtsinstellende taal tevergeefs doorheen probeert te breken. Het streven naar rechtvaardigheid stuit op een muur van stilte. Deze stilte loopt dwars door de taal heen. Wanneer we de stilte ter sprake brengen, kunnen we er alleen maar onrecht aan doen.

Het zou voor de hand liggen, hier te denken aan wat we in het vorige deel hebben gezien over de zichzelf loochenende alteriteit (3.1 en 4.3), over de 'joodse' droom in de 'Griekse' taal (5.1.2), over de afgrond, de woestijn enz. enz. Het 'andere' stelt de verwijzingssamenhang (de 'taal') in en voorkomt tegelijk elke definitieve fundering. Een alteriteit staat aan de 'basis' van de deconstructie, zo niet de demystificatie van elke legitimering. De stilte waarover Derrida in bovenstaand citaat spreekt, is ongenaakbaar en onhoorbaar. Maar tegelijk gebiedt ze toenadering, betreding, grensoverschrijding.[10] We

[10] Het samengaan van stilte en gebod, belofte, maar ook dood, is aan de orde in 'Le mot d'accueil', Derrida's derde grote tekst over Levinas. Derrida gaat er in op de "stilte" (d.i. openheid, onbepaaldheid) die hij beluistert in Levinas' spreken over de belofte aan Jeruzalem van een geleefde thora. "Deze stilte", zegt hij, "komt tot ons vanuit de afgrond." Vervolgens verwijst hij naar wat mogelijk eenzelfde stilte was: die waarin Elia God ontmoette "in het suizen van een zachte koelte" (NBG-vert.; ll.: 'de stem van een zwak suizen', קול דממה דקה, *I Koningen* 19,12). In verband met de mystieke problematiek citeer ik Derrida's weergave van het Elia-verhaal: "Ce silence [...] ressemble peut-être, peut-être fail-il écho, ce silence,

(wordt vervolgd...)

hebben in *Sauf le nom* gelezen, dat er een weg moet worden gebaand waar er geen is, en in *D'un ton apocalyptique* ontdekten we het motief van het gebod in een 'kom' (afkomstig "van gene zijde van het Zijn" en roepend "voorbij het Zijn"). We zullen zien, hoe dit gebod tot het doen van het onmogelijke pregnanter dan ooit naar voren komt in *Force de loi*.

Wat noemt Derrida het mystieke? Onder het mystieke verstaat hij, blijkens het citaat, niet primair het overschrijden van, maar de gespannen *relatie tot* een grens. Enerzijds weerhoudt die grens ons van de diepte van ons bestaan, van de "ommuurde stilte" in de taal. Maar anderzijds laat zij niet na, ons die diepte indringend op te roepen en zelfs ons te gebieden haar toch te overschrijden. Met deze omschrijving van mystiek verlegt Derrida het gangbare accent van een schouw of een verzinking naar een niet te doorgronden openheid. Het gaat hem om een relatie tot een alteriteit die geen zijnde of identiteit meer is en waar men zich nooit een verzekerde toegang toe kan verschaffen.[11] Deze alteriteit is het mystieke 'fundament', dat, om aan te slui-

[10] (...vervolg)
peut-être, à celui du fond duquel Élie s'entendit appeler, lui tout seul [...] du fond d'une voix qui était à peine une voix, d'une voix presqu'inaudible, d'une voix qu'on distinguait à peine d'une brise légère, d'une voix aussi subtile qu'un silence [...], mais une voix qu'Élie crut percevoir *après qu'il eut cherché en vain la présence de Dieu*, sur la montagne, dans le souffle, puis dans le séisme, puis dans le feu, *une voix qui demande* («Qu'as-tu à faire? toi, ici?») *et qui ordonne*: «Va». (*Adieu* 197; ik cursiveer, RS) Met andere woorden: de stilte correspondeert niet zozeer met een ervaarbare aanwezigheid (*présence*), als wel met een gebod! Op de pagina's die volgen gaat Derrida in op de manier *waarop* de stilte een gebod behelst; een gebod, maar ook: een belofte of een "gegeven woord [*parole donnée*: de gave van de taal]" en tenslotte: de dood of het "niet-antwoord": de uiteindelijke onzekerheid. Vgl. pp.198vv. (Voor de stilte als dood – en de dood als aporie – zie: *Apories Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*) Vgl. overigens ook de "stilte", het "gesuis" en de "vonkende zoemertoon" in M. Nijhoffs 'Het uur U': "De stilte die dan ontstaat / is een stilte [...] van het soort / waar dingen in worden gehoord / die nog nimmer het oor vernam." *Verzamelde gedichten*, p.228

[11] Terwijl Derrida in 'Comment ne pas parler' enerzijds zegt, zich te willen vrijwaren van *gangbare* (onto-theologische?) interpretaties van de slotaccoorden uit Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*, bespeurt hij er anderzijds een bevel tot spreken of tot grensoverschrijding in de uitspraak "Worüber man nicht reden kann, darüber muß man schweigen" (zie boven). Met name op grond van dit bevel zoekt Derrida in *Force de loi* opnieuw toenadering tot Wittgenstein. Vgl.: "Je tirerais donc l'usage du mot «mystique» dans un sens que je me risque à dire plutôt wittgensteinien." (*FL* 33) Zie verder, voor een genuanceerde heropna-
(wordt vervolgd...)

ten bij het leidmotief van Pascal en Montaigne, een regel kracht van wet geeft.

7.3.3 Mystiek en aporie

Ondanks de nuanceringen dus toch een mystiek! Zelfs het begrip 'ervaring' klinkt in dit verband, een begrip dat zo onontbeerlijk lijkt voor de mystiek. Alleen: terwijl een Dionysische of een Eckhartiaanse mystiek zou gaan in de richting van een ervaarbare godheid (ervaarbaar in de zin van verzinking en eenwording), trekt Derrida in *Force de loi* het begrip 'ervaring' in een andere richting. Hij spreekt over de "ervaring van de aporie". Deze aporie, gaat hij verder, is verbonden met het mystieke.

In *Sauf le nom* werd Angelus Silesius' 'woestijn' een figuur van de aporie genoemd (zie boven). We zagen, dat 'woestijn' voor Derrida zoveel betekende als: het ontbreken van een gebaande weg, de onmogelijkheid om een beslissing te nemen. In dit licht zou de woordcombinatie 'ervaring van de aporie' uit *Force de loi*, een paradox vormen. Want terwijl een ervaring, zoals Derrida zegt, neerkomt op een doortocht (*traversée*), drukt de aporie juist het ontbreken van een uitweg en van enige mogelijkheid tot doortocht aan. De aporie laat zich niet volledig ervaren (door-trekken). Terugkerend naar de 'rechtvaardigheid' (*justice*), die wordt nagestreefd in elke beslissing van en over het recht (*droit*) en die het mystieke fundament van elk (gerechtelijk) gezag zou vormen: ze belichaamt voor Derrida "de ervaring van dat wat wij niet kunnen ervaren". (*FL* 38) De (mystieke) ervaring waar hij naar verwijst, is een ervaring van een onmogelijkheid. Het gebod van de rechtvaardigheid is een aporetisch gebod.

Is rechtvaardigheid dan niet een illusie, en de moeite van onze inspanning niet waard? Waarom zouden we iets nastreven wat zich steeds aan ons onttrekt? Derrida's antwoord luidt: de aporie, dat is dus de woestijn, de afgrond, de onmogelijkheid enz., is een noodzakelijke voorwaarde voor rechtvaardigheid. Rechtvaardigheid is er alleen als *appel*, als oproep om te beslissen tussen rechtvaardig en onrechtvaardig. Niet als instantie of als vastliggende code. Dít is precies de aporie: ik moet zelf ingaan op de oproep die aan mij gericht is, zonder

[11] (...vervolg)
me van het begrip 'mystiek' *FL* 88v. en *R* 67

hulp van buitenaf, zonder referentiekader, zonder vastliggende criteria. Ik moet bepalen wat recht is door te *interpreteren* wat rechtvaardigheid is: op het risico dat ik de rechtvaardigheid geweld aandoe.

Verderop concretiseert Derrida de aporie met drie voorbeelden. Als eerste voorbeeld van de aporetische ervaring noemt hij de "epochè [opschorting] van de regel". (*FL* 50-52) In het aan mij gerichte appel, zegt Derrida, kan ik me niet beroepen op een toepasbare regel. Ik moet deze regel, ik moet de wet als het ware opnieuw uitvinden, zonder zekerheid op succes.

De tweede aporie is die van de "obsessie van het onbeslisbare (*hantise* [bespoking'] *de l'indécidable*)". (*FL* 52-57) Rechtvaardigheid krijgt pas handen en voeten, aldus Derrida, in een beslissing (*décision*). Maar deze beslissing valt niet samen met een berekening of een calculatie, waarvan de uitkomst een bepaalde zekerheid zou opleveren. Men zou zich af kunnen vragen of er in zo'n geval nog sprake is van een beslissing, en niet veeleer van een automatisme of een rekensom. Een beslissing die *beslissing* is, hakt een Gordiaanse knoop door: zonder absolute zekerheid omtrent haar juistheid, en dus ook: zonder te weten of ze wel echt beslissing is. In termen van de mystiek: ze beslist zonder te weten, of de grens wel echt is overschreden, en of er niet in feite sprake is van een terugval. Niet dat een voorgaande afweging of berekening uitgesloten is. Soms is zorgvuldige overweging en toetsing zelfs onontbeerlijk, zegt Derrida. Maar daarmee is de onbeslisbaarheid, en dus de onzekerheid of de grens, nooit opgeheven. "Onbeslisbaar", zegt hij, "is de ervaring van datgene wat, ook al is het vreemd, heterogeen aan de orde van het berekenbare en de regel, zich toch *moet* [doit] verlaten – het is nodig om te spreken over een *moeten* [devoir] – op een onmogelijke beslissing, rekening houdend met het recht en de regel [*en tenant compte du droit et de la règle*]." (*FL* 53)

De derde aporie is de "urgentie die de horizon van het weten doorbreekt". (*FL*57-63) In haar relatie tot het appel kan de beslissing – evenmin als het apofatisme, zouden we kunnen zeggen – geen toevlucht nemen tot enige kennis. Niet tot juridische, niet tot ethische, niet tot politieke, of wat voor een kennis ook. Het appel om gehoor te geven is er niet minder dringend om. De telkens gevraagde beslissing kan een uitgangspunt nemen in één van de genoemde vormen van kennis. Men kan politieke of ethische argumenten tegen elkaar afwegen. Men moet dit vaak zelfs doen. Maar altijd vanuit de gedachte, dat een uiteindelijke beslissing in geen enkel type overweging ooit

een rotsvast fundament kan vinden.[12]

7.3.4 Rechvaardigheid en *tsedaqa*

Eén punt wil ik nog noemen. Ik heb het in de inleiding al aangekondigd: de 'joodsheid' die in het geding zou kunnen zijn bij Derrida's omduiding van de mystiek.

In *Force de loi* wordt de alteriteit verbonden aan het begrip 'rechtvaardigheid'. Maar hoe, zouden we kunnen vragen, verhoudt dit begrip zich tot de *onbestemdheid* van het gebod of het bevel (waarvan we in het vorige deel – 4.3.1 – hebben gezien dat ze verbonden zijn met het spoor of de verwijzing in het algemeen)? Het gebod bleek voor Derrida een gebod om binnen de taal de grens van de taal te overschrijden, met andere woorden, om ons in ons denken, spreken en handelen te verhouden tot het 'andere' dat dit alles mogelijk maakt. Het gebod brengt ons indirect (!) in 'relatie' tot een alteriteit. Evenals de belofte geeft het onze 'verhouding' tot deze alteriteit aan; een verhouding die op geen enkele manier nader te preciseren zou zijn, in termen van een *bepaalde* ethiek of een *bepaald* messianisme.

In *Force de loi* echter lijkt er sprake te zijn van een bepaalde invulling of markering van het gebod. Het wordt geïnterpreteerd als een gebod tot rechtvaardigheid. Wat is rechtvaardigheid? Dat weten we niet, zegt Derrida. Rechtvaardigheid is er als eis, als idee, niet als inhoud. In het volgende citaat speelt hij dan ook een inhoudelijk bepaalde rechtvaardigheid deconstructief uit tegen de puur formele eis tot rechtvaardigheid (ondertussen elke beschuldiging van relativisme of ethische onverschilligheid logenstraffend):

> [O]ok al is er deconstructie van elke aanname [*présomption*] van een bepalende zekerheid omtrent een aanwezige rechtvaardigheid, zelf opereert [de deconstructie] op grond van een oneindig «idee van rechtvaardigheid», oneindig want onherleidbaar, onherleidbaar want te danken aan het andere [*due à l'autre*] – te danken aan het andere, voorafgaand aan elk contract, omdat ze *komst* [venue] is, de komst van het andere als een bijzonderheid [*singularité*] die telkens anders is. Onoverwinnelijk voor

[12] In 'Foi et savoir' beschrijft Derrida een openheid of "messianiciteit", als "een onoverwinnelijk verlangen naar rechtvaardigheid". Hij gebruikt daarbij uitdrukkelijk een mystiek-apofatische terminologie, maar zoekt daarbij geen laatste houvast bij deze of gene (mystiek-apofatische) traditie. Vgl. *R* 28v.

> elk scepticisme [...], lijkt deze «idee van rechtvaard eid» onverwoestbaar in haar affirmatieve karakter, in haar eis van een ve zonder uitwisseling, zonder circulatie, zonder erkenning of erkentel heid [*sans reconnaissance*], zonder economische cirkel, zonder bere kening en zonder regel, zonder rede(n) of zonder theoretische rationaliteit, in de zin van een regulerende beheersing. Men kan er dus een dwaasheid in herkennen, zo niet aanklagen. En misschien een ander soort mystiek. (*FL* 55v.)

Met andere woorden: de deconstructie wordt beheerst door een 'idee'. Deze idee is afkomstig van een alteriteit. Het is geen idee met een bepaalde inhoud, geen kantiaanse regulatieve idee (zie ook *SlN* 108, *PA* 129). De rechtvaardigheid laat zich niet positief formuleren. Ze bestaat in een dringende oproep tot..., in een gebod. Rechtvaardigheid veronderstelt een relatie, het uitstaan naar een alteriteit. "De rechtvaardigheid", zegt Derrida enkele pagina's verder, in de onmiskenbare taal van Levinas, "als ervaring van de absolute alteriteit, is niet presenteerbaar". (*FL* 61) Tevoren had Derrida al verwezen naar Levinas' definitie van rechtvaardigheid als "de relatie met de ander" (*la relation avec autrui*). Daarbij had hij ook toegegeven, dat hij, tot op zekere hoogte, geneigd was om deze definitie van rechtvaardigheid over te nemen. (*FL* 48) Rechtvaardigheid als relatie tot een alteriteit veronderstelt voor Derrida, net als voor Levinas, dat deze alteriteit mij aanspreekt, mij gebiedt om recht te doen waar dit ontbreekt. Het 'andere' of de ander gebiedt mij niet om een bepaalde regel of wet toe te passen, maar om een beslissing te nemen in de absoluut bijzondere, singuliere situatie waarin het gebod zich uitkristalliseert. "De komst van het andere als een bijzonderheid [is] telkens anders", aldus Derrida.

Maar vragen we opnieuw: ook al is de rechtvaardigheid volstrekt leeg en onbepaald, ook al moet ik haar telkens opnieuw uitvinden, waarom dan het begrip 'rechtvaardigheid' gebruiken? Waarom zegt Derrida dat "de deconstructie *verpand, verplicht* [gagée, engagée] is door deze eis van oneindige rechtvaardigheid, [een rechtvaardigheid] die het voorkomen van [...] «mystiek» kan aannemen"? (*FL* 44) Waarom vraagt hij retorisch: "[W]aar anders zou de deconstructie haar kracht, haar beweging of haar motivering vandaan halen, dan in die altijd onbevredigde oproep, voorbij alle gegeven bepalingen van wat men, in bepaalde contexten, de rechtvaardigheid noemt, de mogelijkheid van rechtvaardigheid?" (*FL* 46) Waarom is de deconstructie "verzot op [*folle de*: 'verdwaasd door'] die rechtvaardigheid"? (*FL* 56) "De rechtvaardigheid in zichzelf", zegt Derrida, "als zoiets al

bestaat, buiten ... voorbij het recht, is niet deconstrueerbaar. Evenmin als de deconstr ...tie zelf, als zoiets al bestaat. *De deconstructie is de rechtvaardighei ...*" (*FL* 35) Maar waarom precies rechtvaardigheid? Waarom niet natuur, liefde, gemeenschap? Wat maakt de rechtvaardigheid zo bijzonder, dat ze telkens op het punt staat om bij Derrida de analogie te herintroduceren?

Nadat Derrida heeft opgemerkt, dat hij het verleidelijk zou vinden om het begrip 'rechtvaardigheid' "tot op zekere hoogte [*jusqu'à un certain point*]" "in verband te brengen [*rapprocher*]" met dat van Levinas – vanwege de onthematiseerbare "oneindigheid" en de "heteronomie" van het gebod dat mij in gijzeling houdt – (*FL* 48), legt hij nog een ander verband. "De Levinassiaanse notie van rechtvaardigheid zou [...]", aldus Derrida, "in verband kunnen worden gebracht [*se rapprocherait*] met het Hebreeuwse equivalent van wat wij misschien zouden vertalen met heiligheid [*sainteté*]." (Derrida doelt klaarblijkelijk op het woord *tsedaqa* [צדקה]) Direct daarop spreekt Derrida de vrees uit dat, wanneer hij nog verder zou gaan met het verbinden van zijn begrip 'rechtvaardigheid' met dat van Levinas, hij allerlei "verwarringen of analogieën" zou "riskeren". En hij besluit: "Ik zal dus niet verder in deze richting gaan." (*FL* 49)

Toch zet Derrida ons met deze herhaaldelijke verwijzing naar Levinas' definitie van rechtvaardigheid ("de relatie met de ander [*la relation avec autrui*], dat wil zeggen de rechtvaardigheid") op een spoor. Dit spoor voert langs de rand van de analogie, zo niet daarin. Want roept het niet een bepaalde *joodse* zorg voor 'rechtvaardigheid' te binnen, voor 'rechtvaardigheid' als *tsedaqa*? Heeft de nauwe relatie tussen de deconstructie en de rechtvaardigheid (*justice*; te onderscheiden van recht, *droit*) die Derrida in *Force de loi* schetst, niet iets te maken met een "Hebreeuws equivalent" dat "wij misschien zouden vertalen met heiligheid [*sainteté*]"?

Misschien is dit het geval, minstens ten dele. Om dit voorzichtige vermoeden enige plausibiliteit te geven, zou ik willen verwijzen naar het artikel van K. Koch over het Hebreeuwse werkwoord *tsadaq* (waarvan *tsedaqa* is afgeleid) in het *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*: 'צדק *sdq* gemeinschaftstreu / heilvoll sein'. Koch associeert in zijn vertaling het werkwoord *tsadaq* met een trouw aan de gemeenschap en met het brengen van heil. Nadat Koch in herinnering heeft geroepen, dat de eerdere duidingen van het begrip een verband legden met een handelen overeenkomstig een norm, stelt hij, dat zo'n verband op grond van recenter onderzoek steeds twijfel-

achtiger is geworden.

> Een betrekking tot een bepaalde vaste norm, dus op goddelijke geboden, is voorexilisch nergens aantoonbaar en uitgesloten daar waar, in oude verhalen, *sᵉdāqā* boven een plichtmatig handelen uitgaat (bijv. *Gen* 38,26). Daarenboven is het verbazingwekkend, hoe weinig er zelfs in late teksten bij het spreken over *sdq* – in onderscheid van, zeg, het begrip «vrees (*jir'ā*) van God» – er een relatie wordt gelegd met *tōrā* of dergelijke (uitzonderingen *Dtn* 4,8; *Ps* 19,10 en *Ps* 119). Een binding aan een gefixeerde norm is dus niet aantoonbaar [...]. (*a.w.* 515)

Verderop verwijst Koch naar het toekomstige karakter van de *tsedaqa*, dat men name in de bijbelboeken van na de ballingschap wordt benadrukt. De auteurs van het tweede en derde deel van het boek *Jesaja* bijvoorbeeld zouden het volk Israël aanspreken "als een volk, dat zich nog verre van de *sᵉdāqā* bevindt". Het laatste gedeelte van *Jesaja* (Trito-jesaja) zou getuigen van een "verre verwachting van de eschatologische *sᵉdāqā* [...], omdat het volk nog lang niet *saddīq* is." (*a.w.* 527)

Met andere woorden: de *tsedaqa* lijkt niet onlosmakelijk verbonden met specifieke goddelijke geboden of zelfs met de thora. In zekere zin, bij uitstek na de ballingschap, staat ze nog uit. Israël is nog niet 'rechtvaardig'. Ondertussen is het niet ontslagen van de plicht om naar rechtvaardigheid te streven, om haar te 'doen'! Koch verwijst naar het vers uit (Trito-)*Jesaja*: "Gij [God] komt hem tegemoet, die met vreugde gerechtigheid doet [אושה צדק, *oseh tsedeq*], hun die op uw wegen aan U denken." (64,5) Het doen van gerechtigheid valt dus niet samen met de ontmoeting met God; God komt diegene die gerechtigheid doet *tegemoet*. (In de slotbeschouwing zal ik nog stilstaan bij de eigenaardige notie van de 'ontmoeting', voorzover de ontmoeting, misschien, het 'vlees' of het 'schrift' weer Woord doet worden.)

7.4 Voorlopige conclusie

Derrida's bekommernis om de rechtvaardigheid, al dan niet te verbinden aan het "Hebreeuwse equivalent" *tsedaqa*, voert hem naar een eigen herneming van de mystiek. Evenals Derrida in toenemende mate zijn verzet tegen het klassieke ervaringsbegrip opgeeft (zie de

inleiding), lijkt hij, na *Force de loi*, minder beducht voor het woord 'mystiek' dan daarvoor. Hij neemt afstand van een mystiek die pretendeert over de grens te kunnen komen en positieve ervaringen op te kunnen doen. Er is bij hem niet zoiets als een weg omhoog naar een zijn-in-God (mijn 'paradigma' of mijn *esse primum*) die de laatste stap zou vormen alvorens ik verzink in de goddelijke grond. Derrida's mystiek is er één van het gaan naar de grens, en zelfs van het voorbijtrekken (*aller* au-delà), maar dan zonder enige zekerheid op resultaat. Ik weet nooit of mijn beslissing werkelijk een beslissing was, of dat ze puur bestond in het toepassen van een regel. Ik weet niet of ik rechtvaardigheid (*justice*) heb gedaan, of dat ik binnen de sfeer van het recht (*droit*) ben gebleven. Ik blijf gebonden aan een onherleidbaar 'misschien'.

Wellicht correspondeert een mystieke ervaring van de nacht, van de wegname en het afstand doen van alles (van kennis, van weten, van zichzelf), als *voorstadium* tot een mystieke eenwording, met een Derridiaanse ervaring van de aporie. Er is een gebod dat vraagt om aanvaarding van verantwoordelijkheid, maar deze verantwoordelijkheid blijft met een ondraaglijke onbeslisbaarheid omkleed. Deze onbeslisbaarheid loopt nooit uit op enige vorm van zekerheid, op een schouwen of een één-wording. Op de nacht volgt nog geen dag. De nacht is het uiterst mogelijke.

Introduceert Derrida's mystiek van de *rechtvaardigheid* opnieuw de keer op keer bestreden analogie-gedachte? Trekt zij Derrida in de richting van een *tsedaqa* die, ook al staat deze nog uit, de alteriteit minstens enige positiviteit biedt? Het is niet uitgesloten. Het minste wat we kunnen zeggen, is, dat de ongehoordheid van de rechtvaardigheid niet *per se* op gespannen voet staat met de analogie. De rechtvaardigheid waarvan wij kunnen dromen zou dan een *positief* voorteken zijn in het hier en nu van iets wat misschien, ooit, als een onmogelijke mogelijkheid, zal komen.

Hoofdstuk 8

Godsbeeld

> Want de Bron van het licht welde uit het Geheim en Jahve dacht niet aan het Geheim. [...]
> [*Jahve*] – Waarom schiept gij mij?
> [*Adem*] – Omdat ik schiep zonder te willen scheppen, want de Wil schuilt in het ondoorgrondelijk Geheim!
> [*Jahve*] – Er is geen Geheim!
> [*Adem*] – Gij lastert, wat goddelijk is over u!
> [*Jahve*] – Er is geen Geheim! Er is geen Geheim!! Er zijn alleen *ik* en *gij*! (L. Couperus, *Jahve*)

> Want ergens ben je te vinden
> in het mysteriespel der letters
> in de vertaling der woorden
> en het wereldwonder der taal (H. Andreus, *Verzamelde gedichten*, p.110)

> [J]aloezie van de Hegeliaanse god [lees ook: 'apofatische'? RS], die begint en eindigt met zijn eigen figuurlijke representatie – in het vuur – te laten verdwijnen. Deze jaloezie, deze *zelos*, laat zich niet herleiden tot de hartstocht van de joodse God die zichzelf nooit toont. Hier [bij Hegel] toont God zich noch aan het begin noch aan het einde van de tijd, maar dat is [juist] om zich de hele tijd te tonen, door zijn figuurlijke gestalten [*figures*] heen en in een absoluut licht. Inderdaad toont hij zichzelf beter door zich niet te tonen, aangezien alle bepaalde figuurlijke gestalten hem precies in hun bepaling verbergen. Tussen de joodse god en de Hegeliaanse god speelt het probleem van de rest in de gedaante van een overmaat aan nijd [*zèle*]. De jaloezie ligt tussen hen in. (Derrida, *Glas* 264v.[ii])

Inleiding

Als mystiek geen schouw meer kan zijn van een achter de horizon gelegen godheid, maar bestaat in een zich verhouden tot diezelfde horizon, dan lijkt een godsbeeld dat uitgaat van een positiviteit of een instantie achter de horizon voor Derrida uitgesloten. We zullen in het volgende zien dat Derrida aansluit bij Heideggers kritiek op de onto-

theologie. Met Heidegger verzet hij zich tegen een denken dat uitgaat van een hoogste zijnde en daarmee van een instantie die, hoe verheven ook, niet meer is dan een oneindige machtsverheffing van het eindige zijnde.

In het voorgaande is al gebleken hoe bij Derrida een bepaalde tweeslag binnen het apofatische godsbeeld wordt weerspiegeld. De Ideeën of paradigmata van zijn voortgangen uit-zichzelf bleken te corresponderen met de denkfiguren, Gods oergrond met de alteriteit. Deze weerspiegeling zou er één zijn naar structuur, niet naar inhoud. Immers, de denkfiguren waarover Derrida spreekt zijn geen attributie-analogische, negaties implicerende benamingen voor predicaten waarvan de oer-godheid de oorsprong en de bron zou zijn, en de alteriteit is geen oneindig verheven instantie, hoe ver ook boven het Zijn gedacht.[1] (Zij het dat de lectuur van Angelus Silesius bij Derrida een grotere waardering bracht voor de alteriteit van de 'boven-godheid' [*Uber-GOttheit*] die zich in *Cherubinischer Wandersmann* aandient.)

Als Derrida nu een Godsbeeld verwerpt dat zou neerkomen op een hoogste zijnde of een Opperwezen, waarin zou dan voor ons de vraag kunnen bestaan naar zijn eigen godsbeeld? Hoe kunnen we, na de weerspiegeling van de apofatische tweeheid in zijn werk te hebben vastgesteld, specifiek bij hem de vraag naar God stellen? Niet anders dan door te letten op zijn gebruik van deze naam. Want dát Derrida de naam 'God' nogal eens gebruikt – en dit in cryptische passages, die bij eerste lezing meer vragen oproepen dan beantwoorden – moge duidelijk zijn. In het vorige deel zijn we, in de paragraaf over het spoor (4.3), zelfs twee eigenaardige definities van 'God' tegengekomen, definities waarin de naam 'God' in verband werd gebracht met het spoor zelf. Alsof de naam 'God' niet alleen maar, als spoor, verwees naar een God voorbij de naam, maar ook nog eens *zelf* een alternatieve aanduiding was voor de denkfiguur 'spoor'! Hieronder zullen we uitvoerig zien hoe Derrida, op grond van een oorspronkelijke afwezigheid, *God* terughaalt ván een buitenpositie aan gene zijde naar de grens. Alsof 'God' uiteindelijk één van de aanduidingen is voor de grens zelf.

[1] Aan het begin van 'Comment ne pas parler' noemt Derrida als derde van de aan zijn adres gerichte verwijten, precies dit punt: dat namelijk zijn ontkennende spreken wèl zo'n godheid zou willen bevestigen. Vgl. *P* 538

• *een 'joods' godsbeeld?*

In hoofdstuk 7 is geopperd (mede naar aanleiding van Miskotte's studie over het jodendom), dat Derrida's mystiek van rechtvaardigheid, zo niet van *tsedaqa*, en zijn verzet tegen een mystiek van schouw en eenwording een bepaalde joodse achtergrond zou kunnen hebben. De grens als gebod en eis van rechtvaardigheid, die een quietistisch overschrijden niet toe zou laten, zou een weerklank kunnen zijn van een joodse grenservaring, en het 'voorbij-trekken' (*aller* au-delà) een echo van een 'Hebreeuwse' spanningsverhouding tot de Ander (het woord 'Hebreeuws' [עברי, *'ivri*] betekent: 'voorbij-' of 'door-trekkend').

Hoe staat het in dit verband met het spreken van Derrida over God? Ademt dit ook een joodse geest? Zonder dit als een evidentie of een voldongen feit te presenteren, moeten we het niet bij voorbaat uitsluiten. Opnieuw is het verleidelijk om hier te verwijzen naar Miskotte. Na diens uitvoerige rondgang langs enkele joodse getuigen uit zijn tijd (Buber, Cohen, Rosenzweig, Kafka enz. – en nogmaals: deze rij zou altijd kunnen worden vermeerderd met tegenstemmen), komt Miskotte in een slotbeschouwing tot enkele algemenere uitspraken. In het vervolg van dit hoofdstuk over het godsbeeld van Derrida zal blijken hoe er sprake is van een opvallend grote mate van convergentie met Miskotte's uitspraken. Van deze convergentie moeten we opnieuw vaststellen dat ze ons plaatst voor een raadsel, het raadsel van het jodendom. Want wat zegt Miskotte? Na bij zijn joodse getuigen een "bewuste afkeer of onbewuste *achterdocht tegen alle «gegevenheid»*" te hebben vastgesteld, schrijft hij:

> De zaak is o.i. deze, dat in het jodendom God de eenige gegevenheid is, en dat deze *versmalt tot een grenslijn*, terwijl de begripmatige en emotioneele inhoud van woord en handeling in de religie het zedelijke zelve betreft. Religie wordt niet moraal en burgerlijk, maar meer-dan-religie, een dynamisch leven. [...] Niets verveelt den joodschen geest zo spoedig als een wezen, dat eenvoudig en van harte creatuur is, een wezen, waarvan gezegd zou kunnen worden: «daar staat ge: en in den zonneschijn / al wat gij doet is blomme zijn». Niets «staat», de hemelen worden opgerold als een gordijn en de aarde smelt als was onder den greep der «unendliche Aufgabe». God is de borg voor het bestand van de wereld, terwille van de ethische strekking van den menschelijken geest. Zijn «transcendentie» is in de joodsche religie iets anders dan in het «theïsme», omdat de «wereld» géen gegevenheid is. Zij is in het talmudisch jodendom niet zijn «voetbank» maar zijn «voetstap». [...]
>
> Het òn-burgerlijke van den joodschen geest komt daaruit voort, dat wat

> voor de andere volkeren «religie» is: een rustend middelpunt, *voor hem een verdwijnpunt* is, dat «dient» om den zedelijken arbeid mogelijk te maken [...]. (*A.w.* 458, 459; ik cursiveer, RS. NB Miskotte baseert zich hier specifiek op uitspraken van Cohen, Buber, A. Görland)

Opnieuw geldt, net als in het geval van de 'joodse mystiek', dat misschien niet alle elementen uit deze opmerkingen van Miskotte op Derrida van toepassing zijn. Maar het blijft een merkwaardig feit dat Miskotte de God van de 'joodse religie' (en men zie straks Derrida) terughaalt naar de grens, en daarmee naar het gebod. Terwijl in Miskotte's interpretatie God-als-grens tevens de "borg" is voor "het bestand van de wereld" – wat de wereld niet zozeer fundeert als wel zwevende houdt – is het ook bij Derrida de grens – hoe dan ook aangeduid – die eerder verwijzing dan verstolling impliceert. Ook bij hem is de grens – we zullen het nog tegenkomen – eerder "verdwijnpunt" dan "rustend middelpunt".

Nog merkwaardiger is het, dat Miskotte even verderop de joodse versmalling van God tot "grenslijn" nadrukkelijk in verband brengt met een messianisme! "De Godheid", zegt hij, "is uit de rustende ruimte in den ijlenden tijd overgegaan." Met de mens samen, die vrij is *van* de wereld *voor* het gebod, staat zij in een correlatief verband. Miskotte vervolgt (en het gaat me met name om de door mij gecursiveerde zin, midden in het citaat):

> In deze [joodse] religie der vrijheid wordt getracht de *metafysische* beteekenis van het worden en van de daad, ondanks de conceptie van den absoluten, «transcendenten» God te handhaven, doordat men vermijdt aan dit absolute «Zijn» onafhankelijke werkelijkheid toe te kennen.
> «Joodsch» is het: vrij te zijn vàn de ruimte, vrij te zijn in den tijd, vrij te zijn van de natuurlijke afkomst, vrij te zijn voor de toekomst, los te zijn van de wereld als lot, ingeschakeld te zijn in de wereld als olām, als komende of wordende æon, ja *vrij te zijn.... van den Schepper om klaar te zijn voor den Messias* [...]. (volgt een citaat van L. Baeck)
> Niets àchter de relatie te zoeken, niets achter de wereld, niets achter de taal – en tòch geen monist te worden, zich een evenwicht te veroveren met de balanceerstok der correlatie, ziedaar de kunst Israëls, welke gevoeglijk met de kunst van den koorddanser vergeleken kan worden. (*a.w.* 470; ik cursiveer, behalve 'metafysische')

Anders gezegd: de versmalling van God tot grenslijn hangt samen met een messiaans perspectief, met de wereld als komende *olām*, met de komende toekomst. We zagen in 5.1 hoe ook Derrida de categorie

van het messianisme introduceerde. Weliswaar een messianisme dat zich niet liet vastleggen op een welomschreven toekomstverwachting of op een specifieke messias, maar toch een messianisme. Derrida suggereerde zelfs dat het messianisme als zodanig misschien wel, vanuit zichzelf al, wezenlijk ledig en onbepaald is. We zouden ons kunnen afvragen, of het niet juist Derrida's ontlediging is van het messianisme en het daaraan inherente verzet tegen een onto-theologische Godsvoorstelling, dat plaats vindt *in naam* van dit messianisme. We zouden ons kunnen afvragen of hij ernaar streeft om, in de bewoordingen van Miskotte, "*vrij te zijn.... van den Schepper om klaar te zijn voor den Messias*".

In het citaat bouwt Miskotte nog een belangrijke voorzorgsmaatregel in. Hij spreekt over een "evenwicht" dat veroverd moet worden, net als een koorddanser dat probeert op het wankele koord. Daarmee laat hij de mogelijkheid open, dat de 'joodse religie' het wezenlijk beoogde evenwicht verliest. Het jodendom is begrepen in een spanning en elke poging om de beide polen van de relatie (God en mens, transcendentie en immanentie) zelfstandigheid te geven zou aan deze spanning afbreuk doen, aldus Miskotte. In die zin is joods-zijn ook volgens hem niet zozeer een empirisch feit, als wel een geformuleerde opdracht en een uitgesproken ideaal.[2]

Misschien zou het teveel gezegd zijn dat het beeld van God-als-grens *universeel*-joods is. Maar toch geeft het, denk ik, een dimensie weer die *ook* joods is en die bepaalde, onuitwisbare raakvlakken heeft met enkele van de belangrijkste hedendaagse gestalten van joods zelfverstaan.

• *tekstselectie*

Net als in de twee vorige paragrafen, zal ik bij mijn bestudering van de manier waarop Derrida over God spreekt, uitgaan van de twee teksten over de negatieve theologie: 'Comment ne pas parler' en *Sauf*

[2] In dit kader nog één citaat van Miskotte. Na een *bepaalde* eensgezindheid van Buber, Cohen, Rosenzweig en Kafka te hebben opgeroepen, zegt hij: "Het Jodendom leert dat God in de werkelijkheid moet worden verwerkelijkt, omdat Hij in die werkelijkheid zijn gebod inspreekt en omgekeerd, dat Hij in de werkelijkheid zijn gebod inspreekt, omdat Hij in die werkelijkheid door den mensch wil verwerkelijkt worden." Verderop spreekt Miskotte over de "typisch-joodsche structuur", waartoe zou behoren "een lijn, een grensbegrip, een integraal: de messiaansche verwachting, teruggebracht tot een «onmogelijke mogelijkheid»." *A.w.* 412, 413

le nom. Vervolgens zal ik stilstaan bij twee andere teksten.

In de eerste plaats 'Violence et métaphysique', Derrida's eerste grote tekst over Levinas.[3] In deze tekst is de vraag naar God een belangrijk motief. Het zal blijken, hoe een aantal voorshands duistere passages hier een beslissend karakter hebben. Verder zal naar voren komen dat het Levinassiaanse spreken over God, in de optiek van Derrida, exercities op het scherpst van de snede zijn; cruciaal is voor hem namelijk, of Levinas al dan niet een verborgen *positiviteit* wil aannemen áchter of ín het anders-zijn van de andere mens en zijn gelaat.

De tweede tekst aan de hand waarvan we ons zullen oriënteren, is 'Donner la mort'.[4] In zekere zin bouwt Derrida hier voort op 'Violence et métaphysique', voorzover hij er zoekt naar een mogelijke verbinding tussen Levinas en Heidegger en beider opvatting van het 'andere'.

[3] Gasché verbindt deze tekst aldus met de vraag naar God: "«Violence and Metaphysics» is, in essence, an attempt to determine the necessity that compels each of these conceptions of the Other to communicate, to enter into a dialogical exchange, and to wage war against each other. It is against this backdrop of a reflection on the commerce between two very different modes of relating, a reflection that ultimately seeks to establish the *law* of that exchange, that the question of God, as broached in that essay, must be read. This question then appears to primarily concern the mutual challenge between philosophy and its discourse on the Other in general and the attempt to face God in a nonconceptual manner." R. Gasché, 1994, p.151.

[4] Verschenen in *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*. Van deze tekst van Derrida, die ingaat op Abrahams offer van Izaäk, zegt H. de Vries, in een uitspraak die te denken geeft en waarvan de strekking mij hier van belang lijkt: "Like Kierkegaard and Levinas, Derrida, in a recent text entitled «Donner la mort» («Giving Death»), reads the story of the sacrifice of Isaac as the narrative ellipsis of the paradoxical logic of obligation, of absolute responsibility, and of decision that marks the ethical – and more than simply ethical – relation with *the absolute Other for which «God» is also here the singular proper name, and perhaps the most proper name*." (Ik cursiveer, RS) 'Adieu, à Dieu, a-Dieu', in: A.T. Peperzak (ed.), *Ethics* as *First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, New York/London 1995, p.215. Het gecursiveerde gedeelte trekt enerzijds een door Derrida zelf in het leven geroepen dubbelzinnigheid door ('God' als naam voor het totaal andere, vgl. *ÉthD* 76, terwijl dit 'andere' elders per se onbenoembaar heet en 'God' als – vervangbare, niet-exclusieve of -eigenlijke – aanduiding geldt van de *grens* of de *plek* waar een alteriteit het denken doorkruist), maar onderstreept anderzijds de relevantie van 'Donner la mort' voor onze vraagstelling.

8.1 God als spoor

8.1.1 'Comment ne pas parler'

Al spoedig is het de lezer van 'Comment ne pas parler' duidelijk: de opvatting van God als een bepaalde superieure instantie, een hoogste zijnde of zelfs een boven het Zijn verheven wezen wordt verworpen. In een eerste voetnoot haalt Derrida een citaat uit 'La différance' aan, om zijn vroegere verzet tegen negatieve theologie te binnen te roepen. Dit citaat laat geen misverstanden bestaan (zie deel II), evenmin overigens als de hoofdtekst, die de vroegere bezwaren nog eens in andere bewoordingen herhaalt:

> Nee, wat ik schrijf is niet ontleend aan de «negatieve theologie» [...] voorzover die, voorbij elke positieve predicatie, voorbij elke ontkenning, zelfs voorbij het Zijn, één of andere opperwezenlijkheid [*suressentialité*] lijkt gereed te houden [*semble réserver*], een wezen voorbij het Zijn. [En even verder] [...] [N]ee, ik zou aarzelen om dat wat ik naar voren breng in te schrijven onder het gangbare hoofdje van de negatieve theologie, precies vanwege dat ontologische opbod van de hyper-wezenlijkheid [*surenchère ontologique de l'hyper-essentialité*], dat men aan het werk vindt bij zowel Dionysius als, bijvoorbeeld, bij Meister Eckhart. [En tenslotte, zijn aanvankelijke verzet samenvattend] [I]k dacht dus aan die beweging richting de hyperwezenlijkheid, toen ik geloofde te moeten ontkennen in het register van de negatieve theologie te schrijven. Datgene wat de «différance», het «spoor», enz., «wil zeggen», – wat derhalve *niets wil zeggen* –, dat zou, «vóór» het begrip, de naam, het woord, «iets» zijn, wat niets is, wat niet meer aan het zijn ontleend zou zijn, aan de aanwezigheid [*présence*] of aan de aanwezigheid van het aanwezige [*présence du présent*], zelfs niet aan de afwezigheid, nog minder aan één of andere hyperwezenlijkheid. (*P* 540,541,542)

Derrida's verzet tegen de negatieve theologie, en daarin – let wel! – tegen elke andere vorm van theologie, geldt dus de voorstelling van een God als een bepaald *wezen* of een *aanwezigheid* (iets of iemand). Derrida keert zich tegen het (onto-theologische) geloof in een entiteit die zich ergens, zij het buiten tijd of ruimte (in een *super*-tijd of *super*-ruimte), zou bevinden.

Als een dergelijke God voor Derrida buiten beeld verdwijnt als een deconstrueerbare fixatie of een afsluiting van de oorspronkelijke

openheid, wat zou het woord 'God' dan kunnen aanduiden? Het antwoord dat Derrida ons, zowel in 'Comment ne pas parler' als in *Sauf le nom*, suggereert, luidt: het spoor. Citeren we hier nogmaals de definitie uit 'Comment ne pas parler':

> Dát is wat de naam van God telkens benoemt [*Voilà ce que nomme toujours le nom de Dieu*], vóór of voorbij de andere namen: het spoor van dat bijzondere gebeuren [*événement*] dat het spraakgebruik mogelijk heeft gemaakt [*qui aura rendu la parole possible*], nog voordat het zich omwendt naar deze eerste of laatste referentie, om daarop te antwoorden. (*P* 560)

Wat wordt hier gezegd? God is een aanduiding voor het spoor zelf, preciezer, voor het spoor van het "bijzondere gebeuren dat het spraakgebruik [*la parole*] heeft mogelijk gemaakt". Vermoedelijk moeten we deze genitief ("het spoor van dat bijzondere gebeuren") opvatten als een uitdrukking voor een identiteit: het spoor *is* het gebeuren dat het spraakgebruik heeft mogelijk gemaakt. Het spoor, zouden we kunnen zeggen, is de 'bemiddeling' tussen de alteriteit en de verwijzingssamenhang. Het woord 'spoor' moet aangeven, dat er een onstuitbare verwijzing is, op grond waarvan de dingen nooit zonder meer gegeven zijn maar altijd zijn opgenomen in een verband. Tegelijk staat het woord 'spoor' voor de grens: de grens tussen het 'andere' en de taal-als-verwijzingssamenhang. Deze grens valt nooit nauwkeurig aan te geven. Op het moment dat we er een poging toe doen, is de grens er al, immanent aan ons spreken. Elke poging om de grens of de herkomst van de taal te benaderen, moet, als Orpheus ten aanzien van Euridice, constateren dat het gezochte ons al is ontsnapt. De rand of de marge van de taal, haar grens, is ontoegankelijk voor elk (be)grijpen.

Wat noemt men dus volgens Derrida, wanneer men de naam 'God' gebruikt? Niet een oneindig Opperwezen, geen hoogste zijnde of aanwezigheid. De naam 'God' houdt halt op de grens, voorzover het 'andere' volstrekt *on*noembaar is. Als naam voor de grens lijkt 'God', net als het spoor, de différance, het gebod of het geheim, een denkfiguur.

8.1.2 *Sauf le nom*

I GOD *GEBEURT*

Ook in *Sauf le nom* stuiten we op Derrida's verzet tegen de voorstelling van God als een hoogste wezen of als een bepaalde entiteit, met aanspraken op een vaste naam. Opnieuw wordt de hang van het apofatisme naar onto-theologie aan de kaak gesteld.

Maar daarnaast treffen we in *Sauf le nom* een andere beweging aan. Derrida leest Angelus Silesius niet meer alleen in een onto-theologisch perspectief. Hij bespeurt bij hem ook een moment waarop 'God', als naam voor een hoogste wezen, wordt herleid tot een aanduiding van de grens, van het spoor dat verwijst naar een onbenoembare en onbereikbare alteriteit. Dit moment houdt Derrida vast. We treffen het in de definitie, die *Sauf le nom* ons voorlegt, en die ik al eerder citeerde in 4.3.2:

> «God» «is» de naam van die grondeloze verzinking [*effondrement sans fond*], van die eindeloze verwoestijning [*désertification sans fin*] van de taal. Maar het spoor van dit negatieve proces schrijft zich in, *in* en *op* en *als* het *gebeuren* [événement] [...]. (*SlN* 56)

Wederom wordt de naam 'God' dus in verband gebracht met het spoor. Hij is de aanduiding voor het "negatieve proces" van "die grondeloze verzinking" en "die eindeloze verwoestijning van de taal". Dit "negatieve proces" is het proces of de werking van het spoor (op grond van dezelfde *genitivus identitatis* die we net in 'Comment ne pas parler' tegenkwamen ('het spoor *van* dat bijzondere gebeuren'). De naam 'God' is een naam voor het spoor *ofwel* voor het gebeuren (*événement*) van de verwijzing, de opening van de afgrond onder de taal. Dit gebeuren is een gebeuren dat zich voltrekt, zich altijd al voltrokken heeft, en dat zich nooit niet voltrekt. Het spoor – of God – duidt niet iets aan wat stabiel in zichzelf rust, maar 'iets' wat *gebeurt*. Het spoor of God *zijn* niet, ze *gebeuren*. Derrida is op zijn hoede voor het risico dat het evenwicht wordt verloren en het gebeuren van het spoor of van God zich stabiliseert tot een hoogste zijnde. Het spreken over het spoor of over God is, om terug te verwijzen naar Miskotte, te vergelijken met het dansen over een koord. Men zou zich, in zijn termen, "een evenwicht" moeten "veroveren met de balanceerstok der correlatie" om niet te vervallen tot "de conceptie van den absoluten, «transcendenten» God".

Hoe zouden we ons tegen deze achtergrond de relatie tussen

'mystiek' en het (herleide) Godsbegrip moeten voorstellen? Wat heeft volgens Derrida de mystiek als een 'voorbij-' of 'over-trekken' van de grens (*aller* au-delà) met God te maken? Als, aan de ene kant, God zich bij Derrida inderdaad "versmalt tot grenslijn" (Miskotte), als Hij geen hoogste wezen meer is áchter de grens maar zich verstrengelt met het spoor, het gebod, de belofte, de plek of het geheim, en als, aan de andere kant, de mystiek bestaat in het 'voorbij-' of 'over-trekken' van de grens, dan zouden we daaruit kunnen afleiden, dat de mystieke gang een gang naar God is, *in de zin van een gang naar de grens*. We zouden er ook uit kunnen afleiden, dat, als we de grens moeten overschrijden, we ook de naam van God moeten overschrijden.

Deze gevolgtrekkingen zouden we aan de hand van diverse plaatsen in *Sauf le nom* kunnen illustreren. "Men moet nog boven God uit", zo wordt Angelus Silesius geciteerd, en: "Ga daarheen, waarheen je niet gaan kunt (*Geh hin, wo du nicht kannst*). [...] *Dan* ben je waar God spreekt (so *bistu wo GOtt spricht*; Fr. vert.: ainsi *est-tu là où Dieu parle*)." (*SlN* 33, 63; ik cursiveer, RS) Met andere woorden: als je gaat naar de onbereikbare, zich telkens terugtrekkende grens, als je het onmogelijke doet, als je een beslissing neemt, *dan* ben je bij God. Of liever, dan ben je bij Gods woord of zijn gebod, zo niet bij God *als* gebeuren van zijn woord of zijn gebod.

II God, de plek en Jezus Christus

Trekken we nog een lijn uit *Sauf le nom*: een lijn die ons van de naam 'God' brengt bij Jezus Christus, het "Woord" dat "vlees is geworden" (*Johannes* 1), en vandaar weer terug naar 'God'. Het is Derrida zelf die ons, in zekere zin, deze (om)weg laat afleggen.

'God' als grensbegrip, zeiden we net, is bij Derrida verstrengeld met alle overige denkfiguren die de grenslijn aanduiden. Onder meer met die van de *plek* (vgl. 4.3.1): God is de plek. In *Sauf le nom* signaleert Derrida dat ook Angelus Silesius een verbinding aanbrengt tussen God en de plek. En niet alleen hij: de *via negativa* in haar algemeenheid, aldus Derrida, of ze nu joods, Grieks of Arabisch is, legt een nauw verband tussen de naam van God (*Dieu*) en de ervaring van de plek (*lieu*). (*SlN* 59; denk opnieuw aan het citaat uit 'Comment ne pas parler', in de inleiding bij hoofdstuk 7: "De ervaring van de plek [...] zal misschien niet meer de vorm hebben van de ervaring, minstens als deze nog een ontmoeting met of het doormaken van een aanwezigheid veronderstelt." *P* 559) Derrida verwijst onder meer

naar het epigram 'De plek is het woord (*Der Ort ist dass Wort*; Fr. vert.: '*Le lieu est la parole*')': "De plek en het *woord* is één, en was de plek er niet, (Bij eeuwige eeuwigheid!) dan zou het *woord* er niet zijn." (I,205; vgl. opnieuw 4.3.1)

We hebben in deel I gezien, hoe in de negatieve traditie – en eigenlijk binnen de christelijke traditie in het algemeen – het 'woord' staat voor Jezus Christus. (2.3.1) Jezus gold binnen het apofatische denken als beginsel van Gods uittreden uit de oergoddelijke verborgenheid. Het apofatisme trok op radicale wijze de lijn door van *Johannes* 1 (vs.3), waar van het woord wordt gezegd: "buiten Hem is niets geworden wat geworden is" (**καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν**). Jezus is de Zoon in wie de schepping besloten of 'ge*plaats*t' is. Hij is het Woord en eveneens de Plaats (Plek), de verzameling of de eenheid van de schepping. Christus als de 'plek' (*Ort*) betekende voor Angelus Silesius, dat Hij de schepselen op ideale wijze, als Idee, in zich besluit. Als zodanig zou Hij de overgang zijn van Gods onkenbare wezen naar zijn zelfvervreemding in de wereld. De *logos*, kunnen we zeggen, is de *locus*, de Plek bij uitstek, overgang tussen het transcendente en het immanente.

Maar wat doet Derrida? Hij gaat voorbij aan de christologische achtergrond van Angelus Silesius' spreken over de plek (*Ort*). Lezen we nauwkeurig wat de spreker zegt:

> - U weet het goed, in bijna al haar joodse, Griekse, christelijke of islamitische varianten [*filières*] verbindt de *via negativa* de verwijzing naar God, de naam van God, met de ervaring van de plek. De woestijn is ook een figuur van de zuivere plek. Maar de figuratie [*figuration*: 'afbeelding', 'verschijning'] in het algemeen hangt aan die ruimtelijkheid [*spatialité*], aan de plaatselijkheid van het woord [*localité de la parole*]. (*SlN* 58)

Met andere woorden: de plek (*lieu*) of de plaatselijkheid (*localité*) zijn verbonden met het woord of het spreken, ruimer: met het spraakgebruik of de taal (*parole*). Van deze ver-*taling* of ver-*plaatsing* is elke "figuratie", elke verschijning van de verschijnselen, afhankelijk. Om te kunnen verschijnen, moeten de dingen ter tale komen, een plek of een plaats bekleden. Ze moeten de verwijzingssamenhang betreden om waarneembaar te zijn. Misschien kunnen we, in de lijn van Derrida, ook zeggen: ze moeten zich verhouden tot de grens, tot het 'spoor' of tot 'God', tot God als plek.

In hoofdstuk 6 is gesteld, dat de denkfiguren bij Derrida naar

'structuur' een weerspiegeling vormen van de apofatische Ideeën. Zowel de denkfiguren als de Ideeën duiden immers grens-gevallen aan. Evenals het spoor, het schrijven, de plek enz., het verschil markeren tussen de taal (de verwijzingssamenhang) en de alteriteit, zo markeren de Ideeën het verschil tussen de zichtbare wereld en Gods verborgen oer-godheid. Het onderscheid tussen het door de denkfiguren, respectievelijk de Ideeën aangeduide, is gelegen in de apofatische ('attributie')-analogie. Op grond van deze analogie, zo bleek, konden de aardse predicaten, opgewaardeerd en veroneindigd in hun negatie, op God worden betrokken. De Derridiaanse denkfiguren daarentegen sluiten elke vorm van analogie uit en zijn hoogstens *quasi*-metaforische aanduidingen. Als nu Derrida de christologische achtergrond van Angelus Silesius' spreken over de plek (*Ort*) veronachtzaamt, doet hij dit dan niet precies omdat het woord (*Wort*) eerst en vooral taal is? Buit hij niet, door *Wort* weer te geven met *parole*, een essentiële betekenisverschuiving uit, een verschuiving die al mogelijk wordt gemaakt door het Griekse begrip **λόγος**? Vat hij niet het eerste hoofdstuk van het *Johannes-evangelie*, in welks kielzog zich überhaupt de associatie tussen 'woord' en 'plek' kon voltrekken, zo radicaal op als maar mogelijk is: "het woord is vlees geworden en het heeft onder ons *gewoond* (**Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν**, ll.: 'zijn tent onder ons opgeslagen', en zo: 'een *plek* onder ons ingenomen')"? Zou dit vers door hem niet weergegeven kunnen worden als: het woord is taal (of schrift) geworden? En betekent de vlees-, taal- of zelfs plekwording van het woord (**λόγος**) niet ook, dat er geen weg meer terug omhoog is, geen *ana*-logie (**ἀνα-λογία**)? Heeft Jezus Christus, voorzover bekleder van de plek, niet zodanig de plek van de taal ingenomen, dat Hij er niet meer in terug te vinden is?[5] (Vgl. nogmaals 6.2, waar blijkt dat voor Derrida logos of de taal een noodzakelijke bemiddeling vormt tussen het transcendente en het immanente; en deze bemiddeling sluit de mogelijkheid van verdraaiing en vervalsing nooit uit!)

[5] Ter onderbouwing van de formule 'het Woord is schrift geworden' als één die voor Derrida van toepassing zou zijn, zouden we kunnen verwijzen naar wat Derrida schrijft in 'Edmond Jabès et la question du livre' (even voordat Meister Eckhart wordt geciteerd): "Cette nécessité d'*échanger* son existence avec ou contre la lettre – de la perdre et de la gagner – s'impose aussi à Dieu". (*ÉD* 107) En op de volgende bladzij lezen we de fatale conclusie: "Écrire, ce qui s'appelle écrire, suppose l'accès à l'esprit par le courage de perdre la vie, de mourir à la nature." (*ib.*, p.108)

Wanneer we verder lezen, wordt de indruk van een versperring van de weg terug omhoog (ἀνά) bevestigd. Nadat het epigram 'Der Ort ist dass Wort' door de ene spreker is geciteerd, reageert de andere spreker:

> - Deze plek heeft niets objectiefs noch iets aards. Zij valt onder geen enkele geografie, geometrie of geofysica. Het is niet datgene *waarin* een subject of een object zich bevinden. Het bevindt zich zelf in ons, vanwaar de dubbelzinnige noodzaak om haar te erkennen en zich er tegelijk van los te maken:
>
> *Der Orth ist selbst in dir.*
> *Nicht du bist in dem Orth, der Ort der ist in dir:*
> *Wirfstu jhn auss, so steht die Ewigkeit schon hier.*
>
> De plek is zelf in jou
> Niet jij bent in de plek, de plek die is in jou:
> Werp je haar uit [*Rejette-le*], dan staat de eeuwigheid reeds hier (I, 185).
>
> - Het hier (*hier*) van de eeuwigheid situeert zich reeds (*schon*) daar: als [een hier dat] reeds daar [is], situeert het dit werpen [*jet*] of dit verwerpen [*rejet*] (*Auswerfen* is moeilijk te vertalen: tegelijk 'verwijdering', 'uitsluiting', 'verwerping', maar allereerst een werpen dat iets buiten stelt, dat het buiten voortbrengt, en dus *verruimtelijkt*, de plek van zichzelf afscheidt: *Chora*). Het is op grond van dit 'reeds' dat het *post-scriptum* zijn plek vindt – en op fatale wijze. (*SlN* 59v.)

Niet het uitwerpen situeert dus de plek – zo kunnen we opmaken –, maar de plek situeert het uitwerpen. De mogelijkheid van plek- of plaatsbekleding is er altijd al. Wat doe ik als ik de plek uitwerp? Het uitwerpen van de plek komt neer op verruimtelijking, ruimte scheppen, plaats inruimen. Hoe ruim ik plek of plaats in? Door (*post-scripta*) te 'schrijven', dat wil zeggen: door deel te nemen aan de verwijzingssamenhang. Ik bezet of beleg dan een plek die eerst door mijn bezetting of belegging ervan *als* plek ontdekt wordt. De plek als plek is altijd bezet, maar nooit gereserveerd. Concreter: de verwijzing naar een alteriteit is er steeds, maar niet voorbehouden aan deze of gene bezetter van de plek. Plek of plaats *inruimen* betekent immers niet alleen: 'plek voor mijzelf maken', maar ook: 'opstaan', 'de plek voor de ander vrijlaten' ('opgestaan, plaats vergaan', zoals men wel zegt). Een plek bezetten impliceert tegelijk het leeghouden of ontledigen van de plek; geen enkele plek is immers specifiek voor mij, en ik beweeg mij in de*zelfde* ruimte als iedereen. Een *aparte* plek, geheel

voor mij alleen, zou neerkomen op helemaal geen plek: ik zou ondenkbaar, onmogelijk en onzegbaar zijn. De plek 'uitwerpen' moet dan ook wel neerkomen op 'zich verplaatsen', ervan blijk geven dát er geen aparte of eigen plaatsen zijn. De plek of de plaats uitwerpen betekent: 'plaatsvervanger zijn'.

We kunnen de problematiek die hier in het geding is opnieuw nader preciseren met de term 'gebeuren' (*événement*). Plaatsbekleder of plaatsvervanger zijn houdt geen stabiele situatie in. Het is een kwestie van aankomen en weer vertrekken, van bezetting en ontlediging. We kunnen dit aflezen uit het onmiddellijke vervolg op de definitie van God (als "verzinking" en "verwoestijning"). Dit vervolg brengt ons tevens terug bij de christologie van de plek – en tenslotte weer bij de vraag naar God.

> Maar het spoor van dit negatieve proces [d.i. van de verzinking en verwoestijning in en van de taal, RS] schrijft zich in, *in* en *op* en *als* het *gebeuren* [événement] (dat wat *komt* [*ce qui* vient], dat wat er is en altijd bijzonder is, dat wat in deze kenose de meest beslissende voorwaarde vindt voor zijn komst [*venue*] of voor zijn opgang). Dit gebeuren *is er*, [het gebeuren,] dat resteert, zelfs wanneer dit restant niet substantiëler is, niet essentiëler dan deze [als 'verzinking' en 'verwoestijning' gedefinieerde] God, ontologisch bepaalbaarder dan deze naam van God waarvan er gezegd wordt dat hij niets noemt wat is, noch dit noch dat. (*SlN* 56)

Het bekleden van een plek is dus een zich voltrekkend gebeuren (*événement*), voorzover deze bekleding, evenals er hier van het gebeuren wordt gezegd, noodzakelijk ook een ontlediging is, een 'kenose'. Deze term 'kenose' heeft onmiskenbaar een christologische weerklank. Hij brengt precies de problematiek van de plek tot uitdrukking: de bekleding van de plek die *tegelijk* een ontlediging en een onteigening van de plek impliceert (in de zin van het niet-toeëigenen ervan). We treffen de term aan in de *Brief van Paulus aan de Filippenzen*: "Christus Jezus [...], die, in de gestalte Gods zijnde, het Gode gelijk zijn niet als een roof heeft geacht, maar zichzelf ontledigd heeft [ἑαυτὸν ἐκένωσεν], en de gestalte van een dienstknecht heeft aangenomen, en aan de mensen gelijk geworden is." (2,5b-7) Ook hier, zouden we kunnen zeggen, bekleedt Christus een plek door hem vrij te maken. Hij ontledigt zich door "de gestalte van een dienstknecht aan te nemen" en "aan de mensen gelijk" te worden. Hij neemt de plek in die ook die van mensen is, eigent die zichzelf niet toe en

laat de plek zo open (zodat iedereen 'zijn' plek kan bekleden, zou ik willen toevoegen!).

Wanneer we nu, de tekst van Derrida iets aanscherpend, het 'Christus-gebeuren' opvatten als het gebeuren van de kenose of ontlediging *in zijn algemeenheid*, als een *exemplarische* aanduiding daarvan – wat mij in het licht van het voorgaande niet ongeoorloofd lijkt – dan kunnen we de cirkel sluiten die ons daarstraks ván de plek (*lieu*), via God (*Dieu*), bracht bij Christus ("de plek is het Woord", zoals Angelus Silesius dichtte). Want wat lezen we? *Netzomin* als het gebeuren (*événement*) als zelfontlediging of kenose (van de plek), als komst (*venue*) op de plek, in de taal, in het schrijven, zo niet in het 'vlees', enige substantie of essentie heeft, enige ontologische bepaalbaarheid, beschikt óók de naam van God over enige substantie, essentie of ontologische bepaalbaarheid. Anders uitgedrukt: het Christus-gebeuren van de kenose is voor God als veronderstelde alteriteit onontbeerlijk – en tegelijk fataal. Wil er van het 'andere' sprake kunnen zijn, in onze taal, in ons denken, in ons beleven, dan moet het eerst *ter* sprake komen. Het moet zich eerst ontledigen – onze gestalte aannemen, onze plek bekleden – om zich te kunnen voordoen. Daarmee doet het vervolgens wel definitief afstand van zijn alteriteit, of liever, van zijn alleenrecht op representatie van alteriteit. "Het is op grond van dit 'reeds' dat het *post-scriptum* zijn plek vindt – en op fatale wijze", lazen we net. (*SlN* 59v.) In het Christus-gebeuren van de ontlediging komt God aan in het "reeds" van taal en tekst, als naschrift bij het schrijven. In het Christus-gebeuren overschrijdt (over*schrijft*) Hij de grenslijn en verliest zo alle substantie, essentie of ontologische bepaalbaarheid.

Dit alles zou, denk ik, kunnen verklaren, waarom Derrida Angelus Silesius' spreken over de plek van zijn christologische achtergrond ontdoet. Theologischer uitgedrukt – en Derrida zèlf refereert in feite al aan 'theologische' categorieën: als God, opgevat als de alteriteit, aankomt in ('gebeurt als') Christus, dan doet Hij *in*, *met* en *als* Christus onherroepelijk afstand van zijn alteriteit.

Excurse: **Christus en de plek**

We zouden de houding van Derrida ten opzichte van Christus als veronderstelde *definitieve* bezetter van de plek – en daarmee als *gegarandeerde* toegang tot God-als-het-'andere' – vanuit enkele verdere teksten nog wat concreter (en vanuit enkele passages in het nieuwe testament problematischer, complexer) kunnen maken.

Nadat, aansluitend op de definitie van God (als "grondeloze verzinking", "eindeloze verwoestijning"), de ene spreker heeft gezegd, dat het spoor van God-als-verzinking of als verwoestijning zich inschrijft *in* en *op* en *als* het *gebeuren* [dans *et* sur *et* comme *l'*événement]", reageert de gesprekspartner op deze 'localisatie' van het spoor met de woorden: "*In* en *op*, zei u: dat impliceert blijkbaar één of andere *topos*..." De eerste spreker vult dan onmiddellijk aan: "... of één of andere *chora* (lichaam zonder lichaam, afwezig lichaam maar uniek lichaam en lichaam van alles, in de plaats van alles, interval, spatiëring." (*SlN* 56, 57, 58) Wat er dus aan de orde wordt gesteld, is Gods zelfontlediging of spoorvorming, zijn plaatsbekleding die neerkomt op het afstand-doen van zijn goddelijkheid en het betreden van de verwijzingssamenhang. Op het moment immers dat God (lees: in Christus) vlees wordt in de verwijzingssamenhang, is het spoor van zijn godheid uitwisbaar geworden.

"Een onuitwisbaar spoor is geen spoor", zei Derrida zevenentwintig jaar eerder, "[D]at is een volle aanwezigheid, een onbeweeglijke en onbederflijke substantie [*substance immobile et incorruptible*], een zoon van God [*fils de Dieu*], een teken van de parousie en niet een zaad [*semence*], dat wil zeggen een sterfelijke kiem [*germe mortel*]." ('Freud et la scène de l'écriture', in: *ÉD* p.339).

De gedachte van Christus die, als plaatsbekleder, een uitwisbaar spoor trekt, treffen we andermaal aan zes jaar later, in *Glas*. Ingaand op (én vaak, paradoxaal genoeg, *mee*gaand met) Hegels (vroegste) interpretatie van jodendom en christendom, schrijft Derrida hier, dat het jodendom gecentreerd is rond een "lege plek" (*lieu vide*): die van de tabernakel zonder godsbeeld. "De tabernakel geeft zijn naam en zijn plek een het joodse familie-verblijf. [...] [D]eze plek en deze figuur hebben een bijzondere structuur: deze [structuur] besluit haar leegte in zichzelf, zij herbergt slechts haar eigen verinnerlijkte woestijn." (*a.w.* 59v.[li]) Opvallend is vervolgens Derrida's beschrijving van het christendom. Want in plaats daarvan, dat het antithetisch wordt gepresenteerd als invulling van de plek die het jodendom leegliet, benadrukt Derrida dat ook het christendom, consequent-hegeliaans doordacht, de plek uiteindelijk leeg laat. Enerzijds geldt (voor Hegel) Jezus Christus als de aanwezigheid van het oneindige in het eindige (99[li]), zodat alleen het christendom in staat zou zijn om in de zin 'De Vader *is* de Zoon' het koppelwerkwoord 'is' te doorgronden. (67[li]) Maar anderzijds is Christus' lichamelijkheid een diafragma die het goddelijk licht breekt en vertroebelt; zijn dood was daarom (volgens Hegel) "onontbeerlijk". (100v.[li]) Na Hegels interpretatie van Jezus' doop in de Jordaan te hebben weergegeven, merkt Derrida op, dat de grens tussen het goddelijke en het menselijke is vervloeid zónder dat beide op alomvattende wijze één zijn geworden. Zinspelend op het stromende water van de Jordaan en de getuigende stem uit de hemel, zegt Derrida: "Maar dat wat er [lees: in Jezus] verschijnt, wordt, in de stem, uitgesproken als een spel van vloeibaar en vast [*un jeu du liquide et du solide*]. Dit alles wordt gezegd

in de verglijding van een stap [*par le glissement d'une marche*], de omhooghefﬁng van een vervloeiende grens [*la surrection d'une limite ruisselante*] die steeds ongelijk is aan zichzelf." (105[fr]) Het Rijk van God, aldus Hegel-Derrida, is nog niet definitief op aarde gekomen. Vandaar de conclusie: "[H]et christendom herhaalt, op een iets hoger niveau, de joodse afsnijding [*la coupure juive*]." (106[fr])

Maakt dus niet ook Christus volgens Derrida de plek leeg? Moeten we volgens hem niet Christus' plaatsbekleding zo verregaand mogelijk opvatten? Zou Derrida zich niet verzetten tegen radicale, christelijke interpretaties van wat bijvoorbeeld Paulus zegt, in zijn rede voor de Areopagus, dat God de wereld zal oordelen "door een man die Hij aangewezen heeft [ᾧ ὥριζεν: 'afgebakend', 'afgegrensd']" (*Handelingen* 17,31)?

Nu is het opvallend, dat de 'plek' (τόπος, χώρα) die Jezus in de evangeliën bekleedt, die van de woestijn en de verlatenheid is (ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν [...] εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν, *Matth.* 14,13; εἰς τὴν χώραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου, *Joh.* 11,54), buiten de stad (ἐγγὺς ἦν ὁ τόπος τῆς πόλεως ὅπου ἐσταυρώθη ὁ Ἰησοῦς, *Joh.* 19,20). Het is een lege plek (οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν, *Marc.* 16,6). In *Handelingen* 6,14 wordt apostel Stephanus gestenigd, onder meer omdat hij zou hebben beweerd, dat "Jezus, de Nazoreeër, deze plaats zal afbreken (καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον)": de plaats van de tempel *dan wel* van zijn lichaam! Als Jezus echt een plaats bekleedt, dan blijkt dit er steeds één van de *ontmoeting* (met Zacheüs, *Luc.* 19,5, met Martha, *Joh.* 11,30 of met zijn discipelen, *ib.* 18,2) Alsof de ontlediging zich *eerst daar* samenraapt tot terugkeer, tot verzameling van de in het (of de) schrift verstrooide en verloren goddelijkheid. Wat plek (τόπος) als een plaats van ontmoeting betreft, zie ook wat Derrida schrijft naar aanleiding van Levinas' spreken over de subjectiviteit als *ontvankelijkheid* voor de ander: "De ontvangst [*L'accueil*] oriënteert, ze wendt de *topos* van een openen-van-de-deur en -van-de-drempel naar de ander [*il* tourne *le* topos *d'une ouverture de la porte et du seuil vers l'autre*]". ('Le mot d'accueil', in: *Adieu*, p.100) Zie hierover verder de slotbeschouwing.

8.2 God als verschil

De lijnen die Derrida in 'Comment ne pas parler' en in *Sauf le nom* uitzet, kunnen al worden getraceerd in 'Violence et métaphysique', de eerste grote tekst over Levinas. Ook hier komt God naar voren, niet als positieve oneindigheid achter de grens maar *als* de grens zelf: als naam voor het spoor of het verschil. Met enige goede wil kunnen we

zelfs Derrida's ambivalente houding ten opzichte van de negatieve theologie al teruglezen in 'Violence et métaphysique'. In *Sauf le nom* bleek deze ambivalente houding in het feit dat Derrida kon instemmen met een bepaalde tendens bij Angelus Silesius, een tendens die, de superwezenlijkheid latend voor wat ze is, het *spoor* en de *grens* in acht leek te nemen. In 'Violence et métaphysique' komt de ambivalentie daarin naar voren dat Derrida aansluit bij het *verschil* waarover Levinas spreekt, met voorbijgaan aan diens ogenschijnlijke hang naar een positiviteit aan gene zijde van het verschil. Opvallend genoeg benadert Derrida Levinas zelfs, alsof deze zich beweegt op het scherpst van de snede van de negatieve theologie of, in termen van het citaat van Miskotte waarmee ik dit hoofdstuk begon, alsof Levinas het "evenwicht [...] met de balanceerstok der correlatie" telkens dreigt te verliezen. Daarbij verwijst hij onder meer naar de talloze ontkenningen en superlatieven waarmee Levinas de ander aan de orde wil stellen.[6]

8.2.1 God en oorlog ("want er ís oorlog")

Nu gaat het mij in dit hoofdstuk niet om de restanten van de onto-theologisch benadering van God die Derrida bij Levinas nog meent te bespeuren. Om verwarring te voorkomen met wat in het voorgaande over 'God' als spoor is gezegd, moeten we misschien van Derrida's kritiek op het onto-theologische in Levinas' benadering één voorbeeld noemen. Bij zijn nauwgezette ondervraging van Levinas laat Derrida ook het woord 'spoor' vallen. Dítmaal echter niet, zoals in 'Comment ne pas parler' en in *Sauf le nom*, om te beweren dat God er

6 Om een aantal door Derrida bij Levinas opgemerkte voorbeelden van ontkennend taalgebruik te noemen: 1) als de ander bij Levinas 'allerhoogste' kan heten, dan gaat het daarmee om een hoogte die boven elke hoogte verheven is, ("*plus haut que la* hauteur", *ÉD* 139); 2) de 'naaktheid' van het gelaat, dat niets te verbergen heeft en geheel voor zichzelf spreekt, ligt nog voorbij elke opening (*ouverture*) die mij de dingen doet gewaarworden; 'naaktheid' is een woord dat zichzelf opheft na aan zichzelf voorbij te hebben gewezen (Derrida: "toujours dans la forme de la théologie négative", *ÉD* 157); 3) de 'uitwendigheid' van de ander, die bijv. in *Totalité et infini* wordt opgeworpen, is niet ruimtelijk, men kan haar "niet anders dan alleen met negaties aanduiden" (Derrida: "*ne pouvoir la désigner autrement que par voie négative*", *ÉD* 167); en komt dit er niet op neer, vraagt Derrida, dat de oneindigheid van de (niet-ruimtelijke uitwendigheid van de) ander "zich niet laat zeggen?" (*ib.*)

een andere naam voor is. Als hij in 'Violence et métaphysique' God en het spoor tezamen noemt, dan gebruikt hij de naam 'God' in de zin die Levinas er soms aan *lijkt* te geven en die door hem wordt bekritiseerd: namelijk die van een instantie achter de gestelde grens. Zo'n instantie, zegt Derrida, gaat niet aan het spoor vooraf. Ze is er misschien wel het *effect* van. "[E]n als God", zegt hij – 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?" (*ÉD* 160)[7]

De zin waarin hier het woord 'God' wordt gebruikt, is niet die waarin Derrida het opnieuw wil opnemen. Als we deze nieuwe zin willen achterhalen, moeten we twee bladzijden terugslaan. Daar vinden we een buitengewoon ingewikkeld fragment, waarin de naam 'God' precies naar voren komt als het verschil en de grens. Derrida buit de dubbelzinnigheden die Levinas oproept uit, om God geen positieve alteriteit áchter het gelaat van de ander te laten zijn, maar juist een naam voor de scheiding die het gelaat instelt. Waarom kan God geen positieve alteriteit zijn die zich achter het gelaat van de andere mens schuilhoudt? Derrida gebruikt hier een intrigerend argument, dat mijns inziens uiteindelijk neerkomt op een verwerping van elke *theodicee*. Is niet, zo vraagt hij, het "geweld" of de "oorlog" – dat is: de verwijzing, de contextualiteit, maar óók concreet: het geschonden gelaat van de ander, het lijden enz. – is niet de "oorlog" een teken daarvan, dat er geen God als positiviteit, als toeziend of wakend oog, als eeuwige toeschouwer enz., is? Getuigt niet de oorlog – "*want er ís oorlog*", horen we – van de afwezigheid van zo'n God? Lezen we het citaat:

> [A]lleen God belet de wereld van Levinas die van het ergste en pure geweld te zijn, de wereld van de immoraliteit zelve. De structuren van de levende en naakte ervaring die Levinas beschrijft, zijn de [structuren] zelf van een wereld waarin de oorlog zou woeden – vreemde voorwaardelijke wijs – als de oneindig andere niet de oneindige zou zijn, als hij bij toeval een naakt mens was, eindig en alleen. Maar in dat geval, zou Levinas

[7] Vgl. het commentaar van R. Gasché: "To say that God is the effect of the trace means that God *as* God is dependent on a structure of referral that, as such, ceaselessly refers to an Other, away from itself, so as to have itself no *as such*." Gasché, 1994, p.162

> ongetwijfeld zeggen, zou er zelfs geen oorlog meer zijn, want er zou noch gelaat noch waarachtige asymmetrie meer zijn. Het zou dus niet meer gaan om de naakte en levende ervaring waar God *reeds* is begonnen te spreken. Anders gezegd, in een wereld waarin het gelaat volledig gerespecteerd zou worden (als iets wat niet van deze wereld is), zou er geen oorlog meer zijn. In een wereld waarin het gelaat absoluut niet meer gerespecteerd zou worden, waarin er geen gelaat meer zou zijn, zou er geen reden meer tot oorlog zijn [*il n'y aurait plus lieu de guerre*]. God is dus verwikkeld in de oorlog. Zijn naam is ook, als naam van de vrede, een functie in het systeem van de oorlog, de enige op grond waarvan wij kunnen spreken, de enige waarover de taal ooit kan spreken. Zonder God of met God zou er geen oorlog zijn. Deze [oorlog] veronderstelt God en sluit Hem uit. Wij kunnen alleen maar een relatie hebben tot God in een dergelijk systeem. De oorlog – *want er ís oorlog* [car il y a la guerre] – is dus het verschil tussen het gelaat en de eindige wereld zonder gelaat. Maar dit verschil, is dat niet wat men altijd [al] Wereld heeft genoemd, waarin de afwezigheid-aanwezigheid van God *speelt*? Alleen het spel van de wereld maakt het mogelijk om *het wezen van God te denken*. In een zin die onze taal slecht zou toelaten – en Levinas ook – het spel van de wereld gaat aan God vooraf [*le jeu du monde précède Dieu*]. (*ÉD* 158)

Derrida geeft hier commentaar op Levinas, denkt met hem mee en trekt zijn conclusies. Het gelaat, zegt hij, God *als* het gelaat, is bij Levinas als een licht over de wereld opgegaan. Zonder dit goddelijk licht van het gelaat zouden we niet alleen aan het pure, onbegrensde kwaad zijn overgeleverd. We zouden het geweld of de oorlog in het geheel niet meer als geweld of oorlog ervaren. Er zou geen norm meer zijn om het geweld *als* geweld of de oorlog *als* oorlog te bepalen. We zouden ons van oorlog of geweld op geen enkele manier bewust zijn, in de formulering van Derrida, "als [de ander] bij toeval [sléchts] een naakt mens was, eindig en alleen", niet meer getuigend van een oneindigheid. Zonder alteriteit die, om zo te zeggen, de naaktheid van de eindige ander met oneindigheid bekleedt, zonder een God die "*reeds* begonnen is te spreken", zou de oorlog absoluut zijn – en dus nergens meer. "In een wereld waarin het gelaat absoluut niet meer gerespecteerd zou worden, waarin er geen gelaat meer zou zijn, zou er geen reden meer tot [*lieu de*: 'plek van'] oorlog zijn."

Maar deze logica kan ook omgekeerd worden. En dat doet Derrida dan ook. Niet alleen de totale afwezigheid van het gelaat zou de oorlog absoluut – en daarmee onherkenbaar – maken. Ook de totale aanwezigheid van het gelaat, zegt hij, het volledige respect voor het gelaat als gebod van de alteriteit, zou het einde van de oorlog beteke-

nen. Gods voorbehoudsloze aanwezigheid of parousie – onaangetast noch door verwijzingscyclus, noch door concreet, reëel geweld[8] (desnoods 'zonde', een woord dat Derrida hier niet gebruikt) – zou de oorlog *evenmin* als oorlog laten verschijnen. Want dát er oorlog is, is een feit: "*Want er ís oorlog*", cursiveert (!) Derrida. We leven in een onherleidbare spanning van geweld en geweldloosheid, van oorlog en vrede. In de woorden van Derrida: "we leven in het verschil tussen het gelaat en de eindige wereld zonder gelaat." Dit verschil is precies onze wereld, onze menselijke conditie. Het is het spel, waarin ook God verwikkeld is. Zijn naam valt als getuigenis van een vrede elders, en tegelijk als getuigenis van oorlog hier. Meegesleept op de golven van oorlog en geweld duidt zijn naam een verschil aan: 'God' houdt het midden tussen oorlog en vrede, tussen geweld en geweldloosheid. Zijn naam spreekt van beide tegelijk. Wanneer hij alleen de pure vrede, de absolute geweldloosheid, het volstrekt ongeschonden gelaat zou noemen, zou hij als naam onhoorbaar zijn geworden. Dan zou de spanning zijn opgeheven.[9]

8.2.2 God en dood

Het tweede citaat uit 'Violence et métaphysique' waar ik hier op in wil gaan, vinden we twaalf pagina's verder. We stuiten opnieuw op ingewikkelde formuleringen en paradoxale uitspraken, die de vraag naar de betekenis van het woord 'God' bij Derrida niet alleen tot een interessante, maar ook tot een eindeloos ingewikkelde maken.

In dit citaat zien we scherper dan tevoren, hoe Derrida er een overgang maakt van het 'klassieke' Godsbegrip naar een eigen heropvatting ervan. In de laatste zin van onderstaand fragment geeft hij opnieuw een soort definitie. In deze definitie brengt hij de naam 'God' nog uitdrukkelijker dan in het vorige citaat in verband met het Verschil (*la Différence*; NB Derrida spelt het hier zelfs met een

8 Vgl.: "La guerre est donc congénitale à la phénoménalité, elle est le surgissement même de la parole et de l'apparaître." (*ÉD* 190)

9 Voor de relatie tussen 'God' en 'geweld' of 'oorlog' zie ook 'Prénom de Benjamin', in *Force de loi*, m.n. p.134 ("Dieu est le nom de cette violence pure...") en 'Deux mots pour Joyce', in *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce* over "*He war*". In zijn derde grote tekst over Levinas, 'Le mot d'accueil', komt Derrida terug op het geschonden gelaat dat tevens een oorspronkelijke ontvankelijkheid of gastvrijheid voor de ander *impliceert*. Vgl. bijv. *Ad* 160, 167, 168 en 173

hoofdletter). We zouden ons kunnen afvragen, wat die definiërende omschrijving voor consequenties heeft voor de titel van de bundel waarin 'Violence et métaphysique' is opgenomen: *l'Écriture et la différence* ('het schrift of het schrijven, en het verschil'). Misschien kunnen we er straks een hypothese over formuleren. Maar citeren we eerst het bewuste fragment:

> De oneindige alteriteit als dood is niet te verzoenen met de oneindige alteriteit als positiviteit en aanwezigheid (God). De metafysische transcendentie kan niet tegelijk transcendentie zijn naar de Ander als Dood en naar de Ander als God. Tenzij [*À moins que*] God wil zeggen Dood, wat eigenlijk nooit *uitgesloten* is geweest dan alleen door het geheel van de klassieke filosofie [*ce qui après tout n'a jamais été* exclu *que par le tout de la philosophie classique*] waarbinnen wij hem verstaan als Leven en Waarheid van het Oneindige, van de positieve Aanwezigheid. Maar wat betekent deze *uitsluiting* anders dan de uitsluiting van elke bijzondere *bepaling*? En dat God *niets* (bepaalds) is, geen enkel leven is omdat hij *alles* is? dus tegelijk het Al en het Niets is, het Leven en de Dood. Wat betekent dat God is of verschijnt, *genoemd wordt* in het verschil tussen het Al en het Niets, het Leven en de Dood, enz. In het verschil en in wezen als het Verschil zelf [*Dans la différence et au fond comme la Différence elle-même*]. Dit verschil is wat men de Geschiedenis noemt. God is er *ingeschreven*. (*ÉD* 170)

Derrida maakt hier een onderscheid tussen "de oneindige alteriteit als dood" en "de oneindige alteriteit als positiviteit en aanwezigheid", nader gepreciseerd als 'God'. Dit onderscheid geeft beknopt het onderscheid weer tussen de twee betekenissen waarin hij in zijn tekst over Levinas tot nog toe het woord 'God' gebruikte: enerzijds als aanduiding voor een positieve oneindigheid ofwel een aanwezigheid áchter de grens (bij Levinas is dat: de grens van het gelaat) en anderzijds als andere naam voor de eindigheid ("dood"), dat is: als naam voor het verschil of de grens zelf. Beide betekenissen, zegt Derrida, zijn niet te verzoenen. De transcendentie – want dát er transcendentie is, zal Derrida nooit ontkennen: "*want er ís oorlog*", lazen we net, en in het vorige hoofdstuk zagen we, hoe we Derrida's opvatting van de negatieve theologie zouden kunnen omschrijven als het "acte nemen van het boven zichzelf uitwijzen van de taal [*transcendance référentielle du langage*]", zie deel II 'conclusie') – deze transcendentie is er ofwel één die de grens overtrekt, ofwel één die zich in een spanningsverhouding met de grens blijft ophouden.

Onmiddellijke achtergrond van dit 'ofwel, ofwel' is de dubbelzin-

nige positie van Levinas, die lijkt te aarzelen tussen twee tegenstrijdige mogelijkheden, tussen een oneindige positiviteit aan gene zijde en een absolute grens. Derrida probeert deze dubbelzinnigheid op te heffen door voorzichtig een noodzakelijkheid ter sprake te brengen ("tenzij [*à moins que*]"; men vergelijke wat over dit voegwoord in het vorige deel is gezegd, in hoofdstuk 5, naar aanleiding van de 'joodse' achtergrond). "Tenzij", zegt hij, de woorden 'God' en 'Dood' op hetzelfde neerkomen, als verschillende aanduidingen voor de absolute grens en onze onverbiddelijke eindigheid. En hij vervolgt met te zeggen, dat dit eigenlijk "alleen (*n'* [...] *que*)" is "*uitgesloten* door het geheel van de klassieke filosofie" (wat natuurlijk niet niets is, zou ik hieraan willen toevoegen!). "Het geheel van de klassieke filosofie", aldus Derrida, heeft God altijd opgevat als het Leven, als Oneindigheid en als Aanwezigheid (precies dat wat Derrida wil bestrijden *op grond van* de "oorlog", zo zagen we: "*want er is oorlog*").

Derrida zelf lijkt de gelijkstelling van 'God' en 'Dood' niet te willen uitsluiten. Waarom niet? Omdat een ware transcendentie het aan zichzelf verschuldigd zou zijn, om zo te zeggen, dat er geen enkele bepaling aan wordt toegekend. Nu, als er aan een volstrekt transcendente God geen enkele bepaling wordt toegekend, dan kunnen we *even goed* zeggen dat Hij "niets" is (*volledig* onbepaald), *als* dat Hij "alles" is (*alle* bepalingen bevattend, en dus, uiteindelijk, geen enkele [specifieke]). We kunnen dan *even goed* zeggen dat Hij "Leven" is (*volledige* aanwezigheid), *als* dat Hij "Dood" is (*volstrekte* afwezigheid). Heffen dergelijke kwalificaties zichzelf niet op?[10]

Dan trekt Derrida een belangrijke conclusie, die ons dichter brengt bij de formulering van de zo-even door mij aangekondigde hypothese. Als God volstrekt transcendent is, zegt Derrida, als Hij alle bepalingen en ontkenningen restloos in zijn transcendentie laat opgaan, dan "is of verschijnt" zijn naam, 'God', "in het verschil"; dan "wordt" Hij "genoemd" *op de grens*. Óver de grens, zou de naam 'God' door de totale transcendentie van God worden verzwolgen. Daarom houdt hij halt op de grens, als aanduiding van het verschil tussen de transcendentie (het 'andere') en het getranscendeerde (de taal of de verwijzingssamenhang). De naam 'God' wordt genoemd "[i]n het verschil"

[10] Veel later, in *Apories. Mourir. S'attendre «aux limites de la vérité»* , legt Derrida ook een verband tussen 'God' en 'dood'. Dit verband zou liggen in de uiteindelijke onbepaalbaarheid van beide begrippen, de telkens volstrekt unieke, bijzondere grenservaring die ze op *algemene, exemplarische* wijze aanduiden . Vgl. *Ap* 49

– dat is: als naam die slechts herkenbaar is in zijn onderscheid van andere namen – en "eigenlijk [*au fond*: 'ten diepste'] als het Verschil zelf" – dat is: als aanduiding *voor* het verschil, als naam *van* de grens tussen transcendentie en immanentie, aanwezigheid en afwezigheid enz.). 'God' noemt "ten diepste" of "eigenlijk" het Verschil (met een hoofdletter).

Zouden we hieruit niet mogen afleiden – en dit is mijn voorzichtige hypothese –, dat de titel van de bundel, '*l'Écriture et la* différence', aangeeft, dat het Derrida te doen is om 'God'? Gaat het hem in de diverse teksten van deze bundel – en, wie weet, in zijn hele œuvre – niet om de "God die is of verschijnt, *genoemd wordt* in het verschil", "[i]n het verschil en in wezen als het Verschil zelf", dat wil zeggen: om de alteriteit wier naam nog moet worden losgelaten om recht te doen aan haar transcendentie (vgl. *Sauf le nom*: "*Man muß noch über GOtt*)? Is het schrift of het schrijven niet een schrift of een schrijven van en over 'God', zo niet van en over de alteriteit waarvoor onze benamingen altijd tekort schieten, maar waarheen de naam 'God' – hoe ontoereikend ook in zichzelf – ons kan geleiden? Als we in 'Edmond Jabès et la question du livre' lezen, hoe Derrida zich door Jabès laat inspireren tot de uitspraak dat het "[d]e jood [is] die het schrijven uitkiest dat de jood uitkiest" (*ÉD* 100; zie 5.2.1) kunnen we dan niet zeggen, dat de 'jood', als mens van het schrijven en van het schrift, schrijft *aan* 'God' (in alle betekenissen die dit voorzetsel hier kan aannemen; vgl. 'ik schrijf (werk) *aan* een boek')? Kunnen we dan niet zeggen, dat het schrijven een schrijven is van en over het verschil of de grens, *en dus* over 'God', dat het schrijven een eindeloos verhaal schrijft over God, Hem 'uitwerkt'? Kunnen we zelfs niet zeggen – en we moeten hier nog voorzichter en behoedzamer zijn, want niets is minder zeker –, dat de naam 'God' een bepaald privilege blijft genieten, als een naam die ons iets 'dichter' in de richting van de alteriteit brengt dan enige andere naam? Er zijn talloze passages in het werk van Derrida – en we zijn er al vele tegengekomen – die dit zouden ontkennen en die de *totale* onnoembaarheid van het 'andere' beklemtonen. Maar misschien schemert er hier, in 'Violence et métaphysique' – en wellicht ook straks, in 'Donner la mort –, iets door van een verborgen onderstroom in Derrida's werk; een onderstroom die de vraag naar God niet *volledig* wil benaderen buiten "het geheel van de klassieke filosofie" om. En die daarmee opnieuw schampt langs de klippen van de analogie!

Citeren we hier tenslotte, nogmaals, het fragment uit Derrida's

'Circonfession' waarmee ik aan het begin van dit hoofdstuk de thematiek van de vraag naar God bij Derrida voorbereidde. Dit fragment zou misschien de door mij geopperde hypothese verder kunnen illustreren, de hypothese, als zou Derrida schrijven 'aan' God.

> [M]ijn godsdienst, waar niemand iets van begrijpt, mijn moeder ook niet, die kort geleden aan derden vroeg, aangezien ze mij er niet over durfde aan te spreken, of ik nog in God geloofde, *nutrierat filios totiens eos parturiens, quotiens abs te deuiare cernebat**, maar zij moest weten dat de constantheid van God in mijn leven zich met andere namen laat noemen, zodat ik terecht voor atheïst doorga, aangezien de alomtegenwoordigheid voor mij van wat ik God noem in mijn geabsolveerde, absoluut private taal noch die van een ooggetuige is, noch die van een stem die iets anders doet dan mij aan te spreken om niets te zeggen [*parler pour ne rien dire*], noch een transcendente wet of een immanente *sjechina*, deze vrouwelijke figuur van een Jahweh die mij zo vreemd en zo vertrouwd blijft, maar [deze alomtegenwoordigheid] het geheim [is] waarvan ik ben uitgesloten [...]. * Zij had zonen grootgebracht, terwijl zij hen telkens opnieuw baarde, wanneer zij merkte dat zij van u afweken, IX, IX, 22. (*JD* 146v.)[11]

8.3 God als gebod

In de tot nog toe besproken teksten van Derrida bleek de naam 'God' naar voren te komen als aanduiding voor het spoor ('Comment ne pas parler' en *Sauf le nom*) en voor het verschil ('Violence et métaphysique'). In 'Donner la mort' noemt deze naam het gebod, het gebod dat mij gebiedt, mij verantwoordelijk maakt en mij eerst tot individu maakt. 'God' is een naam voor een gebod zonder gebieder, voor een bevel zonder aanwijsbare herkomst.

De twee voornaamste auteurs waarop Derrida in 'Donner la mort' ingaat, zijn de Tsjechische filosoof J. Patočka en Kierkegaard. Beiden

[11] Over 'God' als naam voor het verschil, zie verder elders in *l'Écriture et la différence*: pp.111, 270v., 275n.1 Ter verdere onderbouwing van mijn hypothese zou ik andermaal H. de Vries willen aanhalen, die spreekt over de "ethische relatie" bij Derrida als een (ik cursiveer) "relation with *the absolute Other for which «God» is also here the singular proper name, and perhaps the most proper name*." 'Adieu, à Dieu, a-Dieu', in: A.T. Peperzak (ed.), *a.w.* 215.

hebben nagedacht over het gebod of het appel waaraan ik als mens tegemoet heb te komen; beiden ook vertonen, volgens Derrida althans, een neiging tot een onto-theologische Godsvoorstelling. Deze onto-theologische Godsvoorstelling zou hen ertoe brengen, aldus Derrida, om het gebod te relateren aan een uitvaardiger ervan. Toch, zegt Derrida ook, kan bij beide auteurs, Patočka en Kierkegaard, de absoluutheid van het gebod, de oorsprongsloosheid ervan, worden afgelezen. Dit laatste is wat Derrida dan ook probeert te doen. Hij leest Patočka en Kierkegaard zo, dat de "balanceerstok der correlatie" (Miskotte) niet doorslaat, maar dat de spanning met de alteriteit gehandhaafd blijft.

8.3.1 Verantwoordelijkheid, sterfelijkheid en mysterie

Opvallend genoeg, zegt Derrida, aarzelt Patočka (die, zoals Derrida opmerkt, Heideggers werk goed kende) niet om de onto-theologische term 'hoogste wezen' als aanduiding voor God in de mond te nemen. Patočka aarzelt niet, omdat hij een duidelijk verschil ziet tussen hemzelf en de onto-theologie. Daarom durft hij het aan te zeggen, dat God een "hoogste wezen [is], absoluut en ontoegankelijk, [een wezen] dat ons aan de hand houdt, niet van buiten maar van binnen." (*ÉthD* 15, gecit. n. Derrida) Wij worden gadegeslagen, aldus Patočka, door een blik die wij zelf niet kunnen zien. Dit is de blik van God. Eerst de blik van God maakt ons tot persoon en stelt ons verantwoordelijk.

Dít is precies het Godsbeeld dat Derrida verwerpt, *op grond*, zo hebben we gezien, van de onmiskenbare "oorlog" ("*want er ís oorlog*"). Een dergelijke toeschouwer-God, een God als alziend oog valt niet te rijmen met het "geweld" van zowel de verwijzingssamenhang (die voorkomt dat er ooit een zuivere, onaangetaste, absolute en oneindige instantie kan opstaan) als de concrete oorlog, de schending van het gelaat van de ander enz. Patočka echter ziet nog perspectief voor de term 'hoogste wezen'. Dit perspectief schuilt voor hem in het geheim of het mysterie dat dit hoogste wezen aankleeft. De christelijke God wiens oog op ons rust, die ons gebiedt en ons verantwoordelijk maakt, blíjft, aldus Patočka, (in tegenstelling tot de God van de onto-theologie) een 'geheim' en een 'schokkend mysterie' (*mysterium tremendum*). En Hij moet dat ook blijven. Zijn ontoegankelijkheid moet gerespecteerd worden. Het is vanuit deze ontoegankelijkheid, vervolgt hij, dat God ons de wet stelt.

Terwijl Derrida zich verzet tegen de noties bij Patočka van een 'hoogste wezen' of een 'onzichtbare blik' van een alziende God, knoopt hij juist bij hem aan, zoals we zullen zien, als Patočka spreekt over het 'geheim' of het 'mysterie'. Derrida onderzoekt deze begrippen op hun grens-karakter. Daarbij haalt hij opnieuw God-als-een-hoogste-wezen terug naar de grens. Hoe doet hij dit?

Patočka – zo laat Derrida zien – spreekt over God in neoplatonistische termen: als de zelf-mededeling van een ondoordringbaar mysterie en als de goedheid die zichzelf om niet geeft. Gods wet, aldus Patočka, maakt ons persoonlijk verantwoordelijk, ze maakt ons persoon doordat ze ons verantwoordelijk maakt; God zèlf daarentegen, God als gever of bron van de wet, blijft een "schrikwekkend mysterie" (*mysterium tremendum*). Op dit punt sluit Derrida bij Patočka aan, maar gaat hij tegelijk radicaal tegen hem in. Hij vervangt de goddelijke goedheid, als geefster van áchter de scheidslijn, door het woord 'dood', wat bij hem een aanduiding is voor de scheidslijn of de eindigheid zelf. Geldt niet ook voor de dood, aldus Derrida, die hier verwijst naar Heidegger, dat hij ons, evenals van de goddelijke wet in de interpretatie van Patočka, op onszelf terugwerpt? Is het met de dood niet hetzelfde gesteld als met de wet, in die zin dat hij ons absoluut bijzonder en onvervangbaar maakt? Immers, evenmin als iemand mijn verantwoordelijkheid van mij af kan nemen, kan iemand mijn dood van mij afnemen. Ik moet haar zelf ondergaan. Ik wordt dus pas individu, uniek en bijzonder, zo lijkt Derrida te impliceren, in mijn verhouding tot de grens: de grens van de dood *dan wel* van het aan mij gerichte gebod.

Deze samenhang tussen eindigheid en verantwoordelijkheid – beide werpen ze mij op mijzelf terug – brengt Derrida tot de volgende uitspraak: "[V]erantwoordelijkheid te ervaren, op grond van [*depuis*] de gegeven wet, zijn absolute bijzonderheid [*singularité*] te ervaren, en [tenslotte] zijn eigen dood onder ogen te zien [*appréhender sa propre mort*]: dat is dezelfde ervaring; de dood is inderdaad iets, wat niemand in mijn plaats kan ondergaan noch aangaan." En enkele regels verder: "Op grond van de dood als plek van mijn onvervangbaarheid [*lieu de mon irremplaçabilité*], dat wil zeggen van mijn bijzonderheid, voel ik mij geroepen tot mijn verantwoordelijkheid. In die zin is alleen een sterveling verantwoordelijk." (*ÉthD* 45)

Derrida verbindt dus twee zaken – sterfelijkheid en verantwoordelijkheid –, die samen opkomen uit de afgrondelijke ervaring van het *mysterium tremendum* dat Patočka God noemt. Alleen een sterveling

is verantwoordelijk, aldus Derrida, omdat alleen iemand die in de onontkoombaarheid van de *eigen* dood individu is verantwoordelijkheid op *zich* kan nemen. Een volstrekt *on*eindig wezen is onbepaald, onbeperkt, onbegrensd en kan niet voor zichzelf instaan. Derrida exploreert hier de meerzinnigheid van het Franse *répondre*. 'Verantwoordelijkheid', *responsabilité*, veronderstelt immers zowel een 'antwoorden op', *répondre à*, als een 'instaan voor', *répondre de*. Ik ben verantwoordelijk als eindig wezen, als een wezen dat zich verhoudt tot de grens vanwaar het gebod tot mij wordt gericht. Ik ben verantwoordelijk omdat ik mij in mijn antwoord moet bepalen, mijzelf moet toespitsen; ik moet kiezen en, zullen we direct zien, mogelijkheden (op)offeren. Misschien kunnen we dus ook zeggen – wat Derrida hier niet doet – dat een ieder die verantwoordelijk is, ook sterfelijk is, dat wil zeggen: eindig, begrensd in zijn of haar mogelijkheden, noodzakelijk (op)offerend. Verantwoordelijk-zijn betekent sterfelijk-zijn en sterfelijk-zijn betekent verantwoordelijk-zijn.

Sterfelijkheid en verantwoordelijkheid behelzen dus voor Derrida een verhouding tot een onoverkomelijke grenslijn. In zijn lezing van wat Patočka zegt over de verantwoordelijkheid, legt Derrida er sterk de nadruk op, dat de ervaring van verantwoordelijkheid ten opzichte van de wet van God gepaard gaat met een ervaring van eindigheid. Als Patočka spreekt over Gods goedheid die zichzelf aan ons geeft en die ons gebiedt en zo verantwoordelijk maakt, dan betekent dat ook, aldus Derrida, dat ons de dood (de eindigheid) wordt gegeven. Onze verantwoordelijkheid relateert ons aan een grens die zowel de grens is van het *mysterium tremendum*, als van de dood; zo beide al niet gestalten van een*zelfde* grens zijn![12]

Lezen we, hoe Derrida Patočka's spreken over God als een ondoorgrondelijk, schrikwekkend mysterie ombuigt naar een spreken waarin dit mysterie niet meer dat van een 'hoogste wezen' is, maar dat van een absolute grens, een grens van dood en eindigheid zonder *zicht* op een identificeerbare alteriteit.

> Wat doet er beven [*Qu'est-ce qui fait trembler*] in het *mysterium tremendum*? Het is de gave van de oneindige liefde, de dissymmetrie tussen de goddelijke blik die mij ziet [enerzijds], en mijzelf die niet juist dat ziet

[12] De ene grens, waarvan er echter geen eigenlijke ervaring bestaat en die zich 'manifesteert' in gestalten waar zij niet mee samenvalt (bijvoorbeeld die van de dood, maar ook die van het gebod), is het thema in *Apories. Mourir. S'attendre «aux limites de la vérité»*. Zie bijv. *Ap* 130

> wat mij aankijkt [anderzijds], dat is de gegeven en verdragen dood van het onvervangbare [*la mort donnée et endurée de l'irremplaçable*], dat is de disproportie tussen de oneindige gave en mijn eindigheid, de verantwoordelijkheid als schuld, de zonde, het heil, het berouw en het offer. (*ÉthD* 58)[13]

Niet de eigenschappen van een vreeswekkende *instantie* die zich achter het schokken schuil zou houden, jagen schrik aan, aldus Derrida. Het zijn juist het verschil, de wanverhouding of de disproportionaliteit die dit doen. De Vreeswekkende zelf doet zich niet voor. Ter illustratie van de afwezigheid waaruit de eindigheid, de verantwoordelijkheid, het gebod e.d. voortkomen (en mede ter voorbereiding op de lezing van Kierkegaard), citeert Derrida een zinsnede uit Paulus' *Brief aan de Filippenzen* (*ib.*). Paulus schrijft: "Daarom, mijn geliefden, gelijk gij te allen tijde gehoorzaam zijt geweest, blijft, niet alleen zoals in mijn tegenwoordigheid, maar nu des te meer bij mijn afwezigheid, uw behoudenis bewerken met vreze en beven." (*Fil.* 2,12) Paulus, zegt Derrida, neemt afscheid en gebiedt tegelijk om te gehoorzamen. Hij doet dat, *omdat in feite God zelf afwezig, verborgen, geheim is* op het moment dat wij Hem gehoorzaamheid verschuldigd zijn. Gods bedoelingen of oogmerken zijn ons niet bekend. Zijn gebod is als uitgevaardigd zonder opgaaf van redenen. En dit beantwoordt voor Derrida ook aan een bepaalde noodzakelijkheid. Immers, zegt hij, een God die rekenschap of verantwoording aflegt, is niet een God die geheel anders is, die de Ander is. Zijn *on*-verantwoorde gebod, dat ons verplicht en verantwoordelijk maakt, is dat het niet wat vrees aanjaagt? Zijn *on*-gegronde wet die ons schuldig stelt, is die het niet die getuigt van een mateloos verschil tussen ons en Hem? Zijn gebod staat tussen God en mens in, zouden we Derrida kunnen preciseren, mede in het verlengde van het voorgaande. Het gebod markeert het verschil tussen ons en een absolute overzijde, tussen de mens en een afwezige Gebieder.

[13] Als Derrida hier 'beeft' (*tremble*) voor de dissymmetrie, de afgrondelijkheid van het mysterie en de imperativiteit van het gebod – en als deze dissymmetrie in verband met een *joodse* grenservaring kan worden gebracht –, dan moeten we ons telkens weer opnieuw realiseren, willen we de zaken niet versimpelen, dat Derrida *ook* 'beeft' voor de uitspraak van Yeruschalmi, die ik in het vorige deel heb geciteerd (5.1.3): "In Israël en nergens anders wordt het bevel om te herinneren gevoeld als een godsdienstige imperatief voor een heel volk." (*MdA* 121) "Hoe niet te beven voor deze zin? [*Comment ne pas trembler devant cette phrase?*]", roept Derrida. (*MdA* 122)

8.3.2 Gebod en offer

Het gebod is niet alleen een ondoorgrondelijk, schrikwekkend mysterie, waarvoor wij beven vanwege de eindeloze dissymmetrie die het instelt. Het gebod veronderstelt ook een absoluut *offer*, een totale gehoorzaamheid zonder enige zekerheid op beloning. Dit is een tweede dimensie van het gebod, die in het vervolg van 'Donner la mort' aan de orde komt. Derrida schroomt hier niet om een dergelijke ervaring van het gebod als offer "joods" te noemen! Van deze ervaring, aldus Derrida, getuigde niet alleen de "grote bekeerde jood, Paulus" in zijn *Filippenzenbrief*. We treffen haar op exemplarische wijze ook elders, veel later, bij Kierkegaard, die op een bepaalde manier ook 'joods' genoemd kan worden. Na zijn lezing van Patočka gaat Derrida dan ook over op een commentaar naar aanleiding van Kierkegaards *Vrees en beven*. Ditmaal staat hij vooral stil bij het volstrekte eenrichtingsverkeer van de gehoorzaamheid aan het gebod, het offer-karakter ervan.

Niet alleen bij Patočka, ook bij Kierkegaard bespeurt Derrida een "nog immer joodse ervaring van de verborgen, geheime, afgescheiden, afwezige of mysterieuze God". Deze "joodse ervaring" zou vooral blijken uit Kierkegaards interpretatie van het offer van Abraham. Kierkegaard spreekt over een God die "beslist, zonder zijn redenen te openbaren, om van Abraham de gruwelijkste en onmogelijkste, de meest onduldbare daad [*geste*] te eisen: het aanbieden van zijn zoon Izaäk als offer." (*ÉthD* 59) De titel van het boek, *Vrees en beven*, is ontleend aan het citaat van Paulus uit de *Filippenzenbrief*. Net als bij Patočka en Paulus, leest Derrida bij Kierkegaard iets, wat misschien op gespannen voet staat met een mogelijke 'onto-theologische' achtergrond van zijn uitspraken, maar wat Derrida dermate serieus neemt dat het elke onto-theologische achtergrond in de schaduw stelt. Hij leest bij Kierkegaard van een absoluut gebod, een absolute plicht die ons ver-plicht, die ons ver-antwoordelijk maakt, zonder dat wij ooit bij wie dan ook om enige toelichting kunnen vragen.[14]

[14] Al in 'Violence et métaphysique' neemt Derrida Kierkegaard in bescherming tegen Levinas' kritiek. Vgl. *ÉD* 163v. In een opmerkelijk artikel werkt V. Kal enkele verschillen uit tussen (onder meer) Derrida's interpretatie van *Genesis* 22 en die van Kierkegaard. ('Omwille van Izaäk. Kierkegaard en de godsdienstige onverschilligheid van Abraham', in: W.C.F.M. Derkse, A.J. Leijen en B.M.J.

(wordt vervolgd...)

Kierkegaards tekst gaat in op het verhaal van Abrahams offer van Izaäk. God gebiedt Abraham zijn enige zoon Izaäk te offeren op de berg Moria. Abraham gehoorzaamt zwijgend. Vlak voor hij zijn hand uitstrekt om zijn zoon te slachten, wordt hij weerhouden door een engel. Deze wijst hem op een ram die met zijn horens verward zit in de struiken. Deze neemt de plaats in van Izaäk. (*Genesis* 22).

Opvallend genoeg laat Derrida zich aan dit gelukkige slot van het offer-verhaal niet zoveel gelegen liggen. De manier waarop hij het benadert, ligt geheel in het verlengde van het voorgaande. Zijn benadering mondt uit in enkele definiërende omschrijvingen, waarin 'God' wordt gelijkgesteld aan het gebod zelf. Wat is er volgens Derrida zo kenmerkend aan het verhaal uit *Genesis* 22? Onder meer, dat God Abraham geen toelichting geeft. Hij gebiedt – en Abraham gehoorzaamt. In zekere zin, aldus Derrida, blijft God zelf verborgen achter zijn gebod: "De ander als absolute ander, te weten: God, moet transcendent blijven, verborgen, geheim, jaloers op de liefde, het verzoek, het gebod dat hij geeft en dat hij vraagt geheim te houden." (*ÉthD* 67) Herinneren we ons, dat Derrida ook in *Glas*, naar aanleiding van Hegels interpretatie van het jodendom, de nadruk legde op de *jaloezie* van de joodse God. Deze was jaloers of naijverig, zo bleek, omdat Hij het niet duldde dat men Hem zou zien. (Zie 5.1.2)

Het is alsof Derrida wil zeggen dat onze enige relatie tot of houvast aan 'God' die van het gebod of de verplichting is. Gebod of verplichting ondervind ik in een appel dat er op mij wordt gedaan. "God", zegt Derrida, "is de naam voor het absoluut andere áls anders en áls enig [*unique*] (de God van Abraham: één en enig [*un et unique*]). Zodra ik in relatie treedt tot het absoluut andere treedt mijn bijzonderheid [*singularité*] in relatie met de zijne *op de wijze van de verplichting en de plicht*." (*ÉthD* 68; ik cursiveer, RS) Mijn bijzon-

[14] (. . . v e r v o l g) Nagel (red.), *Subliem niemandsland. Opstellen over metafysica, intersubjectiviteit en transcendentie*). In tegenstelling tot in het offer-verhaal zelf, als ook in Kierkegaards interpretatie ervan, zegt Kal, wordt er volgens Derrida niet één specifieke persoon (Izaäk) opgeofferd, maar "de *gehele* mensheid, *minus* één" (p.48), te weten: de alteriteit die zich aan Abraham voordoet als een onvoorwaardelijk gebod. Dit lijkt inderdaad een verschil. *Of het moest zijn dat Izaäk de "gehele mensheid" representeert en Abraham* in *Izaäk niet slechts zijn ene zoon, maar ook de* gehele *wereld, zijn toekomst, zijn vrouw, zichzelf opofferde* ("minus één": de Ander in zijn onvoorwaardelijke gebod). In deze zin zou Derrida 'recht' doen aan zowel Kierkegaard als aan *Genesis* 22, waar het particuliere (Izaäk) een algemene strekking lijkt te kunnen krijgen.

derheid – dat wil zeggen: ikzelf-voorzover-ik-tot-mijzelf-*kom* – staat tegenover de zijne – die bijzonder is voorzover zij een slechts voor mij bestemd gebod uitspreekt. Ik en God staan als volstrekt unieke en eenmalige gestalten tegenover elkaar in het gebod. Het is strikt genomen het gebod of de plicht, geldend in een telkens weer unieke situatie, die ons uniek maakt en ons gestalte geeft. De naam 'God', kunnen we misschien zeggen, noemt dit unieke, eenmalige gebod, waarin ik in 'relatie' sta tot een alteriteit. Het gebod bemiddelt tussen mij en het 'andere' en roept mij, in deze bemiddeling, eerst tot aanzijn als uniek en onvervangbaar iemand, weg uit de anonimiteit.

Waar hoor ik het gebod dan? zouden we ons kunnen afvragen. Waar klinkt het? Is er misschien een stem uit de hemel? Lezen we het af uit de wet, uit de moraal? Treffen we het in het gelaat van de andere mens? Zonder in alle opzichten van toepassing te zijn, lijkt geen van deze alternatieven voor Derrida volledig uitgesloten. Het 'andere' zegt hij, ontmoeten wij in elke ander en in elk andere. Derrida schrikt er zelfs niet voor terug, blijkbaar zónder enige huiver voor het uitspreken van de *joodse* Godsnaam (?!), om elke ander "mij even ontoegankelijk, geheim en transcendent als Jahweh te noemen".

> Als God de totaal andere is, de figuur of de naam van de totaal andere, *dan is elke ander totaal anders* [tout autre est tout autre]. Deze formulering [...] veronderstelt dat God, als totaal andere, overal daar is waar er [iets] totaal anders is. En aangezien eenieder van ons, elke ander, oneindig anders is in zijn absolute, ontoegankelijke, eenzame, transcendente, niet manifeste, niet oorspronkelijk aan mijn *ego* aanwezige [...] singulariteit, kan, wat er van de relatie van Abraham tot God wordt gezegd, [ook] worden gezegd van mijn relatie zonder relatie [*rapport sans rapport*] met *elke ander als totaal andere* [*à* tout autre comme tout autre], in het bijzonder met mijn naaste of met de mijnen, die mij even ontoegankelijk, geheim en transcendent zijn als Jahweh. (*ÉthD* 76v.)

Met andere woorden: als de naam 'God' staat voor het totaal andere, of liever – want het 'andere' als zodanig is onnoembaar – als 'God' de toegangspoort is tot het totaal andere, dan heb ik volgens Derrida bij elke ontmoeting met een ander, ontoegankelijk en verborgen als die voor mij is, te maken met God. Niet met een persoon of een instantie die zich achter deze ander zou verschuilen. Elke ander kan een

gebod of een bevel belichamen van een onherroepelijk Afwezige.[15]

Een laatste punt is nog van belang. Het brengt ons direct bij de gehoorzaamheid aan het gebod als offer en als opoffering.
Als men gehoorzaamt aan het absolute gebod dat van de ander uitgaat, aldus Derrida, dan kan men niet rekenen op beloning. Abraham gehoorzaamde, zonder van tevoren de afloop te weten. Enige verwachting van of hoop op een schadevergoeding zou een 'wisselwerking' of een 'ruilhandel' met het gebod van het 'andere' hebben betekend, en het 'andere' daarmee hebben herleid tot iets wat mij uiteindelijk niet echt vreemd meer is. Enig vooruitzicht op beloning zou de oorspronkelijke dissymmetrie doorbreken naar een bepaalde symmetrie. En dat terwijl er, benadrukt Derrida, met het totaal andere op geen enkele wijze sprake kan zijn van enig evenwicht of symmetrie. Er is slechts eenrichtingsverkeer. Het 'andere' of de ander ge-

[15] Vgl. de chiastische formulering in het volgende citaat: "Le tremblement de la formule «tout autre est tout autre» peut aussi bien se propager. Il peut le faire jusqu'à remplacer un des «tout autre» par Dieu: «Tout autre est Dieu», «Dieu est tout autre». La substitution ne change rien à la formule, quelque fonction grammaticale qu'on accorde à tous les mots. Dans un cas, on définit Dieu comme infiniment autre, le tout autre. Dans l'autre cas, on déclare que tout autre, à savoir chacun des autres est Dieu puisqu'il est, *comme* Dieu, tout autre." (*ÉthD* 83) Misschien kunnen we dit zelfs zo weergeven, dat de ander, die ik ontmoet, voor mij 'God' kan zijn. Derrida is hier zeer verwant aan Levinas, lijkt me. Over het samengaan van God en de ander, zie ook de passages in 'Comment ne pas parler' en in *Sauf le nom* over de wending tot God die volgens Derrida één en dezelfde is als de wending tot de ander: *P* 579 en *SlN* 22. In het volgende deel (10.2.1 en 10.2.3) ga ik verder in op beide laatste citaten; ze brengen ons op de problematiek van het *gebed*.
Men leze tegen deze achtergrond wat Miskotte schrijft *naar aanleiding* van H. Cohen, over het geheim, de relatie tot de ander als schuld, en de oorspronkelijke afwezigheid in Israël van een oneindig loon: "Het Jodendom heeft nooit een religie willen zijn in den zin van geloof in een Openbaring, ontsluiering van een geheim, dat dan uit den aard der zaak alle andere waarden relativeeren moet. De religieuse liefde is bij Israël in eerste instantie liefde tot den medemensch; deze medemensch is niet een bepaald wezen, omdat alle mensen «arm» zijn [...]. D e *medemensch* wordt ontdekt (of liever «geschapen», «erzeugt») en veilig gesteld, zoodra de lijdende, met name de arme wordt gezien als dé representant onzer menschelijke positie. Zoo is het bezegeld in de wetgeving van *Deuteronomeum*. Dáár gaat het ineens niet om het Zelf der ethiek, daar is het nieuwe moment der religieuse liefde, de toekeer tot den enkeling. [...] In de *schuld* ontstaat de enkele mensch. [...] Zeer laat komt in Israël de gedachte der onsterfelijkheid op." Miskotte, *a.w.* 176, 177

biedt *mij*, zonder mij daarbij uitleg of argumentatie verschuldigd te zijn. De of het 'andere' is, in de woorden van Patočka waar Derrida hier op teruggrijpt, onzichtbare blik, die *mij* aanziet zonder dat ik terug kan kijken.

Abraham gehoorzaamt zonder rekening te houden met een beloning. Hoe staat het in dit verband met wat er in de Bergrede van Jezus wordt gezegd? Kierkegaard citeert er een fragment uit (zonder daar overigens de herkomst van te vermelden). Derrida gaat er uitgebreider op in. In *Mattheüs* 6,4 staat (en het geldt voor alle door Jezus uit de thora aangehaalde geboden) dat men in het verborgene aalmoezen moet geven: "en uw Vader, die in het verborgene ziet, zal het u vergelden."

Wordt er hier een belofte op 'uitwisseling' gedaan? Is er sprake van een verborgen '*do ut des*' dat, in de woorden van Derrida, de "economie van de gave en de schuld" in stand houdt? Inderdaad, zegt Derrida. Het 'hemelse loon' dat in het vooruitzicht wordt gesteld, *dreigt* voortdurend het *doel* te zijn van de opoffering die wij ons getroosten, hoezeer het ook door Jezus wordt veroneindigd en hoe weinig het ook met een puur aards salaris in verband wordt gebracht. Wanneer loon het doel of het motief is van onze gehoorzaamheid is aan het gebod, aldus Derrida, dan is het (christelijk) geloof niet meer een geloof om niet. Het zou dan uiteindelijk neerkomen op een schuldvordering. Er zou dan geen sprake meer zijn van een absoluut gebod van een volstrekt transcendente orde. Het zou een onderdeel zijn van een "economie", waarin het 'andere' is geworden tot een functie, in plaats van volledig transcendent te zijn.[16]

[16] Enkele jaren later komt Derrida terloops terug op deze interpretatie van de christelijke bergrede – en daarin van het christendom als zodanig (!?), in een voetnoot in *Politiques de l'amitié*. Vgl.: "Mais la logique du salaire est partout dans les Évangiles." (*PA* 319 n.1) De kritiek wordt in zekere zin geprefigureerd in *Glas*, waar Derrida ingaat op Hegels bespreking van de bergrede. Om één opmerking te citeren, waar het venijn schuilt in de door mij gecursiveerde bijzin: "Plérome, rupture du principe d'équivalence, déséquilibre *au moins apparent* de l'économie d'échange, dissymétrie entre les opposables." (*Glas* 70[h]) Met betrekking tot het 'offer van Izaäk' zegt V. Kal, dat Derrida in zijn interpretatie een "essentieel punt" veronachtzaamt: "Abrahams daad is géén voorbeeld van nobel, belangeloos moreel handelen, absoluut in zijn «smetteloze» karakter. Abraham brengt een *godsdienstige* handeling ten uitvoer." (*A.w.* 50) Derrida, aldus Kal, "verspiritualiseert" het verhaal door daaraan afbreuk te doen. Misschien. Mijn voorzichtige vraag zou echter zijn, waarop we het predicaat 'godsdienstig' in verband met (d.i.

(wordt vervolgd...)

Zo verzet Derrida zich tegen de economie, de ruilhandel, de wisselwerking, ten behoeve van de absoluutheid van het gebod en de transcendentie van het 'andere'. Citeren we tenslotte een uitvoerig fragment waarin Derrida nog eenmaal zijn kritiek op de 'economische', 'onto-theologische' Gods-opvatting naar voren brengt, en waarin hij in de vorm van een definitie God in verband brengt met zowel het absolute gebod of bevel, als met het mysterie of het geheim.

> Om zich te bevrijden van afgodische of iconische gemakkelijkheden [*facilités idolâtriques ou iconiques*], 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*], 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*] te doorgronden, om het onzichtbare te zien, om beter in mij te zien dan ikzelf, 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 [*injonction*] 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 – en dan zeggen: God is de

[16] (...vervolg)
in de tijd of context van) Abraham zouden moeten baseren. Is het onderscheid tussen moreel en godsdienstig handelen niet eerst ná Abraham (concreter: na de Verlichting) mogelijk geworden? Zou het handelen van Abraham niet kunnen getuigen van een engagement dat gericht is op een noch primair-godsdienstig, noch primair-moreel appel, dat zowel uniek is (gericht aan *Abraham*) als algemeen (*a fortiori* betrekking hebbend op *alle* volkeren, tijden en plaatsen)? Met betrekking tot de problematiek van het loon zij verwezen naar de *paradox* die M. Poorthuis signaleert: "[D]e gedachte van loon is noodzakelijk, want anders zouden we Gods bemoeienis met de wereld ontkennen en tegelijkertijd moeten we gerechtigheid doen zonder de bijgedachte aan loon. Deze paradox bestáát en noch voor de rabbijnen, noch voor Jezus bestond er aanleiding om één van de twee elementen te laten vallen." 'Groot zal uw loon zijn...', in: M. Poorthuis, *Hamer op de rots. Artikelen over teksten en hun uitleg in jodendom en christendom*, Hilversum 1989, p.14. De vraag aan Poorthuis zou alleen zijn *hoe* paradoxaal deze paradox is. Weliswaar *mag* het loon niet de motivatie zijn, toch *kan* het de motivatie zijn en *is* het dit misschien uiteindelijk wel, onherleidbaar.

> naam van de mogelijkheid voor mij om een geheim te bewaren dat van binnen, maar niet van buiten zichtbaar is. Zodra deze structuur van bewustzijn, 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] [*il y a ce que j'appelle Dieu, (il y a) que j'appelle Dieu en moi, (il y a que) je m'appelle Dieu, phrase difficile à distinguer de «Dieu m'appelle», car c'est à cette condition que je m'appelle ou suis appelé en secret*]. God is in mij, hij is absoluut «ik», hij is die structuur van onzichtbare innerlijkheid die men, in Kierkegaardiaanse zin, subjectiviteit noemt. (*ÉthD* 101v.)

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, kortom, van de God zoals "het geheel van de klassieke filosofie" ('Violence et métaphysique') – en voeg daar aan toe: de hoofdstroom van de christelijk-theologische traditie – Hem heeft bepaald. In het voorbijgaan gebruikt Derrida twee uitdrukkingen, die verwijzen naar de Franse filosoof J.-L. Marion: 'idool' en 'icoon'. Marion brengt het icoon in tegen het idool of de afgod, als een manier om de (door het idool toegedekte) afstand tussen God en mens ernstig te nemen. Christus, zegt hij, is bij uitstek icoon: toegang tot de gans andere God *als* anders. Maar ook een wijsgerig begrip als het Heideggeriaanse *Ereignis* kan fungeren als een icoon, doordat het de alteriteit intact laat. In het volgende deel kom ik iets uitvoeriger op Marion en op de problematiek van idool en icoon terug. (10.2.1) Voor Derrida zijn beide, idool zowel als icoon, "gemakkelijkheden", constructies die uiteindelijk niet breken met een onto-theologische Godsvoorstelling.

De "afgodische en iconische gemakkelijkheden" confronteert Derrida, in het tweede deel van het citaat, met het "bevel" (*injonction*)[17] en het geheim. Hij brengt daarbij een dimensie naar voren, die

[17] Vooruitlopend op de 'voorlopige conclusie' zij hier alvast, voor enig ('joods') reliëf, verwezen naar M. Poorthuis' artikel 'Het beeld, het woord en de naam.

(wordt vervolgd...)

we tot nog toe nog niet zo direct zijn tegengekomen. Tot dusverre gold het gebod of het bevel in eerste instantie als iets wat van buiten op mij afkomt. Het bevel was het bevel van de ander, gericht aan mij als komend van de overzijde. Nu krijgen we de indruk, dat het bevel ook uit mijzelf voort kan komen, dat ik een alteriteit in mijzelf weet. Hoe leidt Derrida dit af?

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, als ik in staat ben om een geheim te bewaren? Minstens, dat ik van mijzelf kan verschillen. We zagen in het vorige deel hoe Derrida in 'Comment ne pas parler' ook al stappen in deze richting zette (vgl. 4.3 en *P* 550). Het geheim veronderstelt een bepaald dissymmetrie tussen verhulling en onthulling. Het veronderstelt dat ik een innerlijkheid heb of handhaaf, dat ik niet naar buiten breng. Hier, in het aangehaalde fragment uit 'Donner la mort', komt Derrida erop terug. Hij brengt de innerlijkheid of verborgenheid van het geheim – dat mijn uiterlijkheid of mijzelf als *ik*, als *persoon* (*persona*: 'masker'), eerst instelt – in verband met de naam 'God'. 'God', zegt hij, benoemt "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

17 (...vervolg)
Over drie vormen van representatie van het goddelijke in het joodse denken' (in: I.N. Bulhof en R. Welten [red.], *Verloren presenties. Over de representatiecrisis in religie, kunst, media en politiek*, Kampen 1996). Poorthuis schrijft daar in verband met het joodse verbod op afgoderij: "Deze herkenning van het menselijke karakter van het idool betekent tevens de dood ervan. De quasi-transcendentie wordt als immanentie ontmaskerd. De traditionele associatie van de spiegel met afgoderij duidt [...] op dit aspect van afgoderij: mijzelf waarnemen alsof ik radicaal anders ben; het immanente voor het transcendente houden. [NB Men denken hier aan Marions (*sic!*) kritiek op de afgoderij als een *spiegel*-gebeuren: "L'idole joue ainsi comme un miroir", *Dieu sans l'être*, p.21; RS] Het atheïsme kan in dit licht positief gewaardeerd worden als de inzet voor de integriteit van het subject en als weigering van het subject om zich van zichzelf te vervreemden." Vervolgens herinnert Poorthuis aan de Talmoed-uitspraak: 'Wie afgoderij afzweert, staat gelijk aan een gelovige.' Tenslotte citeert hij uit het in ons verband intrigerende gesprek tussen een filosoof en een rabbijn: "«Wat is het ergste wat een mens kan doen?» Antwoord: «De Schepper ontkennen.» «Hoe doet men dat dan?», vraagt de filosoof. Antwoord van de rabbijn: «Door het gebod te overtreden: Eer je vader en je moeder, of: Je zult niet doden, of stelen, etc.»" (*a.w.* 39)

we zelfs zeggen, dat de naam 'God' voor Derrida het 'geweten' benoemt, of de tenminste *mogelijkheid* daarvan, aangezien het concrete geweten als zodanig veelal empirisch herleid blijkt te kunnen worden tot empirisch-immanente, niet-transcendente factoren (milieu, opvoeding enz.).

'God' als "geheime getuige", of zelfs als de mogelijkheid van een geweten, cursiveert Derrida – Augustiniaans en Heideggeriaans tegelijk – "is *tegelijk anders dan ik en innerlijker aan mijzelf dan ikzelf* ben". Hij is iets wat in mij is, maar wat tegelijk meer 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.[18]

Geleidelijk aan krijgen we de indruk, dat Derrida ons wijst 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 appel dat mij oproept tot verantwoordelijkheid: een appel dat, evenmin als de *Ruf* waarover Heidegger in *Sein und Zeit* spreekt, niet een appel 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 gebod ervaar als werkelijk transcendent, komend van gene zijde zonder hoop op beloning of verwachting van een eeuwig heil.[19]

8.4 Voorlopige conclusie

Alle teksten die in dit hoofdstuk besproken zijn, getuigen op de één of andere wijze van de (apofatische) spanning tussen de alteriteit en haar afgrenzing. Een opvatting van God als alteriteit of als positieve onein-

[18] Over God als absolute getuige, zie *ÉD* 22v. en *R* 39,40

[19] Op talloze plaatsen laat zich deze indruk van een alteriteit ook 'in' mijzelf bevestigen. Vgl. *PA* 40, 60v., *SM* 279, *Sch* 93 en *MdA* 123

digheid bleek Derrida te verwerpen, vanaf 'Violence et métaphysique' tot aan 'Donner la mort'. Voorzover er van zo'n opvatting sprake was bij Levinas, de apofatische auteurs, Patočka of Kierkegaard, werd zij uitgespeeld tegen een onoverschrijdbare grens. Uiteindelijk, zo zagen we in 'Violence et métaphysique', brengt een dergelijke 'onto-theologische' Godsopvatting ons volgens Derrida in de onmogelijkheid van de theodicee. "*Want er ís oorlog*", verklaarde hij daar. En deze oorlog van verwijzing en onzuiverheid *zowel als* van daadwerkelijk geweld, lijden en geschondenheid tast een God als ongeschonden, volledig en alom gerespecteerd gelaat aan. Het ongeschonden gelaat als respect voor de ander, voor een God als alteriteit, is nergens te vinden. De oorlog is een voldongen feit.

Keer op keer haalt Derrida daarom elke onto-theologische voorstelling van God (als een instantie, een hoogste wezen of een absolute, alomtegenwoordige getuige) terug naar de grens: de grens waartoe wij naderen in het gebod, het geheim, het spoor enz. Naar aanleiding van *Sauf le nom* zagen we, dat de zelfontlediging of de kenose van God-als-alteriteit voor Hem wezenlijk is. God als oneindige alteriteit, als absolute instantie en universele getuige moet, wil Hij tenminste niet opgaan in het ondenkbare, onmogelijke en onzegbare, door het 'Christus-gebeuren' heen. Dit Christus-gebeuren, de vereindiging van het oneindige, de menswording van de transcendente God, is voor Hem noodzakelijk – maar, suggereert Derrida, het dreigt Hem tegelijk fataal te worden. God die mens wordt, het 'andere' dat zich loochent of ver-ontkent, lijkt telkens op te gaan in het geweld van verwijzing en contextualiteit. Het Woord dat, volgens Johannes, vlees is geworden, is ook schrift geworden, de logos tekst. De logos heeft een plek bekleed, is 'gelocaliseerd', maar heeft tegelijk afstand van de plek gedaan, voorzover deze vervolgens door iedereen kan worden ingenomen.

Wat blijft, is de spanning, de grens en het uitstaan naar een verstrooide transcendentie die zich nergens definitief incarneert. Deze spanning *ont*laadt zich niet, maar laadt zich juist *op* in de naam 'God'. 'God' is voor Derrida een aanduiding van deze spanning zelf, een spanning tussen oorlog en vrede, geweld en geweldloosheid, dood en leven. Het is een aanduiding voor de ene grens, die zich nooit definitief laat benoemen, maar die zich aan mij voordoet in de ervaring van het gebod, in de ondervinding van het aan mij gerichte appel. Dit gebod, dit appel is nooit eenduidig. Ze liggen nooit vast. Integendeel, het gebod voltrekt zich, het *gebeurt* aan mij, in een gebeuren dat

de regelmatige loop van de tijd doorbreekt. 'God' gebeurt als gebod, zouden we kunnen zeggen. Hij doet zich aan mij voor "op de wijze van de verplichting of de plicht" ('Donner la mort').

Wanneer Miskotte enig gelijk heeft met zijn opmerking, "dat in het jodendom God de eenige gegevenheid is, en dat deze *versmalt tot een grenslijn*, terwijl de begripmatige en emotioneele inhoud van woord en handeling in de religie het zedelijke zelve betreft" (zie de inleiding), dan is het spreken van Derrida over God misschien opnieuw een spreken waaraan een bepaalde joodse weerklank niet geheel vreemd is. Als het inderdaad zo is, dat "[n]iets «staat»", dat "de aarde smelt als was onder den greep der «unendliche Aufgabe»" en dat "dat wat voor de andere volkeren «religie» is: een rustend middelpunt, *voor* [de jood] *een verdwijnpunt* is, dat «dient» om den zedelijken arbeid mogelijk te maken", dan kan Derrida's verbondenheid met een joodse achtergrond nooit *zonder meer* geloochend worden. "[Gods] «transcendentie»", zegt Miskotte, in hetzelfde citaat, "is in de joodsche religie iets anders dan in het «theïsme», omdat de «wereld» géén gegevenheid is. Zij is in het talmudisch jodendom niet zijn «voetbank» maar zijn «voetstap»." Wanneer we hier, in plaats van "«theïsme»" lezen 'onto-theologie', en wanneer we ons realiseren, dat voor Derrida de "«wereld»" of het 'Zijn' evenmin een gegevenheid is, geen rustpunt ("«voetbank»") van maar verwijzing ("«voetstap»") naar een transcendentie, dan lijkt Derrida op een raadselachtige manier betrokken bij wat Miskotte ons als 'joods' beschrijft.[20]

Miskotte gaat zelfs zover te zeggen, dat het "«joods»" is om "*vrij*

[20] Nog een parallel van de aarde die zou 'smelten' "onder den greep der «unendliche Aufgabe»" vinden we in *Politiques de l'amitié*, waar Derrida zegt dat de wanhoopskreet van de hongerige of van de lijdende, de "brullende chaos van de «stemmeloze»", gehoord kan worden in "om het even welk «nieuws» [*n'importe quelle «nouvelle»*]: "Pour être à *l'écoute* de ce chaos hurlant du «sans voix», il suffit de tendre l'oreille à n'importe quelle «nouvelle». À l'instant où je relis ceci [d.i. het manuscript van zijn eigen tekst. RS], *tous* les points du monde, tous les lieux du monde *humain*, et non seulement *sur terre*, et non seulement au Rwanda et en Italie [volgt een opsomming van enkele door het leed getroffen landen] [...] sont – et ils auront toujours été – autant de gouffres pour les «distinctions claires»". (*PA* 165) Met andere woorden: de schreeuw van de stemmeloze lijdende wordt op "*alle* plaatsen van de wereld" gehoord, plaatsen die evenzovele afgronden vormen waarin alle "heldere onderscheidingen" verzinken. De wereld "smelt als was", zouden we kunnen zeggen, "onder den greep der «unendliche Aufgabe»".

te zijn.... van den Schepper om klaar te zijn voor den Messias". Is dit zo? Zou Derrida's toenemende nadruk op het "messianisme" in zijn latere werk – een "messianisme zonder messianisme", dat is: zonder aanwijsbare messias of specifieke godsdienstige binding – een poging zijn om zich 'te bevrijden van de Schepper' om zich voor te bereiden op de komst van het 'andere'? We moeten deze vraag hier openlaten, zonder dat een bevestigend antwoord echter volledig uitgesloten lijkt. Een verborgen aanhankelijkheid aan een jodendom, een joodse cultuur of een joodse denkwijze-in-enge-of-empirische-zin blijft zich opdringen als een raadsel of een vraag, die toch nooit als slechts illusoir kan worden afgedaan.

Deel IV

Paradigma's van het onnoemelijke

"*Es gibt allerdings Unaussprechliches*", zei Wittgenstein, in een moeilijk vertaalbare formule: 'het onuitsprekelijke, iets onuitsprekelijks, is er wel degelijk'. In het vorige deel (7.1.1) zagen we hoe Derrida afstand van deze en dergelijke uitspraken neemt *voorzover* daarmee wordt gedoeld op de één of andere aanwezige instantie. Zónder deze bedoeling echter kan hij de uitspraak aanvaarden. Want ook voor Derrida blijft er 'iets onuitsprekelijks'. Er blijft iets onnoemelijks, of liever, met weglating van het onbepaald voornaamwoord 'iets' (zoals dat kan in het Duits): *Unaussprechliches*, *Unnennbares*, of met een delend lidwoord: de l'*inexprimable*. Het onnoemelijke dringt zich op, maar blijft zich losmaken van ons bevattingsvermogen. Het wordt buiten ons bereik gehouden. Ondertussen heeft (het) onuitsprekelijke zich altijd al geloochend of ver-ontkend, dat is: het heeft altijd al afstand van zichzelf gedaan en zichzelf verraden in gedaanten waarmee het niet samenvalt. Het 'andere is er als de openheid die door alles wordt belichaamd, maar door niets definitief wordt geïncarneerd.

De traditie van het Westerse denken is volgens Derrida het onnoemelijke op het spoor. Ze getuigt ervan, ondanks haar constante streven om het te vatten in een systeem. Maar sommige tradities ruimen voor zijn gevoel meer uitdrukkelijk plaats in voor een alteriteit. Vanaf *Sauf le nom*, en tot op zekere hoogte al in 'Comment ne pas parler', komt het *apofatisme* naar voren als een denken dat de alteriteit nadrukkelijk lijkt te willen respecteren. Het apofatisme staat overigens niet alleen. Meerdere denktradities zijn er geweest die, cirkelend rondom een ongrijpbare, slechts in haar zelfverloochening toegankelijke alteriteit, aandacht hebben willen vragen voor het 'andere'. De negativiteit in de benadering van het 'andere', aldus Derrida, heeft een paradigmatisch karakter.

Het hoeft daarom niet te verbazen, dat Derrida, in het tweede gedeelte van 'Comment ne pas parler', uitgebreider en systematischer op drie voorbeelden (*paradigma's*) van negativiteit ingaat. Naast het paradigma van de christelijke negatieve theologie (pseudo-Dionysius en Meister Eckhart), dat als tweede wordt behandeld, noemt hij, als eerste paradigma, twee eigenaardige motieven bij Plato: a) diens formule van de idee van het Goede 'aan gene zijde van het Zijn/Wezen' (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) in de *Politeia*, en b) de merkwaardige categorie uit de *Timæus* van de 'ruimte' of de 'plek' (χώρα): datgene *waarbinnen* er eerst sprake kan zijn van een (zintuiglijk waarneembare) weerspiegeling of nabootsing van de Ideeën.

Het derde paradigma dat Derrida bespreekt, vinden we bij Heidegger: allereerst diens doorkruising van het woord 'Zijn' in *Zur Seinsfrage*, en vervolgens zijn (mondeling gedane, later door anderen opgeschreven) voorstel om een theologie te schrijven zonder het woord 'Zijn' daarin te gebruiken.

Feitelijk laat Derrida het niet bij deze drie expliciet onderscheiden paradigma's. In uitgebreide voetnoten gaat hij een discussie aan met J.-L. Marion, een hedendaagse auteur die, in een herinterpretatie van onder meer Dionysius de Areopagiet, zonder dit predicaat op te eisen een nieuwe versie van 'negatieve theologie' presenteert.

Nadat we in deel II, lettend op de manier waarop Derrida de denkfi guren inleest in de apofatische teksten, een wijde cirkel hebben be schreven rond de negatieve theologie, hebben we in deel III een iets nauwere cirkel getrokken en gekeken naar Derrida's eigen benadering van een drietal apofatische hoofdthema's (de analogie-kwestie, de mystiek en het Godsbeeld). In dit deel zullen we de nauwste cirkel trekken en, nauwkeuriger dan in de voorgaande delen, stilstaan bij de manier waarop Derrida zijn paradigma's van negativiteit *in concreto* interpreteert.

Na een korte schets van de context waarin de door Derrida aangehaalde passages staan, zal aandacht worden geschonken aan de *manier* waarop Derrida omgaat met de cruciale vragen waarvoor de 'denkers van de negativiteit' ons (blijkens de vele discussies over de uitleg) stellen. 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* vormen steeds een vertrekpunt. Zonodig wordt ook aandacht besteed aan andere, parallelle teksten, waarin Derrida eveneens naar de onderhavige kwesties verwijst. In een inleiding zal ik kort proberen aan te geven – zonder daarbij volledigheid na te streven – welke lijnen zich in de receptie-geschiedenis van het aan de orde zijnde paradigma laten onderscheiden.

Hoofdstuk 9

Eerste paradigma: 'aan gene zijde van het Wezen (*Politeia*) en '*chora*' (*Timæus*) bij Plato

Het eerste paradigma van negativiteit dat Derrida in 'Comment ne pas parler' behandelt, is Plato. Twee opvallende motieven uit zijn werk zouden – zoals Derrida laat zien – in verband kunnen worden gebracht met een dimensie van onzegbaarheid. Allereerst de idee van het Goede "aan gene zijde van het Wezen". Vervolgens de 'plek' of de 'ruimte', die in de *Timæus* als een "derde geslacht" wordt aangeduid en daarmee los komt te staan van de eerder onderscheiden Ideeënwereld enerzijds en de zintuiglijke werkelijkheid anderzijds.

In het eerste deel van deze studie ben ik al kort ingegaan op de relatie tussen Plato en de (christelijke) negatieve theologie. Deze relatie blijft onzeker en ambigu. Wanneer er al historische lijnen getrokken kunnen worden, dan lopen die via de notie van het 'aan-gene-zijde-zijn', niet direct via *chora*. in wat volgt, zullen de Platoonse passages die Derrida aanhaalt en becommentarieert, worden besproken tegen de achtergrond van hun onmiddellijke context.

9.1 Idee van het Goede

9.1.1 De idee van het Goede 'aan gene zijde van het Wezen' (*Pol.* 509b)

Voor wat de idee van het Goede betreft, zijn dat Plato's uitvoerige uiteenzettingen over de ideale staat in de *Politeia*. De idee van het Goede vormt het motief waar de staatsleer omheen lijkt te cirkelen.

In het zesde en zevende boek van de *Politeia* gaat Plato in op wat voor de regerende filosofen het "grootste leerstuk" (μέγιστον μάθημα) is: de "idee van het Goede" (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα). Prompt introduceert Socrates in zijn gesprek met Glauco een notie (de idee van het Goede), waarvan deze al "dikwijls heeft gehoord". De lezer niet, want er is hier, in het zesde boek (505a), voor het eerst sprake

van, en buiten de *Politeia* lijkt Plato het in geen van zijn geschriften over de idee van het Goede te hebben gehad.

Opvallend is dat Socrates in de dialoog wel spreekt over wat de idee van het Goede doet of teweegbrengt, maar niet over wat zij zelf is. (We hebben dit al eerder gezien, in 8.2.2) *Dankzij* deze Idee, heet het, worden de rechtvaardige dingen "nuttig en bruikbaar" en alle andere dingen idem dito. In een passage, die sterk lijkt op die van Paulus' beschrijving van de liefde in *I Korinthiërs* 13, suggereert Socrates met zoveel woorden, dat het Goede de uiteindelijke en laatste 'zin' van alles is, die alles maakt tot wat het is. Het Goede is iets, zegt Socrates, wat de mensen écht willen bezitten, en niet slechts (zoals bijvoorbeeld rechtvaardigheid of schoonheid) voor de schijn. Maar nogmaals: de vraag wát het Goede zelf is, blijft onbeantwoord.

Glauco wordt nieuwsgieriger. Hij vraagt Socrates om, net als over de rechtvaardigheid en de bezonnenheid, nu ook over het Goede zelf te spreken. Maar Socrates doet er vooralsnog het zwijgen toe: "Wel, kameraden, wat het Goede zelf is, laten we dat voor nu met rust laten [αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι]; want het lijkt met te gewichtig [πλέον: 'teveel van het goede'] voor de huidige aandrang om aan te komen bij wat ik daar nu over meen; maar wat me een voortbrengsel [ἔγκονός] van het Goede lijkt en wat daarop buitengewoon gelijkt [ὁμοιότατος], wil ik [wel] zeggen, als ook jullie dat behaagt, zo niet, dan laten we het [hierbij]." (506de)

Socrates zal het dus houden bij de gelijkenis of de analogie. Hij wil een beschrijving geven van het "voortbrengsel" of de "zoon" [τόκον], niet van de vader of het Goede zelf. De zoon is door de vader voortgebracht naar analogie met zichzelf [ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ]. Wat is dan die zoon? Dat is de zon. Want zoals de zon in de zienlijke wereld oorzaak is van het zien en het zichtbare, zo is de idee van het Goede in de inzichtelijke (intelligibele, noëtische) wereld oorzaak van het denken en het denkbare, van wetenschap en waarheid.

Vervolgens, bijna toegekomen aan de raadselachtige uitspraak dat de idee van het Goede "aan gene zijde van het Wezen" gelegen is, geeft Socrates een soort 'definitie'. Maar dan één, die de lijn doortrekt van het bekende naar het onbekende. De definitie definieert wat het Goede bewerkstelligt, niet wat het zelf is.

> Dit nu, wat de waarheid [ἀλήθειαν] verschaft aan de kenbare dingen en aan de kenner het [ken]vermogen [δύναμιν] verleent, zeg, dat is de idee van het Goede; en dat deze [Idee] oorzaak is van wetenschap en waarheid

[ἐπιστήμης (...) καὶ ἀληθείας], voorzover die wordt gekend, overweeg dat, maar hoe schoon die beide ook zijn, kennis en waarheid [γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας], wanneer je [de idee van het Goede] voor nóg iets anders en schoners [ἄλλο καὶ κάλλιον] houdt dan deze, zul je het bij het rechte eind hebben; en zoals het dáár juist is, licht en gezicht als zongelijkend [ἡλιοειδῆ] op te vatten, maar het niet juist is om ze voor de zon [zelf] te houden, zo is het ook hier juist om die beide, kennis en waarheid, als goed-aardig [ἀγαθοειδῆ] op te vatten, en is het niet juist om elk van beide voor het Goede [zelf] te houden: de gesteldheid van het Goede moet hoger worden aangeslagen [μειζόνως τιμητέον]. (508e-509a)

Zo staat de idee van het Goede aan de basis van wetenschap, kennis en waarheid, zonder daar zelf mee samen te vallen. Er is zoiets als waarheid en weten *door* deze Idee. Ze is de eenheidsstichtende norm of de uiteindelijke zin van het bestaan. Niet alleen van het veranderlijke en het wankelbare, maar ook en vooral van het *on*veranderlijke en het *on*wankelbare. Deze laatste stap, die naar de climax van het betoog voert, zet Socrates, als hij nogmaals de vergelijking met de zon ('voortbrengsel' of 'spruit' van het Goede) aanhaalt.

Zoals de zon, zegt hij, niet alleen het zien mogelijk maakt, maar ook de verandering teweegbrengt, de wording [γένεσιν], groei en bloei van al wat is, zonder zelf met wording of verandering samen te vallen, zo is de idee van het Goede niet slechts mogelijkheidsvoorwaarde voor het kennen, maar ook, *e contrario*, grondslag van het *on*veranderlijke, van dat wat *altijd* is (de Ideeën). Anders gezegd: ze is niet alleen de 'logische' grondslag (die van ons kennen), maar ook de ontologische (die van het Zijn). En dan volgt de befaamde uitspraak waarnaar Derrida verwijst, over het 'aan-gene-zijde-zijn' van de idee van het Goede.

– Zeg dan nu óók [net als bij de zon en de daardoor teweeggebrachte verandering, RS], dat de kenbare dingen niet alleen het gekendworden overkomt, maar dat ook het Zijn en het Wezen hun door dat [Goede] toekomt, aangezien het Goede geen Wezen is, maar, nog aan gene zijde van het Wezen, [daar] in waardigheid en vermogen boven uitgaat [Καὶ τοῖς γιγνομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος].

– Glauco zei dan ook, nogal schertsend: Apollo, wat een goddelijk

overtreffen! [δαιμονίας ὑπερβολῆς]. (509b)

Na deze "demonische hyperbool" (Plato, die zijn dialogen orkestreert, laat de gesprekspartners niet om het even wat zeggen, maar legt hen, zo mogen we aannemen, relevante reacties in de mond) geeft Socrates nog een vergelijking, die met de zon. Deze wordt door Derrida niet aangehaald. Toch geeft ze reliëf aan de vorige vergelijking, die met de zon. Ditmaal wordt de zintuiglijke wereld tegenover de inzichtelijke wereld gesteld en de structuur 'voorbeeld-afbeelding' *binnen* elk van beide als een analoge opgevat: in het beeld van een tweemaal proportioneel doormidden gedeeld lijnstuk. Zoals de zichtbare dingen zich verhouden tot hun weerspiegelingen of schaduwen, zo verhouden de Ideeën zich tot de gedachten. En terwijl de zichtbare wereld ons steeds in het ongewisse laat en niet meer dan 'mening' (δόξα) oplevert, biedt de intelligibele wereld ons toegang tot het 'inzicht' of de 'inzichtelijkheid' (νόησις). Het menselijk inzicht verneemt het 'Wezen' of de οὐσία van de dingen, het eeuwige en onwankelbare, *aan gene zijde waarvan* de idee van het Goede gelegen is.

Met deze uiteenzetting is het zesde boek van de *Politeia* ten einde. Ze vormt een min of meer prozaïsche voorbereiding op wat in het zevende boek in een uitvoeriger beeld wordt verhaald: de beroemde gelijkenis van de grot. Weliswaar gaat Derrida hier evenmin op in. Toch mag deze gelijkenis niet buiten beschouwing blijven. Immers, het hele beeld van de grot en haar bewoners wordt opgeroepen om de rol van de idee van het Goede inzichtelijker te maken. Zoals het vuur in de grot zich verhoudt tot de zichtbare zon buiten de grot, zegt Plato, zo verhoudt de zon zich tot de idee van het Goede. Nu lijkt de gelijkenis van de grot een dimensie toe te voegen aan het in het zesde boek gezegde. Want de uit de grot bevrijde (de 'wijsgeer') krijgt de zon zelf immers te zien, zij het met veel pijn en moeite. Na veel gewenning is hij in staat om te *aanschouwen*. In zijn uitleg van de gelijkenis herhaalt Socrates deze gedachte, in een belangrijke passage die de tevoren gebruikte terminologie opnieuw aanwendt. Hij zegt het volgende: "De dingen die mij toeschijnen, schijnen mij zo toe, dat in de kenbare [wereld] de idee van het Goede tenslotte en met moeite [μόγις] wordt gezien [ὁράσθαι], en dat, wanneer ze is gezien [ὀφθεῖσα δὲ], het zich laat afleiden [συλλογιστέα εἶναι] dat zijzelf dan voor allen oorzaak is van alle juiste en schone dingen, daar zij in de zichtbare [wereld] het licht en de heer [κύριον] daarvan voortbrengt, en in de inzichtelijke zelf heerseres [ἔν τε νοητῷ αὐτὴ

κυρία], waarheid en inzicht verschaft [ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη] vanuit zichzelf, en dat degene die verstandig wil handelen, hetzij in private hetzij in publieke aangelegenheden, daarop het oog moet houden [ἰδεῖν]." (517bc)

Deze laatste opmerking schakelt de thematiek rond de idee van het Goede weer in bij de leer van de staat. De opvoeding, een staatsaangelegenheid in de *Politeia*, moet wegvoeren van al het tijdelijke en vergankelijke en op- of omhoogvoeren naar het eeuwige, "naar het zijnde en het allerstralendste van het zijnde" [εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον] dat men moet leren "aanschouwen" [ἀνασχέσθαι θεωμένη]: het Goede. (518c) Niet iedereen, maar alleen de edelsten onder de mensen, de meest hoogstaanden. Zij moeten ertoe aangezet worden, om voortdurend te streven naar het "grootste leerstuk" en om het Goede te "zien". Vervolgens moeten zij weer terug naar de aardse 'grot', om de daar vastgeklonken en beperkte mensen te leiden en tot gemeenschapszin te brengen. (519cd)

9.1.2 Derrida over het 'aan gene zijde van het Wezen'

I INLEIDING

In de receptie-geschiedenis van de idee van het Goede laten zich door de bank genomen twee verschillende lijnen onderscheiden. De eerste lijn vertrekt vanuit de gedachte, dat de idee van het Goede zich bij Plato op continue wijze verhoudt tot de overige Ideeën en tot de zintuiglijke werkelijkheid: ze zou er in het verlengde van liggen. De tweede lijn weerspiegelt juist een discontinuïteitsopvatting: de idee van het Goede zou juist radicaal verschillen van datgene wat zij mogelijk maakt (Ideeënrijk en zintuiglijkheid).

Noemen we enkele voorbeelden. In een artikel dat geheel gewijd is aan de Platoonse formule, probeert *H.J. Krämer* te laten zien, dat het Goede bij Plato als een overtreffende trap – en dus in het verlengde van – de Ideeën gedacht moet worden.[1] Dit doet hij door een verband te leggen met het Ene van Parmenides. Als uiteindelijke grondslag stond immers dit Ene ook in een intrinsieke samenhang met het zijnde dat erop stoelt. Het 'Goede' bij Plato zou een andere aanduiding voor hetzelfde begrip zijn, een aanduiding die zich specifiek laat

[1] H.J. Krämer, '**ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ**. Zu Platon, *Politeia* 509b', in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969)

verklaren vanuit de *sociaal-politieke* thematiek van de *Politeia*. Weliswaar, zegt Krämer, 'is' de idee van het Goede, in tegenstelling tot het Parmenidische 'Ene', niet. Toch impliceert het een *Seinsüberwurf* (vgl. p.18v.). *É. de Strycker* valt Krämer bij. Hij verwijst naar uitspraken van Plato, die de idee van het Goede als het "grootste leerstuk" naar voren halen en die dus suggereren dat zij "gekend" kan worden. Met de situering van het Goede 'aan gene zijde van het Wezen' wordt volgens De Strycker bedoeld, dat het Goede de hoogste oorzaak (αἰτία) is en beginsel van alles (ἀρχή τοῦ παντὸς).[2]

Een meer aristotelisch georiënteerde lezing van het ἐπέκεινα τῆς οὐσίας geven *H. Berger* en *A. Græser*.[3] Voor beiden ligt de overgang tussen de idee van het Goede en de overige Ideeën in het teleologisch karakter van de eerste. Beide verwijzen naar het gegeven, dat zij door Plato 'het meest stralende van het zijnde' wordt genoemd (518c): ze behoort dus tot het Zijn, zij het op een speciale manier.

Anderen zien de idee van het Goede bij Plato in een discontinue relatie tot de overige Ideeën staan. In haar artikel 'Encore une fois: le bien dans la République de Platon'[4] gaat *C.J. de Vogel* in op het *anders*-zijn van het Goede. Voortdurend hamert ze op het onoverbrugbare verschil tussen de idee van het Goede aan de ene kant en de Ideeënwereld c.q. de zintuiglijke sfeer aan de andere kant. Het Goede, zo voert ze aan, is bij Plato iets volstrekt anders (ἄλλο) dan datgene wat erdoor wordt mogelijk gemaakt. Het is op geen enkele wijze denkbaar of inzichtelijk, en ontoegankelijk voor de νόησις, voor het menselijk inzicht, aldus De Vogel. Ze legt een verbinding tussen de transcendentie van de idee van het Goede bij Plato en de transcendentie die door Plotinus aan de orde wordt gesteld. Plotinus zou "iets consequenter" zijn geweest dan Plato door het transcendente niet meer als Idee op te vatten.

Ook *R. Ferber* verdedigt een discontinuïteitsthese. Hij wijdt een heel boek aan de idee van het Goede om uit te leggen, dat deze Plato's systeem niet dualistisch, maar trialistisch maakt. De idee van het Goede is volgens hem een *tertium* (*Drittes*) tussen zintuiglijkheid en inzichtelijkheid. Ze behoort niet thuis in een ontologie, maar in een

2 É. de Strycker, 'L'idée du bien dans la République de Platon', in: *L'antiquité classique* 39 (1970), p.455

3 H . Berger, *Ousia in de dialogen van Plato. Een terminologisch onderzoek* en A. Græser, 'Jenseits von Sein. Mutmaßungen zu Status und Funktion der Idee des Guten', in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981)

4 In: *Zetesis, Album amicorum E. de Strycker*

meta-ontologie, aldus Ferber. (*Platos Idee des Guten*, p.69) Deze meta-ontologie weerspiegelt de *tri*chotomie, die in de plaats is gekomen voor de Parmenidische *di*chotomie ('Zijn' tegenover 'niet-Zijn').

Excurse: **Heidegger en de idee van het Goede**

In meerdere teksten stipt ook Heidegger de problematiek van het ἐπέκεινα τῆς οὐσίας en van de idee van het Goede aan. Hij interpreteert Plato niet in de eerste plaats, zoals bovengenoemde auteurs, historisch-filologisch, maar vooral systematisch. Heideggers positie is van belang, voorzover zij richting zal blijken te geven aan de lezing van Derrida. Het Platoonse ἐπέκεινα-motief, als ook de verwijzing naar Heideggers interpretatie daarvan, is bij Derrida al aanwezig vanaf diens vroegste teksten (bijv. 'Violence et métaphysique').

In 'Vom Wesen des Grundes' schetst Heidegger het Platoonse Goede (ἀγαθόν) 'aan-gene-zijde-van-het-Zijn', als een transcendentale mogelijkheidsvoorwaarde voor het verstaan van het Zijn. (*Wegmarken*, p.158) Dankzij het ἀγαθόν (Heidegger vertaalt noch bepaalt dit begrip hier, bijvoorbeeld als 'het Goede'[5]) heeft men een besef van het Zijn. Het ἀγαθόν is alleen geen werkelijkheid, geen reëel bestaand zijnde of iets dergelijks. Het is *mogelijkheid*, bron van mogelijkheid als zodanig. Heidegger verwijst naar wat later de aristotelische doel-oorzaak is gaan heten: het οὗ ἕνεκα of het 'datgene waarom' (*das* Umwillen *von...*). Omdat het mogelijke meer is dan het werkelijke, vervolgt hij, heet het bij Plato, dat ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις (de gesteldheid, of – Heidegger – de *Mächtigkeit* [macht, invloed], van het Goede) "hoger worden aangeslagen" (μειζόνως τιμητέον). Als dragende grond is het Platoonse ἀγαθόν voor Heidegger openheid waarin de dingen kunnen zijn.

'Platons Lehre von der Wahrheit', een lezing van de gelijkenis van de grot (*Pol.* VII), herneemt deze gedachte. Opnieuw vermijdt Heidegger een vertaling van τὸ ἀγαθόν als 'het Goede'. "τὸ ἀγαθόν", zegt Heidegger, "betekent, Grieks gedacht, datgene wat tot iets deugt en tot iets deugdelijk maakt". (p.225) De Ideeën als zodanig maken het mogelijk, dat de dingen kunnen verschijnen als datgene wat ze zijn. Ze maken het mogelijk dat de zijnden aanwezig kunnen zijn, of beter, 'aan' kunnen 'wezen'. "De Ideeën zijn het zijnsmatige van elk zijnde. [*Die Ideen sind das Seiende jedes Seienden.*]" (*ib.*) Τὸ ἀγαθόν is de Idee aller Ideeën. Als zodanig maakt het de Ideeën zelf mogelijk. Terwijl deze laatste doen (ver)schijnen, is het eerste het

5 Evenmin als Derrida het begrip χώρα zal vertalen. Vgl.: "...que nous laissions le nom de *khôra* à l'abri de toute traduction." (*Kh* 23) Zoals nog zal blijken speelt het 'begrip' χώρα voor Derrida een vergelijkbare ('denkfiguurlijke') rol als hier het ἀγαθόν bij Heidegger: die van het verschil, de différance of het *Unter-Schied*.

'allerschijnendste' (*Scheinsamste*): het brengt de Ideeën tot schijnen. Ter illustratie verwijst Heidegger naar de uitspraak, die τὸ ἀγαθόν als 'τοῦ ὄντος τὸ φανότατον' te boek stelt: als "het verschijnendste van het zijnde". Het laat zijn of staat het verschijnen toe (*gewährt*). Uit de verdere context mag worden afgeleid, dat het 'schouwen' van de idee van het Goede door Heidegger niet als een mystiek gebeuren wordt opgevat. "Op een bepaalde manier", zegt hij, "is zij [d.i. de idee van het Goede] overal en voortdurend in het blikveld, wanneer er überhaupt een zijnde zich toont". (p.226) Als oorsprong is het 'Goede' oor- of oerzaak (*Ur-sache*).

Iets dergelijk tenslotte kan ook worden gelezen in de *Einführung in die Metaphysik*, de derde plaats waar Heidegger over de idee van het Goede spreekt. Het 'Goede', zegt Heidegger hier, moet in de onderhavige passage bij Plato niet in morele zin worden opgevat. Het ἀγαθόν stelt het Zijn (hier Heideggers vertaling voor οὐσία) in staat om als ἰδέα, als voorbeeld te fungeren. Plato, aldus Heidegger, bepaalt het Zijn als Idee en moet daarom ook een principe aannemen, dat het Zijn *als* Idee laat 'wezen'. Dit principe of deze hoogste Idee "is het oerbeeld van de voorbeelden". Hiernaar staat het Zijn-als-Idee steeds uit. (*Einführung...*, p.150)

In elk van deze drie passages vat Heidegger het 'Goede'-aan-gene-zijde-van-het-Zijn-of-het-Wezen op als datgene *in het licht waarvan* Zijn en zijnden kunnen verschijnen. Dit lijkt te wijzen, niet zozeer op een continuïteit tussen (de Idee van) het Goede en het Zijn (οὐσία), als wel op een structurele *dis*continuïteit. Het ἀγαθόν is bij Heidegger de verlichting van het licht, de dimensie waarbinnen het Zijn eerst in de zijnden kan verschijnen. Het lijkt een andere benaming te zijn voor wat sedert *Sein und Zeit* als de 'zin van Zijn', en bijvoorbeeld sedert 'Die Sprache' als het 'onder-scheid' is aangeduid.[6]

II Derrida

'Comment ne pas parler'

De reden waarom Derrida twee motieven uit het denken van Plato behandelt (het aan-gene-zijde-liggen van de idee van het Goede en de 'plek' of de 'ruimte' die Idee en afschaduwing zou omvatten), is al eerder genoemd. Een bepaalde 'negativiteit' is paradigmatisch. Platoonse tradities zijn deze negativiteit wellicht op het spoor. Op twee

[6] Gelijktijdig gegeven en postuum gepubliceerde colleges van Heidegger bevestigen dit. Vgl. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd. 24, resp. pp.402, 404 en 425. In de *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* treffen we, net als in 'Vom Wesen des Grundes', de gedachte aan van de idee van het Goede als het οὗ ἕνεκα of het "omwille waarvan". Zie Gesamtausgabe Bd. 26, p.237v.

plaatsen namelijk is er in Plato's werk, aldus Derrida, sprake van een cruciale afzondering en van een wezenlijk verschillen.

De eerste is zojuist besproken: de Idee-van-het-Goede-voorbij-het-Wezen-of-het-Zijn. De tweede is die waar er sprake is van *chora* als "derde geslacht". In de beschrijving die Derrida in 'Comment ne pas parler' geeft van beide motieven van negativiteit bij Plato, valt het meeste gewicht op het tweede: Plato's spreken over *chora* in de *Timæus*. De beweging in de *Politeia* naar 'gene zijde van het Zijn' of van het 'Wezen' daarentegen lijkt te stranden. Het Goede, aldus Derrida, is niet werkelijk transcendent. Het blijft gevangen binnen de analogie. Het is het aardse in het kwadraat.

Ondertussen maakt Derrida enkele notities, die van belang zijn voor de vraag naar zijn verhouding tot de negatieve theologie. Daarbij laat hij uitdrukkelijk alle overige lezingen buiten beschouwing. Hij neemt daar zelfs welbewust enige afstand van. (*P* 564)

In een aantal regels geeft Derrida een korte aanduiding van het probleem waarvoor Plato ons plaatst. De idee van het Goede, zegt hij, ligt in de *Politeia* aan gene zijde van het Zijn. Maar het feit dat zij niet *is*, betekent niet dat zij *niets* is (*ce ne-pas-être n'est pas un non-être*, *P* 563). Nu, van wat voor een discontinuïteit er tussen het Goede en het Zijn ook sprake is, zegt Derrida, datgene wat achter de grens (ἐπέκεινα) ligt, wordt bij Plato niet in negatieve of neutrale termen beschreven, maar voorgesteld als een 'hyperbool' van het zijnde: als een overtreffende trap of een uitmuntendheid, die een bepaalde (analoge) continuïteit in stand houdt. Alle ontkennende spreken staat uiteindelijk in dienst van die hyperbool. Deze dienstbaarheid, zegt Derrida,

> handhaaft tussen het Zijn en (dat wat) het aan-gene-zijde-van-het-Zijn (is) een relatie, homogeen, homoloog of analoog genoeg om datgene wat de grens overschrijdt, vergelijkbaar te laten zijn met het Zijn, ware het ook in de figuur van de hyperbool, maar vooral om dat wat is of gekend wordt, aan dit Goede zijn Zijn en zijn gekend-worden *verschuldigd* te laten zijn [*pour que ce qui est ou est connu* doive *à ce Bien son être et son être-connu*]. (*P* 564)

Het is dus duidelijk, dat het Goede bij Plato voor Derrida geen alteriteit, geen *tertium* (à la Ferber of Heidegger) vertegenwoordigen kan. Hoe 'anders' het ook zij, het Goede blijft ingeschakeld in de analoge sfeer. Het blijft vergelijkbaar. Het is niet zo anders, dat elke recht-

streekse relatie ermee onmogelijk wordt. Het zijnde en het gekende, zegt Derrida, is Zijn en gekend-worden *verschuldigd* aan het Goede. Deze schuld ligt ten grondslag aan de analogie tussen het Goede en het zijnde. Op grond van deze analogie kan men het Goede *vergelijken*: en wel met de intelligibele 'zon', die de onveranderlijke Ideeën doet oplichten, als ook met de zintuiglijke zon, die de wordende wereld voedt en hoedt. "De uitmuntendheid is niet zo vreemd aan het Zijn of aan het licht, dat de overschrijding zelf niet kan worden beschreven in de termen van dat wat zij overschrijdt." (*ib.*) Het licht – opvallenderwijs van een "derde geslacht", citeert Derrida Plato – is voortbrengsel van de zon die op haar beurt is voortgebracht door het Goede, naar het beeld en de gelijkenis daarvan (**ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον**). De analogische continuïteit loopt ononderbroken door en is zelfs niet in het geding, wanneer het Goede omkleed wordt met ontkenningen van ontologische predicaten. (*P* 565)[7]

In 'Comment ne pas parler' wijst Derrida dus de idee van het Goede 'aan-gene-zijde-van-het-Wezen-of-het-Zijn' als een hyperbool, als een overdrijving of een oneindige machtsverheffing, van de hand. Hij verwerpt haar als een constructie die de analogie in stand houdt en (dus) geen transcendentie oplevert.

Naast de kwestie van hyperbool en analogie is er nog een ander punt dat Derrida in 'Comment ne pas parler' signaleert. Hieraan echter besteedt hij in dit verband nauwelijks verdere aandacht. Het gaat hier om de uitroep van Glauco in reactie op Socrates' localisering van de idee van het Goede aan gene zijde van het Wezen: "Apollo, wat een goddelijk overtreffen" of (Derrida) "wat een goddelijke hyperbool,

[7] In dezelfde lijn bekritiseert Derrida in 'Violence et métaphysique' Levinas' opvatting van het **ἐπέκεινα τῆς οὐσίας**. Levinas vat deze formule op als een 'ex-cenderende' poging om aan de neutraliteit van het (Heideggeriaanse) Zijn te ontkomen. Door erop te wijzen, dat het Goede bij Plato ook een 'zon' is, stelt Derrida dat er een band tussen beide zonnen bestaat. Er is een bepaalde continuïteit. Zie *ÉD* 127v. Vgl. ook het slot van hetzelfde essay, waar Derrida nogmaals de onverbrekelijkheid van de band tussen datgene wat 'aan gene zijde' en datgene wat 'aan deze zijde' (resp. het Zijn en de zijnden, het 'andere' en het 'zelfde') ligt, onderstreept. (*ÉD* 227). Zie verder de passage in 'La pharmacie de Platon' waarin wordt gesteld dat de *ana-logie* tussen het Goede en de zon verloopt via de *logos*, met (Derrida benadrukt de ironie in de Socratische woordkeuze) alle risico op vervalsing van dien: de onzichtbare zon kan worden verdraaid of vervormd in de *logos* die daartoe opvoert. (*D* 90-95). Zie 6.2.2 en met name de slotbeschouwing.

wat een demonische, bovennatuurlijke overschrijding [δαιμονίας ὑπερβολῆς]" (*ib.*) Zonder er al teveel gewicht op te willen leggen, haalt Derrida deze uitroep aan onder verwijzing naar een voor hem belangrijke zaak. Deze is al eerder aangestipt, en ik kom er nog uitvoeriger op terug. Het gaat Derrida hier om het noodzakelijke beroep dat elke apofatische theologie moet doen op het *gebed*. Om te voorkomen dat de apofaticus zich verliest in ledigheid en mechanisch herhaalde ontkenningen, moet hij of zij zich direct richten tot God, aldus Derrida.

De grensoverschrijdende beweging die Plato voor ogen staat, suggereert Derrida, – ook al lijkt zij te worden gestuit door een neiging tot fixatie – probeert zichzelf in de directe aanspraak te realiseren. In een gebed (het aanroepen van het goddelijke) worden de ontkenningen en de afzonderingen aangaande het Goede, in banen geleid.

Sauf le nom

De toonzetting van *Sauf le nom* echter, zes jaar later, is opmerkelijk anders. Ook daar haalt Derrida de 'hyperbool' uit de *Politeia* aan: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, "aan gene zijde van het Zijn of de zijndheid". Nu wordt echter – opvallend genoeg – niet een (analoge) afsluiting gesuggereerd, teweeggebracht door een instantie (het Goede) die zich tenslotte laat herleiden tot het aardse. Het tegendeel is het geval. Nu klinken woorden als 'openheid', 'verwijzing', 'aankondiging'! "Deze hyperbool *kondigt aan* [annonce]", heet het, en wel in dubbele zin: "[Z]e *signaleert* een openstaande mogelijkheid maar ze *brengt* er daardoor ook de opening van *teweeg* [provoque]." Ze beschrijft, maar inaugureert tegelijkertijd en geeft uitzicht. (*SlN* 72) Heidegger – vervolgt de tekst –, die de Platoonse passage eveneens vermeldt, vat de daarin beoogde overschrijding slechts op als een overschrijding van het geheel van alle zijnden "en niet als het aan-gene-zijde van het Zijn zelf, in de zin van de negatieve theologie. Welnu", gaat het verder,

> de hyperbolische bewegingen in Platoonse, Plotinische of neoplatonistische stijl, zullen niet alleen stuwen [*ne précipiteront pas seulement*] voorbij het Zijn of God-voorzover-hij-(hoogste-zijnde)-is, maar voorbij God zelf als naam, als noemend, genoemd of noembaar, [voorbij God] voorzover [in die naam] wordt verwezen naar iets. (*SlN* 72v.)

In *Sauf le nom* lijkt het ἐπέκεινα dus veel meer kansen te krijgen dan in 'Comment ne pas parler'. De hyperbool is er niet meer slechts een overtreffende trap van het bekende en vertrouwde (d.i. van de zijnden), maar transcenderende stuwkracht, verwijzing naar en realisering van een alteriteit. Heidegger zou deze beweging onvoldoende onderkennen, aldus Derrida. (*SlN* 73v.)

Misschien laat deze verschuiving in de interpretatie van Plato's uitspraak zich verklaren vanuit het feit, dat het Derrida in *Sauf le nom* niet zozeer te doen is om datgene wát er als aan gene zijde liggend wordt voorgesteld (het Goede, de intelligibele zon enz.), maar om de beweging van het ἐπέκεινα zelf. "[W]ij analyseren de *formele* mogelijkheid om te zeggen: X «is» aan gene zijde van wat «is», X is zonder (het te) zijn", schrijft Derrida in het kader van de Platoonse hyperbool, onderwijl impliciet zinspelend op de titel van J.-L. Marions boek *Dieu sans l'être*. (*SlN* 72v.; ik cursiveer, RS) Het is alsof hij wil zeggen: láát het 'Goede' een hyperbool of een overdrijving zijn van de zijnden of van de οὐσία (zoals in 'Comment ne pas parler' werd gesteld), van belang is de *beweging* naar een gene zijde, de beweging die in het ἐπέκεινα-begrip wordt gesuggereerd. Het is dan echter van belang dat het te overschrijdene (hier: de οὐσία) niet te eng wordt opgevat, als iets wat valt onder een nog algemener begrip. Dan zou men terugvallen in juist datgene wat moest worden achtergelaten.[8]

Desalniettemin laat Derrida een bepaalde onduidelijkheid bestaan over zijn eigen opvatting van het begrip οὐσία. Deze onduidelijkheid wordt niet opgeheven. Zonder een keuze te doen somt Derrida, aan het begin van zijn bespreking van Plato (in 'Comment ne pas parler' wel te verstaan), drie vertaalmogelijkheden op die "niettemin onderscheiden" zijn: ἐπέκεινα als aan gene zijde: (1) van het 'Zijn' [*l'être*], (2) van het 'Zijn van het zijnde' [*l'être de l'étant*] en (3) van de 'zijndheid' [*l'étantité*]. (*P* 564) Een inconsequente vertaling blijkt het gevolg.[9] Is dit – zoals dat in *Sauf le nom*, en nog niet zozeer in 'Comment ne pas parler', wordt gesuggereerd – omdat het Derrida uiteindelijk te doen is om de grensoverschrijding, en minder om de

[8] Dit zou bijvoorbeeld Levinas doen. In 'Violence et métaphysique' zegt Derrida, dat Levinas' interpretatie van οὐσία als het neutrale, onverschillige 'Zijn' in feite neerkomt op een interpretatie van οὐσία als het "geheel aan zijnden" of als de "zijndheid van het zijnde" (en niet als het Heideggeriaanse *Sein*), zodat de beweging naar gene zijde er één is naar het Zijn zelf toe, en niet voorbij het Zijn. Vgl. *ÉD* 208v.

[9] Vgl. *P* 563, 564; *SlN* 72; *D* 236; *SM* 165; *DT* 187, 204; *TA* 94; *Ad* 181v. enz. enz.

benaming van het overschredene? De Platoons-Plotinisch-neoplatonistische overstijging is er één die alle ultieme, definitieve benamingen van het overstegene ('Zijn' of 'God') ver achter zich laat. (*SlN* 73v.)[10] Omgekeerd zou het kunnen zijn – en Derrida zegt dát niet zo letterlijk in *Sauf le nom* – dat alle definitieve namen of laatste woorden worden opgeroepen vanuit een alteriteit die zich voordoet als spoor, maar die zelf steeds buiten schot blijft.

Al met al lijkt Derrida's interpretatie van het Platoonse Goede in 'Comment ne pas parler' tot op zekere hoogte aan te sluiten bij een overheersende tendens in de Plato-receptie. In *Sauf le nom* echter wordt deze tendens doorbroken. Hier wordt de notie van het 'aangene-zijde' losgemaakt van de idee van het Goede zelf. Alsof Plato de grens wel op het spoor was, maar deze vast wilde leggen op een instantie of op een invulling daarachter: een geprojecteerde overdrijving of een hoogste zijnde. Met deze loskoppeling van het Goede enerzijds en zijn ligging 'aan gene zijde' anderzijds, onderstreept Derrida een deconstructie die in Plato's tekst werkzaam zou zijn. Zo haalt hij Plato terug naar de transcenderende beweging zelf, zonder het eindpunt daarvan als een positieve instantie of een aanwezigheid te kunnen of willen duiden. Daarin verschilt zijn leeswijze tenslotte van de boven in de inleiding geschetste discontinuïteits-opvattingen, hoe minimaal en verdund daar ook de positiviteit of de mate van aanwezigheid wordt gepresenteerd.

9.2 '*Chora*'

9.2.1 '*Chora*' (Timæus)

Op het tweede motief dat Derrida bij Plato bespreekt, is in de voorgaande delen al enige malen kort ingegaan. Het is het motief van de 'plek' of de 'ruimte' (χώρα) uit de *Timæus*. In de Plato-receptie heeft

[10] Overigens dateert de herwaardering van Plato's ἐπέκεινα-formule niet eerst van *Sauf le nom*, maar, paradoxaal genoeg, minstens ook van jaren vóór 'Comment ne pas parler'. Vgl.: R. Kearney, 'Jacques Derrida. Deconstruction and the Other', in: *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage*, p.117

het tot vele interpretaties aanleiding gegeven, te beginnen met die van Plato's grootste leerling Aristoteles.

De *Timæus* is een dialoog van de bemiddeling. Er wordt ingegaan op de vraag naar het ontstaan van deze wereldorde. De pythagoreeër Timæus deelt zijn vrienden (onder wie Socrates) zijn gedachten mee over het ontstaan en de samenstelling van de wereld. Hij verhaalt over de Demiurg, die deze zichtbare wereld vervaardigde met het oog op de onzienlijke wereld. Het was door het optreden van de Demiurg of 'samensteller' (ὁ συνιστάς), dat er orde werd geschapen in de oerchaos. Hij maakte een wereld naar het beeld en de gelijkenis van de eeuwige Ideeën. Zo bracht hij beide tot elkaar in betrekking, 'bemiddelde' de Idee en haar (zintuiglijk waarneembare) afspiegeling.

Ook op een andere manier is er in de *Timæus*-dialoog sprake van bemiddeling. Halverwege zijn redevoering last Timæus, náást de tot nog toe onderscheiden Ideeën en hun afspiegelingen, een "derde geslacht" in. Dit derde geslacht, deze derde soort, is datgene *waarin* de zintuiglijke werkelijkheid (een) plaats heeft: de maagdelijke 'was' waarin de Demiurg de voorbeeld-ige Ideeën afdrukt, of – meer hedendaags – het scherm waarop de beelden geprojecteerd worden. Het is datgene wat door Timæus tenslotte, na verscheidene andere aanduidingen, *chora* genoemd zal worden: de 'plek', 'plaats' of 'ruimte'. Het woord 'chora' geniet bij Plato niet per se de geprivilegieerde positie die het bij Derrida op het eerste gezicht lijkt te krijgen.

Naar goed gebruik roept Timæus de goden aan, zowel aan het begin van zijn uiteenzetting (τά μὲν περὶ θεῶν ταύτη παρακεκλήσθω, 27cd), als ook voorafgaand aan zijn bespreking zelf van chora (θεὸν [...] ἐπικαλεσάμενοι, 48d).

Laten we het gedeelte waarin chora als wijsgerig begrip ter sprake komt (*Tim.* 48e-53c), nader bezien. Het staat aan het begin van het tweede deel van Timæus' rede, dat handelt over fysische problemen (ofwel: over de dingen die noodzakelijkerwijs geschieden, τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα). Het eerste deel ging voornamelijk in op de vervaardiging van de kosmos door de Demiurg, die niet uit noodzaak of dwang, maar met beleid (διὰ νοῦ) handelde.

In het voorafgaande betoog, zegt Timæus, zijn we steeds van twee soorten of klassen (δύο εἴδη) uitgegaan. Als eerste soort gold telkens de Idee, voorbeeld en prototype voor het zichtbare (παραδείγματος εἶδος). De Idee is slechts inzichtelijk en rust eeuwig in zichzelf. De

tweede soort bestond in de zichtbare wereld, nabootsing van de Idee (μίμημα παραδείγματος), vergankelijk en aan voortdurende verandering onderhevig. Nú echter moet er nog een "ander, derde geslacht" (τρίτον ἄλλο γένος) worden onderscheiden.

Dit derde geslacht valt niet zo precies te omschrijven. Timæus duidt het vooreerst aan als "ontvangstoord" (ὑποδοχὴ) en "voedster" (τιθήνη). Vanwaar? Wat wordt er precies ontvangen en wat gevoed? 'Ontvangen' en 'gevoed' worden de verandering, het ontstaan en het vergaan der dingen. Het derde geslacht 'zoogt' de immer wisselvallige waarneembare werkelijkheid die zich, op haar beurt, daarin nestelt. Wanneer we de door Timæus gebruikte terminologie iets verder doortrekken dan de letterlijkheid van Plato's tekst, zouden we kunnen zeggen, dat *chora* de baarmoeder is. Bevrucht door de Ideeën, herbergt *chora* al het zichtbare en waarneembare.

Vervolgens werkt Timæus de aard van de door hem onderscheiden 'ontvankelijkheid' meer uit. Hij gebruikt daarbij een voorbeeld, dat inzet van veel polemiek is geweest. Neem nu eens, zegt hij, verschillende voorwerpen, vervaardigd uit goud. In al deze voorwerpen 'is' het goud op de één of andere wijze. Wanneer iemand, die wijst naar één zo'n voorwerp, zou vragen: 'wat is dit?', zou men kunnen antwoorden: goud. Nu, zo moeten we ook het 'ontvangstoord' zien. Het is de vergaarbak of de bewaarplaats die al het verschijnende in zich opneemt.

Net als het goud uit het voorbeeld, moet het ontvangstoord steeds op eenzelfde manier worden aangesproken (Ταὐτον αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον, 50b). Het blijft immers altijd zichzelf, zonder ooit door het opgevangene of opgenomene te worden beïnvloed of veranderd. Het valt daar nooit mee samen. "Het neemt alles altijd op", zegt Timæus, "en het heeft nooit ofte nimmer enige gestalte [enige μορφὴ] aangenomen, [een gestalte die] gelijk [zou zijn] aan één van de binnentredende dingen" (δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς, 50bc). Het ligt gereed als een maagdelijk stempelkussen (ἐκμαγεῖον), waarin de vergankelijke dingen naar het voorbeeld van de onvergankelijke worden afgedrukt. Dit stempelkussen zonder μορφὴ, deze "a-morfe" was, heet het verder, is zonder σχήματα (50de), zonder voorkomen of verschijning.

In verband met de negatieve traditie die in dit onderzoek centraal staat, zijn hier de ontkenningen opvallend. Deze vormen een repeterende breuk in Timæus' uiteenzetting over het derde geslacht. Om de

dingen goed af te kunnen beelden, om ze niet te vervormen, moet het stempelkussen zelf geheel en al glad en gestalteloos zijn, zonder enige eigenschap. Het staat "buiten alle vormen" (πάντων ἐκτὸς εἰδῶν, 50e; 51a). Als "moeder" en "ontvangstoord" van alle zichtbare dingen ('afstempelingen'), valt het niet samen met één van de oer-(aggregatie)toestanden: water, aarde, lucht, vuur. Het is noch het één noch het ander (μήτε...μήτε). Even verder in Timæus' rede wordt het toch een vorm (εἶδος) genoemd. Maar dit gebeurt dan op zeer behoedzame, zorgvuldige wijze. Als volgt namelijk: "wanneer we zeggen, dat het één of andere onzichtbare en gestalteloze vorm (ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον) is, allesopnemend (πανδεχές), op een onverklaarbare wijze (ἀπορώτατά) deelnemend aan het inzichtelijke en allermoeilijkst te begrijpen, dan zullen we niet liegen" (51ab).

Zoals gezegd treffen we pas tegen het einde van Timæus beschouwing over het derde geslacht de benaming 'chora' aan. Deze komt naar voren, nadat opnieuw de beide gangbare klassen of soorten zijn opgesomd: als eerste de Idee, puur geestelijk en inzichtelijk; als tweede de zintuiglijke werkelijkheid, zichtbaar en een afspiegeling van de Idee. "Een derde geslacht nu", zegt Timæus, "is dat van de plek, altijd zijnde [τρίτον δ'αὐ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ], geen vergankelijkheid opnemend, maar een zetel (ἕδραν) verschaffend aan al wat een ontstaan kent". Het derde geslacht dat chora uitmaakt, situeert, maar valt zelf niet te situeren. Het neemt een eeuwige tussenpositie in, het bemiddelt, zouden we kunnen zeggen, (tussen) Idee en nabootsing. Terwijl chora zelf niet waarneembaar is, wordt zij bevattelijk "in een soort bastaarddenken" (λογισμῷ τινι νόθῳ), "nauwelijks betrouwbaar" (μόγις πιστόν, 52b). *Chora* doet zich voor als in een droom. Ze is een schim (φάντασμα) die "zich op de één of andere wijze vastklampt aan het wezen" (οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, 52c). *Chora* doet zich voor waar er iets (anders, zintuigelijks) is, daarzonder staat zij buiten spel.

Timæus besluit zijn evocatie van het derde geslacht met nog een beeld: dat van de zeef, waarop de oerkrachten van de kosmos worden gezeefd en uitgesorteerd. Met "vormen" en "getallen" brengt de demiurgische godheid vervolgens orde aan. Daarmee neemt de beschrijving van de fysica van de kosmos zijn verdere loop. De uitweiding over de derde soort staat zodoende, midden in de dialoog, ingeklemd tussen (nogmaals) de 'metafysica' van het eerste deel van Timæus' redevoering (het optreden van de Demiurg) en de 'fysica' van het

tweede gedeelte.

9.2.2 Derrida over 'chora'

I INLEIDING

In de verschillende interpretaties die er in de loop van de geschiedenis aan de chora-problematiek zijn gegeven spitst de discussie zich toe op het punt, of chora nu datgene is 'waaruit' (ἐξ οὗ) alles is opgebouwd (bijvoorbeeld: de 'materie') of datgene 'waarin' (ἐν ᾧ) alles plaats vindt (bijvoorbeeld: de 'ruimte').[11] De eerste opvatting staat min of meer onder het gezag van Aristoteles en Descartes. Aristoteles stelde de Platoonse 'ruimte' gelijk aan wat bij hemzelf ὕλη ('materie') heette,[12] een gelijkstelling die is ingegeven door met name Plato's voorbeeld van het goud (*Tim.* 50b, zie boven). De 'gouden voorwerpen' (= de zintuiglijk waarneembare dingen) zijn *uit* 'goud' (=chora) gemaakt. Zo zou chora de grondstof bieden van onze wereld. Descartes hanteert een gelijksoortige ruimte-opvatting. Zonder zich uitdrukkelijk om die van Plato zèlf te bekommeren, stelt hij 'ruimte' min of meer gelijk aan de uitgebreidheid van de lichamen zelf. Een materialistische interpretatie (chora als het universele substraat) ligt hier in het verschiet. De toon voor de tweede opvatting, in al haar gevarieerdheid, is gezet door met name Newton en Kant. Zij hanteren een begrip van een van de dingen losstaande ('afzonderlijke') ruimte (*absolute space*, *Raum*), die de verschijnselen *op een bepaalde wijze* 'omvat'.[13]

[11] Dat het hier gaat om een mysterieuze categorie, wordt door vele *Timæus*-commentaren bevestigd. W.K.C. Guthrie spreekt over een "mysterious notion" en "an object of controversy down the centuries". *A History of Greek Philosophy*, Vol. V *The Later Plato and the Academy*, p.263 en p.263 n.1 Vgl. ook R.G. Bury in de introductie tot de Loeb-editie van Plato's werk: "[T]here is no point more obscure or more vehemently disputed than the nature of the so-called «platonic matter»". Gecit. n. K.A. Algra, *Concepts of Space in Classical and Hellenistic Greek Philosophy*, p.55

[12] Vgl.: τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτον φησι εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ, *Phys.* 209 b 11

[13] Vgl. Newton: "Absolute space, in its own nature, without regard to anything external, remains always similar and immovable. [...] Absolute and relative space are the same in figure and magnitude; but they do not remain always numerically the same". *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy*, transl. into English by A. Motte in 1729, rev. by F. Cajori, Berkeley 1946, p.6,

(wordt vervolgd...)

Deze beide interpretaties kunnen, analoog aan die van de idee van het Goede, in *verband* worden gebracht met de vraag naar de (dis)continuïteit van chora. Een Aristotelisch-materialistische versie zou een continuïteitsgedachte huldigen, terwijl een Kantiaans-Newtoniaanse opvatting meer de nadruk zou leggen op de discontinuïteit. Dat deze verbinding niet noodzakelijk is, zal blijken uit de manier waarop Derrida uiteindelijk ook het laatste type als een verlenging vanuit het oude en vertrouwde (zintuiglijkheid, waarneembaarheid) beschouwt.

Als een voorbeeld van het eerste type interpretatie (chora als 'datgene waaruit' of de 'materie') kan worden verwezen naar *W.K.C. Guthrie*, auteur van de bekende *History of Greek Philosophy*. Volgens Guthrie valt Plato's chora- of ruimte-begrip samen met de Aristotelische materie. Hij wijst op verscheidene overeenkomsten in beider functie. Ook Aristoteles, zegt hij, spreekt over het 'substraat', τὸ ὑποκείμενον (dat is, datgene wat aan alles ten grondslag ligt: ἡ ὕλη), als datgene wat "ontstaan en ondergang opneemt". Velen hebben aan Aristoteles een verkeerd verstaan van Plato toegeschreven. Maar, zo vraagt Guthrie zich af, zou dit inderdaad het geval zijn? Is datgene wat Plato in een "reeks metaforen" naar voren brengt, niet het onderliggende 'substraat' dat door de Demiurg werd geordend?[14]

Terwijl Guthrie de indruk wekt, chora op te vatten als 'datgene waaruit' (ἐξ οὗ) de zintuiglijke werkelijkheid is opgebouwd, legt de grote kenner van de Platoonse kosmologie *F.M. Cornford* de nadruk op het ruimtelijk aspect. Hij zou als vertegenwoordiger van het tweede type interpretatie kunnen worden beschouwd. Chora, zegt Cornford, is 'datgene waarin' (ἐν ᾧ) de dingen verschijnen. Dat wil niet zeggen dat het een grote, absolute leegte is, die totaal verschillend blijft van wat zich daarin toevallig voordoet. Het is de ruimte die

[13](...vervolg)
gecit. n. A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, p.162. En Kant: "Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d.i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Weil nun die Rezeptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüte sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Prinzipien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne." *Kritik der reinen Vernunft* I.1.1 (Von dem Raume)

[14] W.K.C. Guthrie, *a.w.* 268v.

samenvalt met de uitgebreidheid (*coextensive with*) de dingen zelf. Zo ver als de verschijnselen reiken, zo ver reikt *chora*. Daarom kan men, zegt Cornford, chora het beste vertalen als "*room*", en niet als "*vacant space*". Het is de Al-Bevatter.[15]

Ten aanzien van chora lijkt er nog een derde mogelijkheid te bestaan: we zouden te doen hebben met een categorie die zowel ruimte(lijk) als materie(el) is. In deze trant redeneren *L. Brisson* en *K.A. Algra*.[16] Zij verdedigen de stelling, dat er in Plato's chora-begrip sprake zou zijn van een bepaalde inconsistentie en een ambiguïteit, die door Plato uiteindelijk niet zou zijn opgelost. Eerst Aristoteles zou meer helderheid hebben geschapen door chora expliciet in de richting van de materie of de 'stof' te trekken.

II DERRIDA

• *verhouding tot het debat*

Als Derrida in 'Comment ne pas parler' – en uitgebreider in *Khôra* – ingaat op bovengenoemde problematiek, dan is zijn benadering enigszins anders. Op het eerste gezicht lijkt zijn grootste affiniteit die interpretaties te betreffen, die de ruimtelijke dimensie benadrukken ('dat waarin'). Deze interpretaties schijnen immers, eerder dan de Aristotelisch-Cartesiaans-materialistische, het meeste recht te doen aan het anders-zijn van chora. Toch blijkt Derrida meer te doen dan enkel de lijn van de 'waarin'-opvatting door te trekken. Want: is de 'waarin'-opvatting wel radicaal genoeg? Sluit deze wel voldoende de suggestie uit, als zou chora toch nog een instantie of een *sub*-ject zijn?

Derrida's lezing van de *Timæus* probeert een niveau dieper te gaan. Terwijl de gangbare interpretaties aan de structurele onherleidbaarheid van chora in het geheel niet, of minstens onvoldoende, recht weten te doen, probeert Derrida de 'eigenstandigheid' of de apartheid van de mysterieuze term bij Plato te benadrukken. Dat ook de 'waarin'-opvatting ontoereikend is, zelfs wanneer deze nog niet met

[15] F.M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timæus of Plato Translated with a Running Commentary*, p.200 n.2 Vgl. ook p.181. Zie verder de studie van R.D. Mohr, waarin wordt benadrukt, dat "metaforen" als 'ontvangstoord', 'reservoir', 'zeef' en 'zetel' een gelijkstelling van χώρα aan de Aristotelische ὕλη en aan het ἐξ οὗ onmogelijk maken: R.D. Mohr, *The Platonic Cosmology*, p.91

[16] L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* en K.A. Algra, *a.w.*

een Newtoniaanse 'absolute ruimte' wordt verbonden, blijkt onder meer uit de relativerende aanhalingstekens die Derrida in *Khôra* aan het voorzetsel 'in' toevoegt: "die afgrondelijke gaping die *chora* zou zijn, de opening van een plek waar «in» [*«dans» lequel*] alles tegelijk..." enz. (*Kh* 46)

De 'waaruit-/waarin-'kwestie gaat Derrida dus niet ver genoeg. Maar er valt meer te zeggen van zijn verhouding tot de bestaande discussies. Derrida probeert namelijk ook nog iets anders dan slechts de waarheid boven tafel te krijgen over een ingewikkeld begrip bij Plato. Het is hem er tevens om te doen te laten zien dat Plato met het begrip 'chora' iets op het spoor is, wat met terugwerkende kracht de hele Platoonse schematisering en systematiek doorbreekt. Iets wat elke idee van een boven tafel te krijgen waarheid relativeert. Alsof er halverwege de *Timæus* een doos van Pandora is geopend, vanwaaruit het evenwicht van elke leer van Plato of Timæus onophoudelijk wordt bestookt. In die zin verschilt voor Derrida het ontvangstoord uit de *Timæus* van de idee van het Goede uit de *Politeia*; deze laatste zou zich tenslotte, zoals we in de vorige paragraaf hebben gezien, weer terug laten buigen naar het systeem en het evenwicht zo in stand houden.

Ook al verhoudt Derrida's lezing van de *Timæus* zich dus wel tot het overheersende debat, toch is zij moeilijk te beschouwen als volkomen gelijksoortig aan de bovengenoemde andere interpretaties. Derrida's pretentie is niet een zoveelste alternatief te bieden voor alle bestaande verklaringen. Deze worden alle door Derrida als het ware opgenomen in zijn benadering van chora. Van chora, dat is: van datgene wat bij uitstek opneemt, van datgene wat telkens vraagt om invulling zonder daar ooit geheel mee samen te vallen. De hele interpretatie-geschiedenis van chora beweegt zich volgens Derrida in het kielzog van een notie, die zich bij Plato niet passend of eigenlijk láát invullen, benoemen, opvatten enz. Juist omdat het, als 'ontvangstoord', invulling en benoeming mogelijk maakt. (*Kh* 26v.)

Zo staat Derrida's commentaar op de mysterieuze categorie uit de *Timæus* – wanneer men al van 'categorie' kan spreken – enigszins terzijde van de wetenschappelijk-academische discussies. Wat Derrida wil, is iets anders. Zijn lezing is niet zozeer historisch-filologisch, als wel strategisch. Het gaat hem niet om de bedoeling van Plato. Hij wil iets aan de orde stellen wat de strekking van Plato en het platonisme, van het denken überhaupt, verre overstijgt. En niet alleen overstijgt, maar ook mogelijk maakt, eraan ten grondslag ligt. Dit is de

inzet van elke tekstlezing van Derrida. Het is hem niet primair te doen om de interne verheldering van een bepaald hermeneutisch probleem. De exegetische insteek moet het mogelijk maken over datgene te 'spreken', waarover men niet kan spreken.

Khôra

Zoals gezegd gaat Derrida behalve in 'Comment ne pas parler' ook in *Khôra* op de kwestie chora in.[17] In deze laatste tekst concentreert Derrida zich uitvoeriger op de notie van het 'derde geslacht'. Hij betrekt er de passage waarin dit derde geslacht expliciet aan de orde komt (*Tim.* 48e-53c) op het overige deel van de *Timæus*. Er worden lijnen getrokken tussen, enerzijds, de beschrijvingen en aanduidingen van chora en, anderzijds, het begin van de dialoog. In het begin van de *Timæus* wordt onder meer de inhoud van Socrates' rede over de ideale staat (de *Politeia*) kort herhaald en samengevat. Nu doen alle door Derrida opgesomde parallellen hier niet ter zake. Maar om toch één voorbeeld van een door hem getrokken lijn te geven: Derrida wijst erop, dat de notie 'eigenheid' (die aan chora wordt ontzegd: zij is volstrekt 'bezitloos', zonder *eigen*schappen en valt nimmer definitief te typeren) ook al eerder in de dialoog voorkomt. De 'wachters' van Socrates' ideale staat, heette het daar, in de samenvatting, dienen geen *eigen*dom, niets voor zichzelf te bezitten. Kinderen dienen niet bij hun *eigen* ouders, maar in de gemeenschap te worden opgevoed. Zelfs de voortplanting zou van overheidswege moeten worden georganiseerd, zodat elke identificatie van een *eigen* vader of moeder zoveel mogelijk wordt uitgesloten. Enzovoort. (*Kh* 49vv.) Waarom trekt Derrida deze parallellen in *Khôra*? Niet primair om het genie van de auteur, die speelt met zijn tekst, onder de aandacht te brengen. Niet primair om op een verborgen logica of op een noodzakelijkheid te wijzen, die zich aan Plato zou hebben opgedrongen. De analogieën, zegt Derrida, laten zich naspeuren vanuit het 'wezen' van chora zelf. Deze 'afgrond', gapend midden in de tekst, omgeeft elke logica, elke analogie, als het 'omgevende' of 'opnemende' bij uitstek. (*Kh* 52v.) Het is alsof Derrida wil zeggen, dat het serieusnemen van wat bij Plato 'chora' wordt genoemd, het mogelijk maakt om eindeloos veel dwarsverbanden in een tekst aan te leggen, om eindeloos veel leeswij-

[17] Overigens is chora in een ander verband al in het vizier in een vroege tekst van Derrida: 'La pharmacie de Platon', *D* 184-187

zen toe te passen. Niet de stabiliteit van een onderliggende dragende gedachte, die ooit bestond in de geest van de auteur, maar de 'oppervlakkigheid' van de tekst, de lichamelijke, materiële betekenaren (woorden, motieven), vormt het wapen waarmee wij een tekst te lijf gaan. Deze voorstelling van zaken illustreert wat in het tweede deel al ruimschoots is behandeld: een leeswijze die zich laat leiden door een deconstructie die in teksten wordt aangedragen. (*Kh* 52v.)

'Comment ne pas parler'

De weergave van de problematiek rond chora in 'Comment ne pas parler' is dus beknopter. Zelf verwijst Derrida, in een voetnoot, naar zijn uitgebreidere behandeling in *Khôra*. (*P* 566 n.1) Maar wat er in 'Comment ne pas parler' wordt gezegd, is niet zonder belang. Met betrekking tot de continuïteit of de discontinuïteit van chora wordt er – even als bij de idee van het Goede – al het één en ander opgeworpen. Terwijl de idee van het Goede de weg naar een alteriteit afsloot, aldus Derrida in 'Comment ne pas parler' (nogmaals: *Sauf le nom* is hier voorzichtiger), wordt deze weg door chora weer geopend. Niet zonder meer, want ook hier blijkt er een tendens in de Platoonse tekst om chora opnieuw op te nemen in het geheel. Maar er is ook een andere tendens, dermate interessant, aldus Derrida, dat ze niet mag worden veronachtzaamd. Richten we onze blik vooralsnog op wat we in 'Comment ne pas parler' over chora te horen krijgen.

Net als bij de idee van het Goede komt Derrida eerst met een korte beschrijving van de problematiek rond chora in de *Timæus* (48-52). Deze beschrijving is niet neutraal. De gekozen woorden halen chora al spoedig uit haar specifieke context, om er een 'Derridiaanse' wending aan te geven. Want hoe wordt chora genoemd? Chora, zegt Derrida, is de "spatiëring" (*espacement*, *P* 567) – ze is dus vergelijkbaar met de werking van de différance, zouden we op grond van 4.4 kunnen zeggen: 'verruimtelijking'. De spatiëring zou kunnen worden vergeleken met het wit van een bedrukte pagina, waarop de letters eerst zichtbaar en leesbaar worden. Net zoals de zintuiglijk waarneembare dingen bij Plato pas vaste vorm aannemen, afgedrukt in de was van het ongeschonden stempelkussen.

Nu, vervolgt Derrida, de Demiurg, die de Ideeën afdrukt 'in' chora, staat tegenover het voldongen feit van het er-reeds-zijn van chora. Als had hij te maken met het 'er' zelf. Dit 'er' staat buiten de tijd. Het was er altijd al. Dit betekent echter niet, dat het deel heeft aan de

eeuwigheid van de Ideeën. Het beschikt niet, zegt Derrida, over een "gemeenschappelijke maat" (*commune mesure*) met de Ideeën. Het 'er' van chora is disproportioneel. (*P* 566)

De vraag die zich voor Derrida nu stelt, is de volgende. Wat zegt Plato van deze "disproportie"? Hoe gaat Plato om met deze "heterogeniteit", die het overheersende beeld van Plato's filosofie (Ideeën versus zintuiglijke verschijnselen) lijkt te verstoren? Twee verschillende manieren dienen zich aan.

I In de eerste plaats bezigt Plato een taalgebruik van ontkenningen, waarschuwingen, omwegen enz. We hebben gezien, dat chora door Plato strikt werd onderscheiden van zowel de Ideeën als van de zintuiglijke werkelijkheid, en tevens, dat ze niet zozeer iets 'is', als wel dat zij mogelijk maakt, namelijk: de verschijnselen. Dit specifieke spreken nu, deze waarschuwingen in Plato's taalgebruik, blijven er volgens Derrida op gericht, het denken over chora op te nemen in de ontologie en de dialectiek. Het systeem moet weer sluitend worden gemaakt. Plato zegt bijvoorbeeld, dat chora – noch zintuiglijk noch inzichtelijk – *deel* lijkt te *hebben* aan het inzichtelijke, zij het op raadselachtige wijze. En het feit dat beide, zintuiglijkheid en inzichtelijkheid, worden uitgesloten, verhindert niet, dat Plato bij chora de indruk wekt, als was ze een mengeling van zintuiglijkheid en inzichtelijkheid. Het 'noch...noch', zegt Derrida, gaat gemakkelijk over in 'en...en': zie de zogenaamde 'metaforen' waarmee chora wordt opgeroepen ('goud', 'moeder', 'voedster', 'zeef', 'ontvangstoord', 'stempelkussen' enz.) Aristoteles zette in het verlengde van deze dubbelzinnigheid de toon voor talloze toekomstige interpretaties van chora. Sedert zijn *Physica* (boek IV) heeft men haar opgevat hetzij in de zin van de Cartesiaanse 'uitgebreidheid' of de (Kantiaanse) 'voorstellingsvorm' van onze zintuigen, hetzij als het materialistische 'substraat' of de 'substantie', de materie die zich ophoudt onder de verschijnselen. (*P* 566v.)

Al deze interpretaties nu, zegt Derrida, zijn niet alleen mogelijk, maar zelfs tot op zekere hoogte gerechtvaardigd. Ze zijn weliswaar anachronistisch, dat wil zeggen: het blikveld van Plato verre overstijgend. Maar dit anachronisme is door het geïnterpreteerde zelf ingegeven. We hebben immers te maken met "de anachronie zelf van de spatiëring" (*P* 567) Chora, zelf buiten de tijd gelegen, on-tijdelijk, doorbreekt de absoluutheid van elke vaste tijdsmaat. Meer concreet geformuleerd (wat Derrida hier niet doet): elke poging de juiste of bedoelde uitleg van chora te geven (zelfs die van Plato), is te laat.

Deze uitleg legt immers datgene uit, wat het uitleggen zèlf, als zodanig, mogelijk maakt. Elke poging tot uitleg is te laat (anachronistisch), voorzover deze, als uitleg ('stempel'), datgene wat moet worden uitgelegd (het 'stempelkussen' dat zij – als x of als y – wil *be*stempelen), *nodig heeft* om überhaupt te kunnen uitleggen ('be*stempelen*').

Zo bekritiseert Derrida al impliciet de eerste manier waarop chora volgens hem in de *Timæus* aan de orde wordt gesteld. Deze is niet in overeenstemming met wat zoiets als chora zou impliceren.

II Maar er is nog een tweede manier waarop chora wordt gethematiseerd. Deze interesseert Derrida naar eigen zeggen meer. Het gaat hier om de wijze, waarop Plato de spatiëring van chora niet slechts beschrijft, maar ook in-schrijft. Door zoiets als een 'derde geslacht' te introduceren naast de reeds onderscheiden 'geslachten', haalt hij, zouden we kunnen zeggen, het paard van Troje binnen. Niet alleen in zijn eigen filosofie, maar misschien ook in de filosofie in het algemeen. Plato vraagt immers aandacht voor iets wat zich uiteindelijk helemaal niet laat beschrijven, voor iets wat het platonisme tenslotte elk fundament ontneemt. De gebezigde ontkenningen ('noch...noch') laten zich in feite in het geheel niet omzetten in ambivalente bevestigingen ('en...en'). Elke 'metafoor' die Plato gebruikt, zelfs elk wijsgerig begrip dat men zou willen aanwenden, schoot tekort om het bedoelde te verwoorden. Beide, metafoor en begrip, putten eerst uit het reservoir dat ze vervolgens in kaart brengen. Dit reservoir schept een différance, zegt Derrida, ten aanzien van elke eigenlijke, passende beschrijving. Elke eigenlijkheid in beschrijving blijft voortdurend vooruitgeschoven, nooit bereikt. (*P* 567vv.)

En passant noemt Derrida één van zij grootste bezwaren tegen de gangbare interpretaties van de *Timæus* op dit punt. Zoals we zagen, hebben de meeste van de boven besproken commentaren het over Plato's 'metaforische' aanduiding van het derde geslacht. 'Moeder', 'voedster', 'ontvangstoord' en dergelijke worden gezien als metaforen voor iets waarvoor Plato kennelijk geen abstract, wijsgerig begrip voorhanden heeft. In het vorige deel (6.3) is al Derrida's kritiek op het gangbare metafoorbegrip behandeld. Als voornaamste probleem, zo hebben we gezien, gold de impliciete veronderstelling van een eigenlijke, niet-metaforische betekenis. Deze veronderstelling lijkt ook de meeste Plato-commentaren te beheersen, zegt Derrida nu hier, zowel in 'Comment ne pas parler' als in *Khôra*. Immers: nooit wordt de retorische figuur van de metafoor, ontleend aan het dualistische

schema van Plato zelf (zintuiglijke betekenaar tegenover een inzichtelijke betekenis) – *en waar chora buiten heet te vallen* –, als zodanig ter discussie gesteld. (*Kh* 99; zie ook *D* 184v.)

Vervolgens scherpt Derrida de radicaliteit van chora nog aan. Aan chora, zegt hij, is al het menselijke én goddelijke vreemd. Te zeggen, dat zij plek 'geeft' of dat 'er' chora 'is' (*il y a*), zou al teveel gezegd zijn. Het is niet een *es* in een (Heideggeriaans) *es gibt*. Het is geen subjectiviteit, geen God, geen mens, geen (specifiek) gebod of een (specifieke) belofte. Het is niets van dat al. (*P* 568v.)

In een laatste alinea betrekt Derrida deze hele problematiek bij die van 'Comment ne pas parler': "Hoe erover te spreken? Hoe er niet over te spreken?" Uit deze vragen blijkt al, dat een strikt interne of hermeneutische invalshoek van de *Timæus* geheel is verlaten. Chora is door Derrida losgeweekt van elke specifieke fysische of metafysische probleemstelling. Het drukt niet meer één van de mogelijke opvattingen uit van wat ruimte precies is. Voortaan is het Platoonse 'derde geslacht' een aanduiding van de *grens*. Het is midden in de Derridiaanse thematiek komen te staan: de thematiek van het spreken en het zwijgen, van het niet-kunnen- en toch-moeten-spreken. Derrida's antwoord immers op de vraag 'hoe (niet) te spreken?' luidt veelzeggend:

> [D]eze onmogelijkheid om erover te spreken en een eigennaam te geven legt geenszins het zwijgen op, maar dicteert nog [immer], vanwege of in weerwil van de onmogelijkheid, een plicht: *men moet* erover spreken. (*P* 569)

Voor dit spreekgebod is er zelfs een regel. Plato noemt hem in zijn tekst. "*Men moet haar* [d.i. chora, RS] *altijd op dezelfde wijze aanroepen*" [il faut l'appeler toujours de la même façon; vert. van Ταὐτον αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον, 50b; *P* 569). Niet: steeds dezelfde naam geven, zegt Derrida, maar: steeds op dezelfde manier aanroepen. Wat bedoelt hij daarmee?

Met geen woord rept Derrida over de goud-analogie, in welke context de uitspraak Ταὐτον αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον staat (zie boven). Het goud, zo heette het, 'is' steeds op dezelfde wijze in alle gouden voorwerpen, of beter: de voorwerpen 'zijn' in het goud; overigens zonder dat goud en voorwerpen van elkaar kunnen worden gescheiden. Spreken we over de voorwerpen, dan stellen we impliciet daarmee ook het goud, waaruit ze zijn vervaardigd, aan de orde. Het-

zelfde geldt voor chora, waarop de goud-analogie wordt toegepast. We noemen haar, door de dingen 'in' chora te noemen. Maar we kunnen niet echt apart over chora spreken, los van de dingen die zij 'opneemt'; nog afgezien daarvan, dat zij ook ons spreken zelf over haar in zich 'opneemt', zodat we er eigenlijk altijd naast zitten. Omgekeerd is chora, telkens wanneer wij spreken, aan de orde, en komt ze steeds mee in onze woorden.

Opvallend is de nadruk die Derrida legt op het *adjectivum verbale* προσρητέον: il faut *l'appeler*, *men moet* haar aanroepen, en wel steeds op dezelfde wijze. Derrida spreekt zelfs over een "bevel" (*injonction*) hiertoe. We hebben hier te maken met wat in de voorafgaande delen ook aan de orde is geweest (3.1; 4.3; 7.3; 8.3): als het bevel of het appel; een appel, voortkomend uit een knagende afwezigheid. Ons hart, om op Augustinus te variëren, *is* niet alleen onrustig, het *blijft* onrustig en vindt geen rust. Maar juist die voortdurende onrust vormt een prikkel om zich te verhouden tot datgene waarin het hart rust had willen vinden, tot wat het zocht maar niet vond. De afwezigheid van het gezochte vertaalt zich voor Derrida in een appel om de zoektocht voort te zetten. Dit appel nu, dit bevel, gaat uit van iets als chora: een 'gebeuren' dat de eindige wereld als eindig laat verschijnen en haar afzet tegen een volstrekte alteriteit (d.i. bij Plato [*ingevuld* als] de Ideeën).

'Iets als chora', dat is: het spoor, de différance, het supplement, kortom, al wat een systeem, een afsluiting en een samenvatting van een uniforme werkelijkheid tegengaat. Dit 'iets', wat eigenlijk 'niets' is, geen ding of zijnde, maar iets wat zich toch voordoet 'in' de dingen, dit 'iets' wat bij Plato chora heette, maar wat bij Derrida zelf weer andere namen heeft, dit 'iets' nu, zet ertoe aan om benoemd te worden. Het vraagt om toenadering, en daarmee om het onmogelijke. Misschien kunnen we, in het licht van wat er in de inleiding bij hoofdstuk 7 over de notie 'ervaring' is gezegd, spreken over een ervaring van het appel. Deze ervaring, zo moeten we dan direct toevoegen, is ervaring van (het appel van) chora enz., van een niet-aanwezig, niet-zijnd, on-eigenlijk 'gebeuren' (*événement*, zie 8.1.2), dat zich steeds weer anders laat benoemen al naar gelang de steeds weer onderscheiden, ontregelende effecten die het teweegbrengt.

Keren we terug naar de tekst van Derrida. Wat moeten we nu precies aan met de 'ervaring' van het appel (van chora *als* appel)? Hoe moeten we gehoor geven aan het bevel dat er uitgaat van chora, om het

steeds op dezelfde manier aan te spreken? Derrida zegt hierover:

> Om te gehoorzamen aan dit bevel zonder gebod noch belofte [*injonction sans ordre ni promesse*] en dat altijd al heeft plaatsgehad, moet men datgene doordenken wat zich ophoudt aan gene zijde van alle gegeven wijsgerige begrippen, maar niettemin een spoor in de taal heeft achtergelaten, bijvoorbeeld het woord *chora* in de Griekse taal. (*P* 569)

Met andere woorden: het onbestemde bevel om het onbespreekbare te bespreken en om dit steeds op dezelfde manier te doen, is een bevel om het ontregelende zelf te doordenken. Dit ontregelende heet nu eens 'chora', dan weer 'spoor', 'supplement' of nog weer anders. We worden erin naar de rand van de taal, naar de grens van het verwijzingsproces gebracht.[18] In *Force de loi*, zo hebben we gezien, blijkt dit (mystiek-deconstructieve) gaan-naar-de-grens als een bekommernis om *rechtvaardigheid* te kunnen worden aangeduid. (Zie 7.3)[19]

[18] Derrida zegt hier beknopter, wat in *Khôra* meer wordt uitgewerkt. Vgl. *Kh* 34v. In feite zijn alle Derridiaanse denkfiguren, als grensbegrippen, antwoorden op hetzelfde appel als dat waarop Plato inging met de naam 'chora'. Zie hiervoor verder *G* 92 en *M* 5

[19] Wanneer we *Force de loi* er andermaal op naslaan, stuiten we al gauw op een uitspraak die weliswaar direct handelt over de rechtvaardigheid en de telkens unieke, bijzondere wijze waarop wij daaraan gestalte hebben te geven, maar die, door haar formulering en woordkeuze, ogenblikkelijk de onderhavige thematiek van chora te binnen roept. Zie *FL* 39. Overigens spreekt Derrida in ons verband niet zelf over een 'appel' (*appel*) van chora, maar over haar 'bevel' (*injonction*). Tien pagina's terug echter was er wel sprake van een "appel de l'autre" (*P* 559, 560), een appel dat altijd al heeft plaatsgehad en dat nooit voor het eerst geklonken heeft maar altijd al in herhaling vervallen is (als een *rappel*, een 'herhaalde oproep' of 'aanmaning'). Het is een appel afkomstig van het 'andere', dat echter afwezig is als referent, maar waarvan het de leegte of de afwezigheid zijn die roepen. Deze roep (van een afwezige alteriteit) klinkt op de grens en is zelf de grens. Het woord '(op)roep' (*appel*) is een denkfiguur, dat het denken relateert aan een alteriteit welks afwezigheid naklinkt als een roep (om rechtvaardigheid, vgl. *FL* 38, 46 en *passim*).
Nu, op complexe wijze wikkelen zich bij Derrida het appel (*appel*) van het 'andere' enerzijds, en mijn roepen, noemen of benoemen (*appeller*, *appellation*) van dit appel anderzijds, ineen. Ik noem of benoem (*appelle*) de roep (*appel*) die mij oproept (*appelle*), ik geef het oproepende appel een naam die *maakt dat het nooit voor het eerst klinkt, maar altijd in herhaling, als* 'rappel' (bijv.: het woord 'appel' noemt en herhaalt het woord 'bevel', het woord 'bevel' noemt en herhaalt de 'belofte', de 'belofte' noemt en herhaalt het 'spoor', het 'spoor' noemt en herhaalt de 'plek', de 'plek' noemt en herhaalt 'chora' enz enz.: een keten van

(wordt vervolgd...)

Niet alleen woorden, voegt Derrida tenslotte toe, ook de mogelijkheden van grammatica, retorica, logica en dus evenzeer van de filosofie, bieden de gelegenheid om het ontregelende te doordenken. "Hoe ontoereikend ze [d.i. deze mogelijkheden] ook blijven", besluit Derrida zijn bespreking van chora in 'Comment ne pas parler', "ze zijn gegeven, reeds gemarkeerd door dat ongehoorde spoor, beloofd aan haar die niets heeft beloofd. Dit spoor en deze belofte worden altijd ingeschreven in het lichaam van een taal, in haar woordenschat en in haar syntaxis, maar men moet haar, nog steeds uniek, terug kunnen vinden in andere talen, andere lichamen, andere negativiteiten ook." (*P* 569)

We zien, dat de continuïteit, die volgens Derrida nog de overgang tussen de idee van het Goede enerzijds en het 'Wezen' of de Ideeën anderzijds kenmerkte, chora niet zonder meer nog geldt. Chora is een *tertium*, dat zich aan elke tegenstelling onttrekt. Dit zouden we kunnen vaststellen uit Derrida's beknopte commentaar in 'Comment ne pas parler' op deze term uit de *Timæus*. En het wordt alleen maar bevestigd door de tekst *Khôra*. We lezen hier ondubbelzinnig, dat

> [c]*hôra* een plaats [*place*] apart markeert, [als] de spatiëring die in een dissymmetrische verhouding staat tot al datgene wat, «in haar», terzijde van of méér dan haar, met haar een koppel lijkt uit te maken. [W]e kunnen haar niet als een oorsprong beschouwen. Zij ontsnapt aan elk antropo-theologisch schema, aan elke geschiedenis, aan elke openbaring, aan elke waarheid. (*Kh* 92)

Een dergelijke formulering van wat chora nu eigenlijk 'is', laat geen misverstanden meer bestaan. We hebben hier volgens Derrida te

[19](...vervolg)
denkfiguren of grensbegrippen, die alle gemeen hebben, dat ze verwijzen naar een alteriteit). Misschien kunnen we zelfs zeggen, dat ik (het herhalend) een appel benoem, dat mij (niet alleen oproept maar ook) *noemt*, een appel *op grond waarvan* ik eerst genoemd kan worden, als een (op)geroepene. Vgl. nogmaals het slot van het lange citaat dat ik in 8.3.2 uit 'Donner la mort' aanhaalde (*ÉthD* 101v.) Hier verschijnt 'God' als een (andere) naam voor het appel, als een herhaling van dit appel, als *rappel* dat het appel appelleert, om zo te zeggen. Het verband tussen 'roepen' en 'noemen' bestaat niet alleen in het Frans, maar ook in het Engels (*to call*), in het Latijn (*appellare*), in het Grieks (καλέω), in het Hebreeuws (שמו קרא, ll.: 'zijn naam roepen'), heel in de verte in het Arabisch (قرأ: [hardop] lezen), maar niet in het Nederlands.

maken met een andere naam voor de différance: het voor-oorspronkelijke gebeuren dat aan het 'begin' van tijd en ruimte staat. Dit gebeuren is het eeuwige 'tussen', ongrijpbaar verschil tussen het denken of de verwijzing van de taal, en een alteriteit. Het suggereert een archimedisch punt, dat voortdurend buiten bereik blijft. In het inlegvel bij *Khôra*, *Sauf le nom* en *Passions* (drie teksten die gezamenlijk, als een soort drieluik, zijn verschenen in de *Collection 'Incises'*) heet het, dat ze "niets te maken heeft met negatieve theologie noch met een denken van het Goede, van het Ene of van God aan gene zijde van het Zijn." (p.4) Deze komen pas 'na' chora. Chora is een denkfiguur, een quasi-metaforische aanduiding voor dat wat het midden houdt tussen de taal of de verwijzingssamenhang en het 'andere' dat zich daarin ver-ontkent. (Vgl. 6.4)

We zouden tot slot ook kunnen zeggen dat het Platoonse woord 'chora' voor Derrida de problematiek van de 'plek' (*lieu*, desnoods *place*) aanduidt, waarop ik in 4.3.1 ben ingegaan. 'Plek' is als denkfiguur verwant aan de différance. De plek is volgens Derrida altijd per definitie onafhankelijk van enige specifieke bezetter of bezitter. Iedereen kan de plek innemen of bekleden. Niemand heeft recht op een eigen, unieke en uitzonderlijke plek. (Zie 8.1.2 en de slotbeschouwing!)

Sauf le nom

Dat chora niets te maken heeft met een God(-als-hoogste-zijnde), dat deze hoogstens een andere naam is voor chora, is ook iets wat naar voren komt in de dialoog *Sauf le nom*. Opnieuw wordt chora in verband gebracht met de 'spatiëring': datgene op grond waarvan... (*depuis*, *à partir de*). Het is de 'plek' of de *Ort* van Angelus Silesius (zie 8.1.2), maar niet in tijd-ruimtelijke zin. Het is niet 'datgene waarin' (*ce* dans quoi). Het is nabijer dan elk (aanwijsbaar, localiseerbaar) 'hier'. (*SlN* 59, 58)

Als spatiëring, heet het verder, is chora "niet deconstrueerbaar". (*SlN* 104) Het is datgene wat deconstructie teweegbrengt. Nogmaals: hetzelfde zegt Derrida in de vrijwel gelijktijdig gepubliceerde tekst *Force de loi* van de rechtvaardigheid. (Zie 7.3) Deze rechtvaardigheid is het, die zelf niet te deconstrueren is maar die aanleiding geeft *tot* deconstructie.

Eens te meer blijkt de onoverkomelijkheid van het exemplarisme: chora is 'slechts' een voorbeeld van 'iets', waarvan we *alleen* maar

voorbeelden kunnen geven en wat met geen naam eigenlijk benoemd kan worden.

Hoofdstuk 10

Tweede paradigma: gebed en zelfonthulling; determinatie van het 'andere' in de christelijke apofase

Inleiding

Het eerste paradigma van negativiteit is in 'Comment ne pas parler' dus gecentreerd rond Plato: de idee van het Goede uit de *Politeia* en chora uit de *Timæus*. Derrida noemt het, eenmaal met de afstandelijkheid van een voorwaardelijke wijs, een 'Grieks' paradigma ("Mon premier paradigme serait grec", *P* 563; "fut grec", *P* 584)

Nog uitgebreider dan bij Plato houdt Derrida stil bij zijn tweede paradigma van negativiteit: de christelijke negatieve theologie van pseudo-Dionysius en van Meister Eckhart. Ook dit is volgens hem nog steeds Grieks ("sans laisser d'être encore grec", *P* 584). In het eerste gedeelte van 'Comment ne pas parler', vóór de behandeling van de drie paradigma's, had hij ook al stil gestaan bij deze christelijke negatieve theologie. Maar hier in het tweede deel, aangekomen bij het tweede paradigma, is het hem erom te doen het particuliere van de *christelijke* apofase te laten zien. In de christelijke apofase wordt immers geleerd, dat het Onzegbare zichzelf *onthult* en zijn sporen nalaat in een schepping (die – dat wel – anders blijkt te zijn). En tot deze Onzegbare zou men moeten kunnen doorstoten in het *gebed*. Het gebed – Derrida wijst er telkens op – lijkt van de ontkenningen onafscheidelijk.

Tegen de achtergrond van de problematiek rond vastlegging versus openlaten van het 'andere', dienen zich enkele vragen aan. Wat zou de kennelijke onontbeerlijkheid van het gebed betekenen voor de apofatische pretentie, over God uiteindelijk het *zwijgen* te bewaren? Is voor Derrida het laatste woord gezegd met Aristoteles' constatering, dat het gebed "noch waar noch onwaar" is en dat dit dus geen schade aan de onzegbaarheid berokkent? Is het gebed voor hem slechts een zuivere daad van aanspraak, die niets *over* het 'andere' zegt? Is het voor hem een toewending, zonder meer? In dit hoofdstuk zal blijken, dat dit niet het geval is. Het gebed als spreken *tot*... is

namelijk voor Derrida nauw verbonden met datgene wat het apofatisme juist wil uitsluiten, te weten: predicatie, spreken *over*...

In het eerste deel van deze studie ben ik al uitvoerig op het christelijk apofatisme ingegaan en, meer bepaald, op pseudo-Dionysius en Eckhart afzonderlijk (als ook op Angelus Silesius, die centraal staat in *Sauf le nom*). In dit hoofdstuk zullen we ons daarom, uitdrukkelijker dan in deel I is gebeurd, voor wat betreft de apofatische auteurs beperken. Ik zal me concentreren op wat voor Derrida (blijkens zijn bespreking van het christelijk apofatisme als tweede paradigma) in zijn citaten het cruciale thema is: de eventuele aanname van een boven- of super-wezenlijke godheid. Deze aanname zou bij uitstek name naar voren komen in het *gebed*.

Net als bij de bespreking van Derrida's eerste paradigma (Plato), is dit tweede hoofdstuk in twee gedeelten onderverdeeld. In het eerste gedeelte (10.1), dat voor ons een hernieuwde ontmoeting met Dionysius de Areopagiet, Meister Eckhart en Angelus Silesius betekent, probeer ik de door Derrida in 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* aangehaalde apofatische citaten in hun onmiddellijke context te situeren. Deze citaten, waarmee Derrida zijn tweede paradigma illustreert, zullen steeds het vertrekpunt vormen. Voor alle helderheid zal ik ze soms iets uitgebreider weergeven dan Derrida dat doet. Het tweede gedeelte (10.2) is gewijd aan de manier, waarop Derrida concreet en in detail omgaat met en ingaat op door hemzelf gekozen en in zekere zin representatief geachte fragmenten uit het werk van Dionysius, Eckhart en Silesius. In tegenstelling tot Plato (eerste paradigma) en Heidegger (derde paradigma), worden Dionysius en Eckhart in 'Comment ne pas parler' overwegend aangehaald niet terloops tussen de regels door, maar uitvoerig en op de daartoe geëigende typografische manier, van inspringing en verkleind lettertype. Hetzelfde geldt voor Angelus Silesius in *Sauf le nom*. Tot de op deze nadrukkelijke manier geciteerde fragmenten zal ik mij hieronder beperken; zij worden door Derrida het meest centraal gesteld. Wat de in *Sauf le nom* aangehaalde epigrammen uit Silesius' *Cherubinischer Wandersmann* betreft, zal ik ingaan op diegene die voor de thematiek van de 'superwezenlijkheid' relevant zijn.

10.1 Superwezenlijkheid en gebed: pseudo-Dionysius, Eckhart, Angelus Silesius

10.1.1 Dionysius de Areopagiet

Gods superwezenlijkheid en het gebed *tot* deze superwezenlijkheid: het zijn belangrijke invalshoeken die Derrida in 'Comment ne pas parler' kiest bij zijn lezing van de apofatische teksten. De door hem aangehaalde citaten, die ik in dit eerste gedeelte zal proberen te situeren, cirkelen alle rond deze problematiek. Dit geldt ook nog voor de becommentarieerde epigrammen van Angelus Silesius in *Sauf le nom*, zij het dat het perspectief hier – net als bij het 'aan gene zijde van het Wezen', zie 9.1.2 – enigszins is verschoven.

Al in het derde hoofdstuk van de *Goddelijke namen*, komt pseudo-Dionysius opvallenderwijs te spreken over de noodzakelijkheid van het *gebed*. In de beide eerste hoofdstukken van deze tekst had hij de traditie van de onnoembaarheid en naamloosheid van God geschetst. God, zo had hij beweerd, draagt vele namen, maar is tegelijk zonder enige naam. Hij is de gulle gever van al wat is, maar overstijgt zèlf dit al. Vervolgens – had de Areopagiet gezegd – kan men God in zijn eenheid beschouwen, maar ook in zijn drieheid. Wat de heilige schriften aan Hem toeschrijven: anders-zijn, ondoorgrondelijkheid, enz. komt Hem toe als enig wezen. Maar aanduidingen als 'Vader', 'Zoon' en 'Heilige Geest' behoren slechts bij één van de drie goddelijke personen afzonderlijk. Hoe dit ook zij, de *eenheid* van deze drie staat steeds voorop. Het goddelijke 'beginsel' (θεαρχία) is een eenheid boven en aan gene zijde van alle verdeeldheid.

Dan komt, in het derde hoofdstuk van de *Goddelijke namen*, zoals gezegd, het *gebed* ter sprake. Dit gebeurt in een overgang tussen de beschrijving van de eerste Godsnaam: het 'Goede' (d.i. zichzelf mededelende), en die van de overige goddelijke namen: Licht, Schoonheid, Waarheid, enz. Dionysius geeft er een voorschrift, waarin het cruciale belang van juist het bidden voor de apofaticus tot uitdrukking komt. Dit voorschrift zal pas in de *Mystieke theologie* worden nagekomen. Deze tekst begint immers, zoals eerder is beschreven, met een gebed tot de 'bovenwezenlijke drieheid'. Wat zegt Dionysius in de *Goddelijke namen*? Dit:

> Laten we dan, als het [u] goeddunkt, als eerste de volmaakte, en al Gods voortgangen [προόδων] onthullende naam van het 'Goede' onderzoeken, na de Drieheid te hebben aangeroepen [ἐπικαλεσάμενοι], die oorsprong van het goede en super-goed is, [en] die al haar voortreffelijke predestinaties [προνοιῶν] onthult. *Want wij moeten als eerste in gebeden tot haar* [d.i. de Drieheid] *opgevoerd worden* [ταῖς εὐχαῖς πρῶτον ἐπ' αὐτὴν (...) προσανάγεσθαι], als naar de oorsprong van het goede, en wanneer we dichter tot haar genaderd zijn, zó worden ingewijd [μυεῖσθαι] in de al-goede geschenken die rond haar gelegen zijn; want weliswaar is zij zelf in alles aanwezig, maar alles is niet aanwezig in haar. En dan, wanneer we haar [d.i. de Drieheid] hebben aangeroepen, in zeer heilige gebeden [πανάγνοις μὲν εὐχαῖς], en met onvertroebeld gemoed, en dus in geschikte staat voor een goddelijke vereniging, dán zullen ook wij in haar aanwezig zijn; zelf is zij namelijk niet op een [specifieke] plek [αὐτὴ γὰρ οὔτε ἐν τόπῳ ἐστὶν], zodat zij zich van iets zou kunnen verwijderen, of dat zij van het één naar het andere zou gaan. Maar te zeggen, dat zij *in* alle zijnden is, raakt niet aan de Oneindigheid die *boven* alles is en alles omsloten houdt. (*GN* III,1; ik cursiveer, RS)

Dionysius brengt het gebed dus in verband met het aanroepen van God. De aanspraak doet ons tot Hem naderen en wijdt ons in. Het apofatisch gebed is een mystiek gebeuren (μυεῖσθαι!). Het veronderstelt zuivering en wegname van alles wat van het goddelijke afvoert, dat wil zeggen: alles. Tenslotte mondt het uit in een vereniging met God, waarbij wij 'in' God zullen zijn. Het gebed doet ons, die dat tevoren nog niet waren, aanwezig zijn in Hem die zelf weliswaar aanwezig is in alle dingen, zonder daarin op te gaan. God is de verborgen grond van de schepping die niet samenvalt met deze of gene plaats. Hij verplaatst zichzelf dus niet, maar omvat alles wat van plaats veranderen kan.

Om dit en de rol van het gebed te verduidelijken, gebruikt Dionysius een aantal voorbeelden, die goeddeels op hetzelfde neerkomen. Degene die bidt, zegt hij, is als iemand die zichzelf optrekt aan een koord dat men vanuit een vast punt in de hemel heeft laten vieren, en die vervolgens meent, de hemel zelf naderbij te halen, terwijl hij (of zij) het is die omhoogklimt. Dionysius besluit dan als volgt:

> Daarom moet men vóór alles, en des te meer in de theologie, met gebed beginnen [εὐχῆς ἀπάρχεσθαι χρεὼν], niet alsof wij de overal en nergens aanwezige Kracht naar ons toe zouden [kunnen] halen, maar door onszelf, in de goddelijke gedachtenissen en aanroepingen [ταῖς θείαις

> μνείαις καὶ ἐπικλήσεσι], aan haar [d.i. de Drieheid] toe te vertrouwen en ons met haar te verenigen. (*ib.*)

Het gebed dat Dionysius ons – of beter: zijn leerling Timotheüs – wil leren, veronderstelt inkeer en concentratie. Wanneer we afstand doen van alles, komen we als vanzelf bij de God uit die daar is, waar Hij altijd al is geweest. Hij verandert niet, niet van plaats en ook niet van inzicht, zo lijkt het. Dionysius vraagt niets van Hem, dan alleen tot Hem opgevoerd te worden en Hem te kennen. Dit wordt bevestigd door het concrete gebed, dat Dionysius bidt aan het begin van zijn *Mystieke theologie*. Een gebed om hulp als "Sla acht op mijn smeking, leen het oor aan mijn gebed" (*Psalm* 17,1) lijkt uitgesloten. Ook een schuldbelijdenis ("Tegen U, U alleen heb ik gezondigd, en gedaan wat kwaad is in uw ogen", *Psalm* 51,6) komen we niet tegen. Het Dionysische gebed is in de eerste plaats een loftuiting, geen vraaggebed.

Dat blijkt uit de aanhef van de *Mystieke theologie*. Die luidt aldus:

> O Drieheid, super-wezenlijk en super-goddelijk en super-goed, die het Godsweten van de christenen schraagt, leidt ons naar de super-onkenbare en super-schijnende en allerhoogste top van de mystieke schriften,
> daar waar de eenvoudige en afgescheiden en onwrikbare mysteriën van de theologie verhuld liggen, her en der, in de super-lichte duisternis van het zwijgen van het verborgen mysterie,
> [en waar ze] in het allerdonkerst super-verlichten het super-schijnendste [τὸ ὑπερφανέστατον ὑπερλάμποντα], en in het volledig onaanraakbare en onzienlijke super-vervullen de ogenloze geesten met super-schone schitteringen.
> Nu, zo moet ik bidden [Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ηὔχθω]. Maar jij [σὺ δὲ], beste Timotheüs, moet in gespannen aandacht [συντόνῳ διατριβῇ] voor de mystieke schouwingen afstand doen van zowel de waarnemingen, als de inzichtelijke activiteiten, als van de waarneembare dingen als van de inzichtelijke dingen, als ook van alle niet-zijnde en zijnde dingen, en je kennisloos laten oprichten, voor zover mogelijk, tot de vereniging van/met (degene die) boven alle zijn en kennis (is). (I,1)

Dionysius bidt Timotheüs een gebed voor, waartoe deze laatste zelf kennelijk nog niet in staat is (Ἐμοὶ μὲν...σὺ δὲ). Ik, zo suggereert de Areopagiet, heb al afstand weten te doen van alle dingen die mij van God wegleiden. Timotheüs moet dat eveneens proberen, en hij moet zich er nog in bekwamen (συντόνῳ διατριβῇ). Pas dan, als hij zich

heeft bevrijd van alle ballast, kan ook hij zich in een mystiek gebed tot God richten en streven naar de vereniging.

Dionysius' gebed bestaat in één lange zin, die, was hij niet ter kennisname voorgehouden aan Timotheüs, neer lijkt te komen op één grote lofprijzing. God wordt geprezen in een taal die haast struikelt over haar eigen overtreffingen en verheffingen (vgl. ὑπερφανέστατον, in de vertaling van B. Schomakers – kreupel – weergegeven als "het meest meer dan licht"; *a.w.* 13). Alles wat van God wordt gezegd, wordt op verhoogde toon uitgesproken, beter: uitgezongen (ὑμνῆσαι, heet het in *MT* II). De lof heeft letterlijk het laatste woord, voorzover elke theologische opmaat een ontkenning behelst van de gebruikelijke woordbetekenissen met betrekking tot God.

Het gebed van Dionysius is gericht tot een onkenbare God, die niettemin – anders kon men niet bidden – van zich heeft doen spreken. De ontkennende lofprijzingen en de zwijgende hymnen zijn geadresseerd aan de God van een welbepaalde (christelijke) traditie. Ze gaan ervan uit, dat de Verborgene niet in zichzelf is blijven rusten, maar *uit zichzelf is getreden*. Hij zou zich hebben verhuld in gestalten waar Hij niet mee samenvalt, maar die ons tot Hem op willen voeren, aan al die gestalten voorbij. Van deze paradox, die van de zelfvertoning van de Ontoonbare, spreken de *Goddelijke namen*. En wel van meet af aan. Al aan het begin van zijn traktaat, waar de Areopagiet zich uitput om de ondoorgrondelijkheid en onnaspeurlijkheid van de superwezenlijke God te stellen, zegt hij, dat het Goede niet geheel onmededeelbaar is. Het onthult zichzelf, en wel in de heilige schriften. De tweede paragraaf van het eerste hoofdstuk van de *Goddelijke namen* opent aldus:

> Over die super-wezenlijke en verborgen godheid nu moet je, zoals gezegd, het niet wagen te spreken, en zeker ook niets bedenken, buiten de dingen die ons op goddelijke wijze uit de heilige schriften onthuld zijn [ἐκπεφασμένα]; want terwijl zijzelf [d.i. de godheid] over zichzelf in de schriften [zaken] op een wijze heeft overgeleverd, die gepast is voor het Goede, is een wetenschap of beschouwing van haar, wat zij dan wel moge zijn, ontoegankelijk voor alle zijnden, omdat zij op super-wezenlijke wijze is uitgenomen boven alle dingen. Je zult dan ook vele theologen vinden, die haar niet alleen als onzienlijk en onbeperkt hebben bezongen, maar ook als ondoorgrondelijk [ἀνεξερεύνητον] en tegelijk onnaspeur-

> lijk [ἀνεξιχνίαστον], [en je zult vinden] dat er geen spoor is van iemand van hen, die zijn doorgedrongen tot haar verborgen oneindigheid. En toch [Οὐ μὴν] is het Goede niet geheel afgezonderd [ἀκοινώτητόν (...) καθόλου] van de zijnden, maar doet het de super-wezenlijke straal, die er stevig in verankerd ligt, verschijnen [ἐπιφαίνεται] op een wijze die gepast is voor het Goede, in verlichtingen die afgemeten zijn aan [de vermogens van] elk van de zijnden [ταῖς ἑκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν] [...] (*GN* I,2)

De godheid heeft zichzelf dus als ondoorgrondelijk en onkenbaar onthuld in de heilige schriften. Dát is wat we ons voortdurend moeten realiseren, wanneer zij wordt aangeduid als liefde, goedheid, waarheid enz. In het eerste deel van deze studie is aan de orde geweest, dat we die positieve predicaten moeten opvatten naar een attributie-analogie: God is telkens de *oorsprong* van datgene wat er over Hem wordt gezegd. Hij valt niet samen met onze aardse goedheid en waarheid. Dit is in feite de boodschap van de apofatische auteurs.

Onder de "vele theologen" die de godheid als "ondoorgrondelijk" en "onnaspeurlijk" hebben bezongen, rekent Dionysius zonder enige twijfel ook zijn (quasi-)leermeester Paulus. Deze gebruikt in een citaat van verzen uit *Job* en de *Psalmen*, exact dezelfde bewoordingen (*Romeinen* 11,33; zie opnieuw deel I voor Karl Barths interpretatie van de gebruikte predicaten, 1.2). Mogelijk heeft Paulus ook zelf een 'mystieke' ervaring gehad, blijkens wat hij schrijft in *II Korinthiërs* 12,1-5. Over de inhoud van deze ervaring rept Paulus met geen woord. Misschien verwijst Dionysius hiernaar.[1]

En toch! Het blijft niet bij Gods onkenbaarheid en verborgenheid. Hij treedt uit zichzelf in een "super-wezenlijke", boven het Zijn verheven "straal" (ook genoemd in *MT* I,1: "bovenwezenlijke straal van het goddelijk donker"). Hij toont zichzelf in een schepping die uit Hem voortkomt, weerspiegeling is van zijn eeuwige plannen of 'predestinaties', maar die niet met Hem samenvalt zoals Hij in wezen *is*. Het onzichtbare gaat een band met het zichtbare aan. De verborgen God doet van zich spreken in de heilige schriften die niet zozeer vertellen wie Hij is, als wel wegen willen wijzen van het lage aardse

[1] Over een eventuele Paulinische mystiek, zie het eerste deel van Jean Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative: I La mystique paulinienne et les données autobiographiques des épîtres*, Paris 1952. Het tweede deel is geheel gewijd aan Angelus Silesius.

naar het verhevener, God-gelijkere geestelijke. De negatieve theologie wordt voorbereid in een positieve theologie die onontbeerlijk is. Deze positieve theologie, zou men kunnen zeggen, beslaat verschillende waarheidsgradaties: beeldrijke ('metaforische') taal is minder waar dan abstracte ('analoge') taal. De goddelijke verlichting is afgemeten aan de mate van ontvankelijkheid bij de mens.

De verborgen God deelt zich dus mee, zonder daarbij aan verborgenheid in te boeten. Om dit te verduidelijken geeft Dionysius twee voorbeelden die (zoals Derrida opmerkt) de thematiek van chora in herinnering roepen: dat van het middelpunt van een cirkel, waaraan elke straal, en dat van een zegel, waaraan elke afdruk deel heeft. Hij doet dit in het tweede hoofdstuk van de *Goddelijke namen*, dat handelt over wat er aan de drie goddelijke personen gemeenschappelijk is en wat verschillend. De hier bedoelde 'deelhebbingsrelatie' noemt Dionysius als een aan Vader, Zoon en Geest gemeenschappelijke. Nu, zegt de Areopagiet, het is met God ten opzichte van de schepselen

> evenals het middelpunt van een cirkel ten opzichte van alle in de cirkel liggende stralen[2], en [het is met de schepselen ten opzichte van God] zoals vele afdrukken van een zegel [σφραγῖδος ἐκτυπώματά] deelhebben [μετέχει] aan de beeldenaar [ἀρχετύπου] van het zegel; en in een elk van de afdrukken [is] dit [zegel] geheel en al hetzelfde, voor geen enkele is het er ook maar enigermate ten dele. Maar nog bóven zelfs deze [beelden] ligt [Ὑπέρκειται] de ondeelhebbelijkheid [imparticipabiliteit, ἀμεθεξία] van de al-oorzakelijke godheid, omdat deze noch aanraakbaar is, noch iets anders overeenkomstigs met wat er [aan haar] deel heeft.
> Nu zou er iemand kunnen zeggen: «Het zegel is er in alle afstempelingen [ἐκμαγείοις] niet geheel en al hetzelfde.» Hiervan is niet het zegel de oorzaak (want dit deelt zichzelf aan een elk volledig en hetzelfde mee), maar het telkens weer bestaande onderscheid tussen de deelhebbende [schepselen] bewerkt de bezoedelingen van de ene, geheel en al dezelfde

[2] Het beeld van de cirkel en zijn stralen is verwant aan een vergelijking die gedurende de Middeleeuwen, onder meer door Meister Eckhart, herhaaldelijk zal worden getrokken. God, zo werd gezegd, is als een cirkel, waarvan het middelpunt overal is en de omtrek nergens. Het is een vergelijking die de middelpuntigheid van de schepping in God wil situeren en Hem tegelijk wil vrijwaren van het oponthoud op een specifieke plek. De cirkel-analogie komt voort uit de neoplatonistische emanatie-voorstellingen, waarin het Ene als zuivere bron wordt opgevat, zonder enige vorm van uitgebreidheid of materialiteit. Vgl. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart*, p.72vv.

beeldenaar. (*II*,5,6)

Dionysius werkt vervolgens het beeld van het zegel verder uit met een beschrijving van de ideale kwaliteit van de was waarin het goddelijk zegel wordt afgedrukt. Is die was glad en plastisch, dan zal de afdruk beter zijn dan wanneer hij troebel en taai is.

Waar het in dit citaat om gaat, is de *relatie* tussen Gods zelfonthulling en zijn verborgenheid. Is het goddelijk oerwezen volstrekt geïsoleerd van zijn manifestatie? Heeft het nog wel iets te maken met de zelfopenbaring in de schepping? Met het woord "ligt...boven" [Ὑπέρκειται] geeft Dionysius aan, dat er wel degelijk een verband bestaat. Weliswaar hebben de schepselen niet volledig aan God deel en blijft er een 'ondeelhebbelijkheid' (ἀμεθεξία) daarachter verborgen. Weliswaar overstijgt deze 'ondeelhebbelijkheid' de voorbeelden van de cirkel en het zegel, die bedoeld zijn om de verbondenheid van God met de wereld aan te geven. Maar toch staat zij niet los van zijn 'deelhebbelijkheid'. Verborgenheid en onthulling gaan in elkaar over. Het eerste ligt 'boven' het tweede en blijft eraan gerelateerd. Gods onbepaalbaarheid heeft geen zin buiten zijn bepaalbaarheid om, mystiek niet buiten negatieve, en tenslotte ook niet buiten positieve theologie om. Het mystieke gebed, dat over wil gaan in een grondeloze verzinking, moet eerst opklimmen langs de Jacobsladder van de bepalingen van de traditie. Deze te veronachtzamen zou het gebed misleiden.

10.1.2 Meister Eckhart

Bij de tweede apofatische auteur die Derrida in 'Comment ne pas parler' bespreekt, Meister Eckhart, is het motief van het gebed en de onmiddellijke aanspraak van God niet zo expliciet aan de orde. Niet dat Eckhart nergens over het gebed spreekt. We zullen nog zien, dat dit wel het geval is. Alleen gaat Derrida niet op deze meer directe uitspraken van Eckhart over het gebed in. Derrida beperkt zich in zijn commentaar grotendeels tot wat volgens velen één van Eckharts meest 'mystieke' teksten is: de preek *Quasi stella matutina*. In deze preek stuit Derrida op het motief van de superwezenlijkheid van God. Met name Eckharts spreken over onthulling en verhulling van Gods op-zichzelf-zijn, zijn *vernünfticheit*, geeft hem daar aanleiding toe.

Toch is het motief van het gebed in *Quasi stella matutina* niet geheel afwezig.

Afgezien van enkele flarden die in de lopende tekst van 'Comment ne pas parler' zijn opgenomen, zijn de Eckhart-fragmenten dus alle ontleend aan *Quasi stella matutina*. In deel I van deze studie (2.2) zijn we al enige tijd bij deze preek stil blijven staan. God en het Zijn, hebben we gezien, worden er zorgvuldig uiteengehouden. Niet omdat Eckhart aan God het Zijn wilde ontzeggen, maar omdat hij het in Hem wilde opwaarderen. Als zodanig (d.i. als opgewaardeerd) kon het Zijn doorgaan voor Gods "voorhof" (*vorbürge*). Het "inzicht" (*vernünfticheit*) daarentegen, zijn zuivere ontvankelijkheid voor zichzelf – en daarin tevens voor de schepping –, maakte het goddelijk *opzichzelf-zijn* uit, het 'heilige der heiligen' of de 'tempel'. Vgl.:

> Wanneer we God in het Zijn nemen, dan nemen we Hem in zijn voorhof, want het Zijn is zijn voorhof, waarin Hij woont. Maar waar is Hij dan in zijn tempel, waarin Hij als heilig [*heilic*] schittert? *Inzicht* [vernünfticheit] is de tempel van God. Nergens woont God eigenlijker dan in zijn tempel, in het inzicht, zoals die andere [eerder aangehaalde, RS] meester zegt: God is een inzicht [*vernünfticheit*], dat leeft in het kennen van enkel en alleen zichzelf, slechts daar in zichzelf blijvend, waar nooit iets Hem heeft aangeraakt; want daar is Hij alleen in zijn stilte [*stilheit*]. God kent, in het kennen van zichzelf, zichzelf in zichzelf. (*DW* I,150)

Dit gedeelte weerspiegelt duidelijk de 'tweeslachtigheid' binnen God, die we bij de in deel I besproken apofatische auteurs steeds zijn tegengekomen. God-in-zichzelf, de god*heid* van God, staat achter zijn naarbuitentreden, achter zijn toetreden tot en zelfverlies in de verdeeldheid. Omgekeerd, zo zagen we, wil de negatieve weg van deze verdeeldheid opvoeren tot de goddelijke "woestijn" enz., die de opperste eenheid zou vormen.

Tegen deze achtergrond moeten we vermoedelijk de uitspraak "God in het Zijn nemen" opvatten. "God in het Zijn nemen" is: God als een zijnde opvatten, Hem beschouwen onder een aspect dat ons bekend en vertrouwd is (bijvoorbeeld als de Goede, of als de Levende). Zodra we dit doen, wil Eckhart zeggen, moeten we ons ogenblikkelijk realiseren, dat we God in feite tekort doen. Hij is immers niet goed of levend zoals mensen dat zijn. Hij is de Gever van het goede en van het leven, zonder zelf met zijn gaven samen te vallen. De

eerder genoemde attributie-analogie treedt hier in werking: 'goedheid', 'leven' worden op verschillende wijze gezegd van God en van de mens. Het menselijke moet (op de weg van de ontkenningen) van alle goddelijke predicaten worden afgeschraapt.

Maar de voorhof is de voorhof van een tempel. Men betreedt deze tempel slechts, door eerst de voorhof te passeren. De voorhof vormt de gepaste voorbereiding voor het betreden van het heilig domein. Zonder de tempel, zonder het heilige of het heilige der heiligen, heeft de voorbereiding van de voorhof geen zin. De tempel nu, God zelf op zichzelf, noemt Eckhart: 'inzicht' (*vernünfticheit*). Gods verborgen wezen is pure beschouwing: beschouwing van zichzelf, en dus van alles, want Hij is zelf alles en alles bestaat in Hem. Deze beschouwelijkheid is Gods "stilte", zegt Eckhart Dionysisch. Er is daar geen geluid te vernemen. Dringen wij tenslotte, na de voorhof van het Zijn achter ons te hebben gelaten, daartoe door, dan moeten wij onszelf achterlaten en alle woorden laten verstommen.

Verderop weidt Eckhart uit over de mens die tot Gods tempel in wil gaan. Deze mens, zegt hij, moet aansluiten bij hetzelfde 'vermogen' als dat wat bij God zijn op-zichzelf-zijn uitmaakt, te weten, het inzicht. De mens die God 'slechts' liefheeft, en dus met een ander vermogen, namelijk zijn wil, toegang zoekt te vinden, gaat niet ver genoeg. Hij "neemt hem", zegt Eckhart, "onder het omhulsel van de goedheid", dat wil zeggen, hij heeft God lief omdat of voorzover Hij goed is. Deze mens bedekt God met de mantel der liefde. Het inzicht echter nadert tot God zèlf, zonder houvast te zoeken bij enige menselijke aanduiding van God. Het zoekt Hem om zichzelfs wille, ónder elke bedekking of omhulling. Eckhart gaat dan verder:

> Ik zei in [mijn] school dat het inzicht [*vernünfticheit*] edeler is dan de wil, en toch behoren zij beide tot dit [goddelijk] licht. Een meester op een andere school zei, dat de wil edeler is dan het inzicht, want de wil neemt de dingen, zoals ze in zichzelf zijn; het inzicht echter neemt de dingen, zoals ze in [dit inzicht] zijn. Dat is waar. Een oog is edeler in zichzelf dan een oog dat op een muur geschilderd is. Ik zeg echter, dat het inzicht edeler is dan de wil. De wil neemt God onder het kleed van de goedheid. Het inzicht neemt God bloot, ontkleed van goedheid en van zijn. Goedheid is een kleed, waaronder God verborgen is [*dâ got under verborgen ist*], en de wil neemt God onder dit kleed van de goedheid. Was er geen goedheid aan God, dan zou mijn wil Hem niet willen. (*DW* I,152v.)

In het voorbijgaan verwijst de Dominicaanse Eckhart hier naar een polemiek met de Franciscanen. Die verdedigden de voorrang van de wil (*voluntas*) boven het inzicht (*intellectus*). Op zichzelf krijgt de Franciscaanse "meester", die God-in-zichzelf wil vatten, van Eckhart gelijk. Het is alleen niet de wil, het is het *inzicht* dat op de confrontatie met God het meest berekend is. We hebben namelijk niet met een willekeurig ding te doen, bijvoorbeeld met een oog. We hebben te doen met God. Wat de bevoorrechter van de wil miskent, aldus Eckhart, is de verborgen eenheid van de mens met God. Het inzicht is namelijk dát menselijk vermogen, dat correspondeert met het verborgen oer-wezen van God. Het is de zuivere *ontvankelijkheid* voor het goddelijke, die de mens in het diepst van zijn ziel bezit. In het eerste deel van deze studie zijn we ook andere namen voor dit vermogen tegengekomen: 'vonkje', 'twijgje', 'burchtje' enz. Het is de lamp in de ziel die door God kan worden aangestoken. Het is de plaats waar de Zoon in ons geboren wordt. Vanuit de ontvankelijkheid van het inzicht kan de mens door God worden vervuld. Het kan hem (of haar) geschonken worden, in volstrekte overgave, op te gaan in de goddelijke woestijn, waar zelfs de drieheid Vader-Zoon-Heilige Geest niet meer terug te vinden is (zie het in deel I, paragraaf 2.2.2, geciteerde slot van de preek *Alle gleichen Dinge*). Hier is God "ontkleed", ontdaan van al zijn attributen. Hier is de bron van alle verschil en onderscheid, de oorsprong van zelfs de drieëenheid. Tot het 'ontvangen' van deze leegte is alleen de *vernünfticheit* in staat, zegt Eckhart.

De verborgen eenheid van de mens met God, gelegen in het inzicht, brengt Eckhart tenslotte terug bij de tekst van zijn preek: "Zoals een morgenster midden in de nevel en zoals de volle maan in zijn dagen schijnt en zoals de schitterende zon, zo heeft hij in de tempel van God geschitterd." Het vers is, zoals in deel I al is opgemerkt, ontleend aan *Jezus Sirach*. Het slaat op hogepriester Simeon, die op eervolle wijze zijn taak in de Jeruzalemse tempel heeft volbracht. Maar Eckhart betrekt het op de ziel van de mens, die, evenals de morgenster van de zon, steeds op nabije afstand van God moet blijven. Vgl.:

> «Zoals een morgenster midden in de nevel». Ik richt mijn aandacht nu op het woordje «quasi», dat betekent «evenals»; dat noemen de kinderen op school een «bijwoord». Dit is het, wat ik in al mijn preken op het oog heb. Het allereigenlijkste, wat men van God kan zeggen, dat is «Woord» en «Waarheid». God noemde zichzelf een «Woord». Sint Johannes zei: «In

> den beginne was het Woord» (Joh.1,1), en hij geeft daarmee aan, dat men bij dit Woord een «bijwoord» moet zijn. Zoals de «vrije ster», waarnaar de «vrijdag» genoemd is, de Venus: die heeft vele namen. [...] Meer dan alle sterren staat zij de zon gedurig even nabij [*alwege glîch nâhe der sunnen*]; zij komt daar nooit verder van noch dichter bij en toont daarmee, dat een mens, die hiertoe wil komen, God altijd nabij en tegenwoordig moet zijn [*der sol gote alle zît bî und gegenwertic sîn*], zodat niets hem van God kan verwijderen, noch geluk noch ongeluk noch enig schepsel. [...] Hoe meer de ziel boven aardse dingen verheven is, des te krachtiger is zij. Wie verder niets dan de schepselen zou kennen, die hoeft aan geen preek te denken, want elk schepsel is vol van God en is een boek. (*DW* I,155v.)

En dan is Eckhart bijna aan het einde van zijn preek gekomen. Hij besluit met de woorden: "Dat wij bij dit «Woord» altijd een «bijwoord» mogen zijn, daartoe helpe ons de Vader en ditzelfde Woord en de Heilige Geest. Amen." Het gaat hem er dus om, dat wij op één lijn staan met het Woord, dat wij aanhankelijk zijn als de morgenster Venus aan de zon. Daartoe is het nodig, nogmaals, dat wij ons van de aarde onthechten. De maan, zegt Eckhart in een door mij uit bovenstaand citaat weggelaten gedeelte, weerspiegelt het zonlicht beter, wanneer zij verder van de aarde afstaat en dichter bij de zon. Net als de maan moet de ziel zich verheffen boven het aardse en zich oprichten naar God. Dan is zij ontvankelijker en staat zij meer open voor God. Zo kan de ziel zich met Hem vereenzelvigen en volkomen in zijn geest handelen.

10.1.3 Angelus Silesius

Angelus Silesius tenslotte, wiens *Cherubinischer Wandersmann* centraal staat in de dialoog *Sauf le nom*, wijkt niet af van de lijn van zijn voorgangers. Ook bij hem komt de superwezenlijkheid van God ter sprake. Tevens weerklinkt in zijn verzen de 'roep', de 'schreeuw' of zelfs het 'gebed' tot God.

Zoals we in het eerste deel hebben gezien, is God zèlf, zijn *godheid*, voor Angelus Silesius een 'woestijn', een 'afgrond', een 'louter niets'. Hij gaat alle bepaling en ontkenning te boven. Uit de vele epigrammen die in Derrida's *Sauf le nom* worden geciteerd, kies ik eerst enkele, waarin deze beeldtaal wordt gebruikt (beeldtaal die,

Gods *on-* of *niet*-wezen benadrukkend, zijn bovenwezenlijke wezen ogenschijnlijk ontkent), en vervolgens een gedicht, dat beschouwd zou kunnen worden als een direct gebed tot God.

Het eerste epigram is in deel I ook al aangehaald. (2.3.2) Dáár ging het vooral om de mystieke weg, die erin opgeroepen wordt. Híer gaat het mij om het voorvoegsel 'boven' (*uͤber*) en om datgene wat daaruit spreekt. Vgl.:

> *Men moet nog boven God (uit)* [*Man muß noch uͤber GOtt*]
> Waar is mijn woonplaats [*Auffenthalt*]? Waar ik en jij niet staan:
> Waar is mijn laatste doel [*End*] waar ik heen moet gaan?
> Daar waar men er geen (meer) vindt. Waar moet ik dan nu heen?
> Ik moet nog *boven God (uit) in een woestijn trekken [*Jch muß noch uͤber GOtt in eine wuͤste ziehn*].
> * boven alles wat men aan God kent of van Hem kan bedenken / naar de ontkennende beschouwing / waarover zoek bij de *mijsticis*. (I,7)

De plaats voorbij God is dus een "woonplaats", een plaats van "ophonthoud". Maar geen plek als alle andere: noch ik noch jij staan er, op de één of andere wijze. Het is een "*laatste* doel", het eindpunt van onze weg omhoog. Het is het einde van alle wegen en plaatsen, wat wordt gesymboliseerd door het woord "woestijn": beeld van een leegte. Hier, boven alles uit, alles tebovengaand, 'is' God, beter: 'is' de godheid van God. Hier is niets wat wij nog beschrijven of aanduiden kunnen. Hier 'is' *een* niets dat zich onttrekt aan alle taal, positieve en negatieve. Hier 'is' de *boven-godheid*, die enkele verzen verder wordt genoemd:

> *De boven-godheid* [*Die uͤber-GOttheit*]
> Wat men van God gezegd heeft, is mij nog niet genoeg:
> De boven-godheid is mijn leven en mijn licht. (I,15)

En ook het onmiddellijk hierop volgende gedicht [I,16] spreekt over God, die mij nog boven God uit moet brengen.

Wát "heeft men van God gezegd"? Alles: de positieve theologie van de traditie en de negatieve theologie die deze corrigeerde. Maar dit is de dichter nog niet genoeg. Het is Angelus Silesius om Degene te doen die daar nog boven gelegen is: de boven-godheid. Dit is de onkenbare oergrond, de goddelijke duisternis of de donkere wolk, die

een licht is voor wie zich erin waagt. Deze oergrond is niet zo maar 'niets', niet zo maar totale leegte of afwezigheid. We hebben te maken met het 'niets' van de wereld, datgene wat zich op geen enkele, maar dan ook op geen enkele manier vanuit het wereldse laat beschrijven of benaderen. Dáárom heet het, dat de boven-godheid "mijn leven en mijn licht" is: ze is geen volstrekt verdwijnpunt, maar de *bestemming* van wie haar najagen.

Om deze bestemming te bereiken, hoef ik geen verre reis te ondernemen, hoef ik geen dikke boeken te bestuderen. Ik moet, zegt Angelus Silesius, mij in mijzelf keren. Hier vind ik de "afgrond" van Gods wezen. Deze afgrond is ook mijn eigen afgrond. De goddelijke en de menselijke afgrond vallen samen, voorzover de mens deel heeft aan Gods verborgen wezen. God heeft de mens een wezen toegedacht dat voor Hem openstaat, dat op Hem is aangelegd, dat Hem kan 'ontvangen'. Zoals we hebben gezien, spreekt Angelus Silesius, net als Eckhart, over de Godsgeboorte in de menselijke ziel. De mens die afstand doet van alles en één en al oor ("afgrond") is, opent zich voor God en wordt ontvankelijk voor zijn verholen godheid. Eveneens in het eerste boek van *Cherubinischer Wandersmann*, dicht Silesius als volgt:

> *De ene afgrond roept de andere*
> De afgrond van mijn geest roept steeds onder geschreeuw
> de afgrond van God aan: Zeg, welke er dieper is? (I,68)

Deze retorische vraag suggereert, dat beide afgronden even afgrondelijk, even bodemloos zijn. De mens, die zich *geheel* heeft opengesteld voor het goddelijke, is als de doorgebroken dam die de stortvloeden van een reusachtig bergmeer doorlaat: de opening van de dam is niet te onderscheiden van de opening van het meer. Zou men dit gedicht dan ook niet zo kunnen weergeven, dat de roep niet zozeer een schreeuw is van de ene naar een daarvan onderscheiden afgrond, als wel een roep van de mens *als schepsel* naar de afgrond die hij of zij wil worden en *in wezen* al is? Het onmiddellijk voorafgaande vers immers vergeleek de God-zoekende ziel met een kind dat schreeuwt om door de moeder te worden gevoed (*Wie ein entmilchtes Kind nach seiner Mutter weint: So schreyt die Seel nach Gott / die Jhn alleine meint*; I,67). De schreeuw is als een gebed: een gebed van de ziel of van de mens die iets ontbeert en die vervuld wil worden. Het is de roep tot God die vraagt om vervulling met de overweldigende godde-

lijke leegte.

Een ander gedicht dat ik hier uit de door Derrida geciteerde en becommentarieerde licht, zou deze beeldspraak (leegte-volheid/vervulling) kunnen bevestigen. Het staat in het tweede boek van *Cherubinischer Wandersmann* en luidt als volgt:

> *Gods eigenschap*
> Wat is Gods eigenschap? zich in het schepsel uitgieten /
> Altijd dezelfde zijn / niets hebben / willen / weten.*
> * Accidentialiter of toevalligerwijze te begrijpen; want wat God wil en weet / dat wil en weet hij wezenlijk. Hij heeft dus ook niets (als eigenschap). (II,132)

God stort zijn volheid uit in het schepsel. Deze zelf-uitstorting, licht de auteur in een verklarende noot toe, is niet een eigenschap in de zin van één temidden van vele. Het is geen bijkomstigheid. God is wezenlijk zelf-uitstorting. In het eerste deel hebben we gezien hoe Hij zichzelf volgens de apofatici meedeelt *in* en *als* schepsel. Wanneer Hij zijn wezen te buiten gaat en de schepselen uit zich doet voortkomen, dan *ont*hult Hij zich in een *ver*hulling: de wereld is (in meerdere of mindere mate) van Hem vervuld, maar verbergt zijn wezen. Wèl kan men, van de schepselen, stapsgewijs teruggaan naar degene die er de oorsprong van is.

De mens is ook schepsel, maar dan een bijzonder. De mens heeft deel aan God. Wanneer God zich in de mens uitgiet, onthult Hij zich aan een wezen dat op deze uitgieting is aangelegd. Dan openbaart Hij zich aan een schepsel met verstand of inzicht, dat, in tegenstelling tot het dier, van zichzelf kan afzien. Enkele verzen terug had Angelus Silesius een dergelijk onderscheid tussen mens en dier gemaakt (*Eins jeden Eigenschafft. Das Thier wird durch die Art / der Mensch durch den Verstand / Der Engel durch das schaun / durchs wesen Gott bekandt.* II,129). Het is niet uitgesloten, mede gezien de context van de omliggende epigrammen, dat II,132 in de eerste plaats een *mystieke* zelf-uitstorting op het oog heeft. De onthulling zou er dan één zijn, waarbij de mens, in absolute gelatenheid en passiviteit, zich geheel heeft opengesteld, geheel de ontvankelijkheid (de 'afgrond') is geworden die hij of zij *in wezen* is. Gods zelf-uitgieting in de mens, in de mens die de weg van de wegname is gegaan en ontvankelijk is, is door alle (schepselmatige) scheidslijnen die er tussen beide bestaan, heengebroken. Deze doorbraak is die van wat Silesius de "bovengodheid" noemt. Het is een volheid die zo overvloedig is, dat ze,

bezien vanuit de schepping en het Zijn, leegte genoemd moet worden: volstrekte onbepaalbaarheid.

God als volheid of als leegte, als Zijn of als niet-Zijn: deze tegengestelde bepalingen hingen bij Meister Eckhart, zoals we gezien hebben, direct samen met de bepaling van de schepping. Werd God door Eckhart het Zijn genoemd, dan gold de schepping als een zuiver niets. Maar werd, omgekeerd, de schepping aan het Zijn gelijk gesteld, dan bleek God ineens een Niets. Dezelfde samenhang komt bij Angelus Silesius ook naar voren. Terwijl het bovengenoemde *Gods eigenschap* God met het Niets in verband leek te brengen, wordt Hij in *God boven alle gaven* juist met volmaakte volheid geassocieerd. Deze associatie nu wordt geformuleerd in een *gebed.*

God boven alle gaven
Ik vraag [*bitte*: 'bid'] U, mijn God, wel vaak om uwe gaven /
Maar weet, dat ik U veel liever zelf wil hebben.
Daarom geef mij wat U wil / zij het ook eeuwig leven:
Geeft U mij niet Uzelf / dan heeft U niets gegeven. (IV,30)

God zelf: om niets meer en om niets minder vraagt (*bidt*) *de* dichter. Daarbij vergeleken zijn alle mogelijke andere gaven niets: "Geeft U mij niet Uzelf / dan heeft U *niets* gegeven." God is de absolute volheid, die zich in de leegte van het schepsel uitgiet. Het schepsel kwijnt weg bij deze overvloed, het verbleekt in een goddelijke glans, die al het overige in de schaduw van het niets stelt. Het gebed om zo vervuld te mogen worden met God – wiens "eigenschap" het is om "zich uit te gieten" – komt dan neer op een verzoek om bevrijd te mogen worden van al wat zich tegen de vervulling teweer stelt.

10.2 Derrida over de 'superwezenlijkheid'

TER INLEIDING

• *de superwezenlijkheid*

Is de God van de apofatici nog steeds een bovenmatig opgewaardeerd Superwezen? Of is Hij geheel onttrokken aan al het aardse? Deze vraag vormt een leidraad in Derrida's lezing van de teksten van Dionysius, van Eckhart en van Angelus Silesius.

Nu zou men deze vraag naar de 'superwezenlijkheid' van God in de apofatische theologie als een onoplosbare interpretatiekwestie kunnen afdoen. Het is misschien een typisch hedendaagse vraag en juist ingegeven door filosofieën als die van Derrida zelf, en met name ook die van Heidegger en Levinas; filosofieën die, elk op eigen wijze, aandacht vragen voor een alteriteit en geen genoegen nemen met een allerhoogste zijnde.

Heidegger bijvoorbeeld stelt, dat God in de filosofie terecht is gekomen door de fundamentele dubbelzinnigheid die passages uit Aristoteles' *Metafysica* in het leven riepen. De vraag naar de zijndheid van het zijnde ('wat maakt het zijnde tot zijnde?'), aldus Heidegger, werd door Aristoteles enerzijds teruggebracht op een bepaling van de meest algemene trekken van het zijnde (wat is het zijnde in het algemeen?), *maar anderzijds* ook op een "hoogste en daarom goddelijk zijnde", *krachtens* welk ieder (ander) zijnde 'is' (wat is het hoogste zijnde?). Deze niet-opgeheven dubbelzinnigheid verklaart voor Heidegger de in het verschiet liggende, post-aristotelische benadering van God als een hoogste zijnde. *Causa sui*, zo luidt de ware naam voor deze God, 'oorzaak van zichzelf'. "Tot deze God kan de mens noch bidden, noch kan hij voor hem offeren", zegt Heidegger in *Identität und Differenz*.[3]

Ook Levinas uit zijn beschuldigingen. Hij verwijt de theologie, "de idee van de relatie tussen God en het schepsel op onbezonnen wijze in termen van ontologie" te behandelen. "[De theologie] veronderstelt", zo vervolgt hij, "het logisch privilege van de totaliteit, passend bij [*adéquate à*] het Zijn." De transcendentie sluit volgens Levinas juist elke opname in een totaliteit of groter geheel uit. "De notie van het transcendente plaatst ons voorbij de categorieën van het Zijn".[4]

[3] Resp. 'Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»', *Wegmarken*, p. 373vv. en *Identität und Differenz*, p.64

[4] *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984 (1961), p.269. Dat Levinas' poging om de onderbreking van de totaliteit te tonen, niet mag worden gezien als een negatieve theologie, valt op te maken uit zijn herhaaldelijk geuite bezwaren daartegen. Zie ook *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991 1974), p.14. Men vergelijke zijn verzet in *Totalité et infini* tegen "mystiek" (p.177) en "contemplatie" (p.196) en zijn weigering om de "metafysische" relatie

(wordt vervolgd...)

Als er dus in het hedendaagse denken, in het verlengde van Heidegger en Levinas, érgens argwaan tegen is ontstaan, dan is dat tegen de veronderstelde mogelijkheid van totalisering of systematisering. Als er vandaag de dag tegenover íets een grote gereserveerdheid bestaat, dan is dat tegenover de gedachte, dat alles kan worden ondergebracht in een groter geheel.

In het licht van deze door velen ondervonden argwaan en reserve zou de notie van de 'superwezenlijkheid' bij Derrida in zekere zin een punt van kritiek kunnen verraden. Ze zou kunnen wijzen op een bij hem levend vermoeden, dat zèlfs in het apofatische denken de transcendente God niet zonder meer als transcendent beschouwd kan worden.

De vraag naar de superwezenlijkheid, die dus misschien in eerste instantie een hedendaagse is, mag juist daarom, omdat ze hedendaags is, niet veronachtzaamd worden. We kunnen ons met Derrida afvragen of de negatieve theologie, die zich aandient als een ontsnapping aan de pretenties van het menselijke denken, zich wel aan de overwoekerende kracht van dit denken kan ontrukken. Zou de negatieve theologie aan Gods anders-zijn wel recht weten te doen?

• *het apofatisch gebed*

Zoals aan het begin van het vorige hoofdstuk is opgemerkt, benadert Derrida in 'Comment ne pas parler' de superwezenlijkheidsthematiek bij uitstek via het motief van het *gebed*. Om de door Derrida aan de orde gestelde problematiek rond Gods superwezenlijkheid goed te

[4](...vervolg)
tot de ander als een ("negatief"- of "positief"-) "theologische" te kwalificeren (p.12). In het verlengde van de door Heidegger en Levinas ontwikkelde problematiek vraagt J.-L. Marion, uitdrukkelijk wèl in aansluiting bij Dionysius de Areopagiet (en bij Gregorius van Nyssa), waaróm God eigenlijk noodzakelijk als een zijnde moet worden voorgesteld. Staat God immers, aldus Marion, niet geheel buiten het Zijn en is Hij geen liefde die om niet geeft? Zie zijn *l'Idole et la distance* en *Dieu sans l'être*. In het Nederlands taalgebied tenslotte houdt Th. de Boer, hierin verregaand beïnvloed door Levinas, een (christelijk) pleidooi voor een doorbraak van "het ontologisch bestel": "De presentie van de God der vaderen en van Jezus Christus doet het ontologisch bestel echter in zijn voegen kraken. Het gewicht van het zijn wordt uit het lood geslagen." *De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie*, p.116 Zie ook: *Langs de gewesten van het zijn. Spiritualiteit van de woestijn, en andere opstellen.*

kunnen taxeren, zal ik eerst enige aandacht schenken aan het apofatisch gebed. Verscheidene auteurs hebben zich hierover meer of minder uitvoerig uitgelaten.

Over het gebed als zodanig kan lang en breed worden gesproken. Het kent binnen het christendom een lange traditie. Daarbij is het in de theologie-geschiedenis lang niet altijd voorwerp van bezinning op zichzelf geweest. Het gebed werd veelal eenvoudigweg gebeden: van Augustinus, die zijn *Belijdenissen* begint met de bekende loftuitingen: "Groot bent U, Heer, en zeer lovenswaardig [*laudabilis valde*]: groot is uw kracht en aan uw wijsheid is geen getal. [...] U spoort [de mens] aan, zodat het hem bevalt u te loven, omdat U ons op U [betrokken] heeft gemaakt en ons hart onrustig is, totdat het rust vindt in U" (*Conf.* 1,1), tot Anselmus, die in zijn *Pros-logion* (!), voorafgaand aan het ontologisch Godsbewijs, schrijft: "Ik kan U niet zoeken, dan wanneer U zich [aan mij] onderwijst, noch U vinden, dan wanneer U zich toont", en tot Thomas van Aquino, die zijn *Summa theologiæ* aldus opent: "Sta mij toe, barmhartige God [*misericors Deus*], wat uw besluiten zijn vurig te begeren, verstandig te onderzoeken, waarachtig te leren kennen en volmaakt te vervullen tot lof van uw naam [*ad laudem nominis tui*]."

Terwijl in de moderne tijd de rol van het gebed binnen het theologische en zeker binnen het wijsgerige denken af schijnt te nemen, zo niet uitgespeeld te zijn, zijn er toch momenten van opleving. Theologen als F. Schleiermacher en A. Ritschl willen het gebed niet nog slechts overlaten aan een puur uitwendige beschrijving. Ze proberen het binnen de geloofsleer te betrekken. In een bezinning op het wezen van het gebed herleiden zij dit tot iets wat in feite neerkomt op pure *dankzegging*. Het gebed is een uitbrengen van dank aan God en is daarin de menselijke reactie op de manier, waarop God door de mens ervaren wordt. Zo is bidden bij Schleiermacher en Ritschl uiteindelijk, eerder nog dan een spreken *tot*, een spreken *over* God. De aanspraak lijkt op het tweede plan te komen.[5]

In de daarop volgende eeuw, bij K. Barth, komen de zaken precies andersom te liggen. Volgens Barth is het gebed primair een spreken

[5] Vgl. G. Sauter, 'Reden von Gott im Gebet', in: B. Casper (Hrg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg/München 1981, p.222

tot God, in een aanspraak die als zodanig belijdenis doet van het geloof in God. "Het gebed", zegt de systematische theoloog G. Sauter, "wordt [bij Barth] als voltrekking van de Godskennis [*Vollzug der Gotteserkenntnis*] verstaan, [een kennis,] die allereerst erkenning [*Anerkenntnis*] is". (B. Casper, *a.w.*222, 223) Het gebed als ontvankelijkheid voor en beaming van wat God voor de mens doet, is primair een aanspreken van Hem. De mens bevestigt zijn geloof in God door zich uitdrukkelijk tot Hem te richten.

Wat in alle bovengenoemde benaderingen van het gebed opvalt, is, dat minstens één beweegreden van het gebed de *kennis* van God is. Hoe belangrijk ook voor Augustinus, Anselmus enz. de directe aanspraak moge zijn, steeds blijkt het hun te doen om inzicht in God. Steeds laten zij zich leiden door vragen als: wie bent U? wat wilt U?

Het *mystieke* gebed doet voor deze preoccupatie niet onder. Integendeel, het lijkt alsof de God-zoekende apofaticus *enkel en alleen* nog naar Godskennis streeft. Het is alsof hij of zij niets anders beoogt dan te zwelgen in het allerhoogste weten, dat is: het 'niet-weten' van God. Dit te beogen zou inherent zijn aan zijn (of haar) onderneming: het gaan van de weg omhoog en het gelijktijdige afleggen van al het aardse. Een vraaggebed en een smeekbede die iets anders voor zouden hebben dan het schouwen van God, zouden dan uit den boze zijn. Wie naar God zelf verlangt, heeft immers niets meer te wensen over. "Begeer je wat mèt God", dicht Angelus Silesius (in een overigens niet door Derrida aangehaald vers): ik zeg klaar en vrij / hoe heilig je ook bent, dat het een afgod is". [I, 75] En elders: "Wie God om gaven bidt, die is er slecht aan toe. / Hij aanbidt het schepsel en niet de Schepper." [I,174] De twintigste-eeuwse theoloog R. Guardini schrijft over de ervaring van het mystieke gebed, dat het "een innerlijke vergewissing [*innerste Vergewisserung*] (betekent) van de werkelijkheid van de levende God en een oneindig kostbare hulp voor het geloof. Wie deze ervaring doormaakt," zo vervolgt hij, "kan met Paulus zeggen: «Ik weet aan wie ik mijn geloof gegeven heb.» Als hij haar hoedt, zal hij niet meer zo licht vergeten, dat God is en hem het allermeest aangaat."[6]

[6] R. Guardini, *Vorschule des Betens*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1952 (1943), p.180. Weliswaar verzekert Guardini, dat de mystieke ervaring ook een oproep van God tot onderlinge gemeenschap behelst ("Diese Erfahrung bedeutet aber auch eine

(wordt vervolgd...)

Een gebed dat God zoekt, zij het voorbij alle bepaling en inhoud, zoals bij de apofatici, zo'n gebed zou iets impliceren met betrekking tot God. Het zou impliceren dat Hij geen niets, maar eerder een iets is, hoe dan ook.

Excurse: **God op afstand: de eeuwig Gebedene (J.-L. Marion)**

Op de hedendaagse achtergrond van de vraag naar het apofatische Godsbeeld, in het bijzonder dat van Dionysius de Areopagiet, stuiten we ook bij *J.-L. Marion*. Marion is een hedendaagse Franse filosoof, die niet alleen de ernst van actuele wijsgerige vraagstellingen onder ogen ziet, maar die tegelijkertijd ook een uitdrukkelijk engagement met het christendom aan de dag legt. Misschien dat juist het samengaan van dit engagement met zijn wijsgerige betrokkenheid hem heeft teruggebracht bij negatieve theologieën als die van Dionysius de Areopagiet en Gregorius van Nyssa. Expliciet probeert hij hun streven om God en het Zijn blijvend uit elkaar te houden, in te brengen in het debat zoals dit in onze tijd gevoerd wordt. Hij doet dit in boeken als *L'idole et la distance* en *Dieu sans l'être*. Zich verzettend tegen Heideggers uitspraak, dat een God zich noodzakelijkerwijs *binnen* de dimensie van het Zijn (en dus *als* zijnde) moet aankondigen, grijpt Marion binnen het christendom terug naar de oude tradities van het zwijgen. God en het Zijn, zegt hij, hebben niets met elkaar uitstaande.

Het behoeft dus geen verbazing te wekken, wanneer Marion in het geweer komt tegen opvattingen die niet schromen om ook de negatieve theologie te scharen onder de onto-theologische slagorde van het West-Europese denken. Hij bestrijdt de gedachte, dat de God van (bijvoorbeeld) Dionysius de Areopagiet als een onto-theologische "superwezenlijkheid" (als een allerhoogste zijnde) kan worden bestempeld. In *l'Idole et la distance*, een boek uit 1977, richt hij zich tegen Derrida, die aan een dergelijke opvatting lucht had gegeven. Zoals we eerder hebben gezien (3.1), deed Derrida dit al in één van zijn eerste teksten, 'La différance' (in: *Marges*). De uitspraak die Marion Derrida euvel duidt, is te vinden in een (veelgeciteerd) fragment. In dit fragment probeert Derrida zijn denken van de différance verre van elke denkbare negatieve theologie te houden. In het voorbijgaan legt hij uit, waarom beide niets met elkaar van doen hebben. De negatieve theologie, aldus Derrida in 'La différance', "heeft zich altijd ingespannen, zoals men weet, om zicht te

[6](...vervolg)
Forderung. Gott ruft durch sie..." enz.) en getuigeniswaarde voor anderen kan bezitten ("Ein solches Erfahren hat auch Bedeutung für die anderen. Der, dem es zuteil wird, vermag Zeugnis abzulegen."; p.181). Maar dit alles lijkt voor hem afgeleid te zijn van het eerste en eigenlijke: "een bepaalde ervaring van God en het goddelijke" (p.180).

geven [*dégager*] op een bovenwezenlijkheid [*supra-essentialité*] voorbij de eindige categorieën van het wezen en het bestaan, dat wil zeggen van de aanwezig- en tegenwoordigheid [*présence*], en beijvert zich voortdurend om eraan te herinneren, dat, wanneer het predicaat van het bestaan aan God ontzegd wordt, dit is om hem een hogere, onbegrijpelijke, onzegbare zijnswijze toe te kennen." (*M* 6)[7]

Marion, die zijn boeken zelfs opdraagt aan Dionysius de Areopagiet en aan Gregorius van Nyssa, verzet zich heftig tegen dit verwijt. Allereerst stelt hij vast, dat Derrida enerzijds meegaat met Heidegger – voor wie God niet dan slechts als een zijnde kan verschijnen –, en anderzijds elke gedachte aan God als een zijnde uitbant. Vervolgens constateert Marion, dat bij Derrida de 'negatieve theologie' er eveneens aan moet geloven. Deze wordt, zegt hij, "met een verbazingwekkende krachttoer opnieuw in de onto-theologie opgenomen". In een noot gaat Marion nader op dit punt in. (Overigens blijkt deze noot voor Derrida voorwerp van verdere discussie: in 'Comment ne pas parler' wijdt hij aan de (eind)noot van Marion wederom een – uitgebreide – voetnoot.)

Wat schrijft Marion, in reactie op het citaat van Derrida uit 'La différance'? In de eerste plaats staat hij stil bij het feit, dat de superwezenlijkheid volgens Derrida kennelijk een voor iedereen vanzelfsprekend gegeven is. Het is iets, wat iedereen "weet":

> Wat wil hier [d.i. in dit citaat van Derrida] zeggen: «men weet»? We hebben nu juist gezien, dat de zogenaamde negatieve theologie, in haar gedachtengoed [*dans son fonds*], niet opnieuw een «superwezenlijkheid» [*super-essentialité*] beoogt in te voeren, aangezien zij noch predicatie, noch het Zijn beoogt; hoe zou het, *a fortiori*, kunnen gaan om bestaan en wezen bij Dionysius, die een Grieks spreekt dat nog oorspronkelijk genoeg is, om daar noch het idee, noch het gebruik van te hebben? (*l'Idole et la distance*, p.318 n.39)

Vervolgens, nog steeds in dezelfde voetnoot, citeert Marion Derrida uitgebreider, om te concluderen dat Derrida het kind met het badwater weggooit.

[7] Al heel vroeg, in een tekst uit 1967 over Bataille, is de gedachte van een superwezenlijkheid in het apofatisch gedachtengoed, bij Derrida aanwezig. Na erop te hebben gewezen, dat Batailles 'atheologie' uiteindelijk een andere weg bewandelt dan de negatieve theologie, stelt Derrida dat deze laatste "misschien nog (*peut-être encore*), voorbij alle ontzegde predicaten, en zelfs «voorbij het Zijn», een «boven-wezenlijkheid» («*super-essentialité*») in petto" heeft; "voorbij de categorieën van het zijnde, een hoogste zijnde en een onverwoestbare zin". Ogenblikkelijk onderstreept Derrida zijn onzekerheid hieromtrent: in de negatieve theologie raken wij "aan grenzen en aan de grootste stoutmoedigheden (*à des limites et aux plus grandes audaces*) van het spreken in het Westerse denken". 'De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve', in: *ÉD* 398v.

Doordat Derrida theologie, onto-theologie en filosofie met elkaar identificeert, aldus Marion, zou hij het verwijt willen ontlopen, dat de différance toch een verholen Spil zou kennen. Derrida zou op brute wijze het ware, "niet-afgodische" gelaat van God hebben toegedekt met zijn begrip différance, en daarbij abusievelijk datgene hebben verworpen, wat polemischerwijze als 'negatieve theologie' wordt aangeduid. Wat is dan echter volgens Marion het "niet-afgodisch" gelaat van God?

In een uitvoerig hoofdstuk over pseudo-Dionysius houdt Marion deze zaak onder de loep. Zijn herinterpretatie van de Areopagitische leer komt op bepaalde punten dicht in de buurt van opvattingen van Urs von Balthasar en, via hem, van Barth. (Zie deel I, paragraaf 1.2) Want hoe loopt de ontsnappingsroute aan de onto-theologie, die door pseudo-Dionysius is gewezen en die ons moet brengen bij God zoals Hij werkelijk 'is'? God, minstens bij Dionysius, is volgens Marion een God die eeuwig transcendent, allesoverstijgend blijft. Hij kan op geen enkele manier tot een zijnde, zelfs niet tot een hoogste, worden herleid. Hij blijft altijd op "afstand", in de "teruggetrokkenheid". Deze afstand, deze teruggetrokkenheid, blijkt eerst en vooral in de paradoxale figuur van Jezus Christus. "Christus", zegt Marion, "herbergt op paradigmatische wijze de paradox van de afstand, en maakt deze absoluut (on)zichtbaar. [...] De afstand van God laat zich allereerst in de figuur van Christus ondervinden: dáár vindt (deze afstand) zijn niet te overschrijden fundament en zijn definitieve gezag." (*l'Idole et la distance*, p.203). Jezus Christus is "icoon" van de *afstand*-elijke Vader: Hij maakt het onzichtbare zichtbaar *als* onzichtbaar (*l'Idole et la distance*, p.223).

Voor deze gedachte knoopt Marion aan bij een uitspraak van Dionysius in diens *Goddelijke namen*: "we moeten de goddelijke dingen op goddelijke wijze verstaan" (VII,2). God geeft zich op zijn eigen manier te kennen, voorafgaand aan al ons zoeken en tasten. Niet wij geven Hem, maar Hij geeft zichzelf een naam: 'Ik ben die Ik ben', אהיה אשר אהיה (Ex.3,14). De gave van de naam gaat aan al onze predicatie vooraf, zegt Marion, die hier het Hebreeuws citeert.[8] Wanneer Dionysius God op verscheidene plaatsen toch

[8] Vgl.: "Le Nom livre donc l'impensable, comme impensable qui se *donne* [...]. Le Nom livre et dérobe, du même mouvement. [...] [L]a distance antérieure nous tient un langage qui précède notre prédication et l'inverse." *l'Idole et la distance*, p.187. Zie overigens ook K. Barth: "Man könnte von dieser Namensoffenbarung [d.i. die aan Mozes in *Exodus* 3,14] sagen, daß sie in einer Namensverweigerung bestehe, wenn sie nicht eben doch gerade in der Form dieser so gehaltvolle Verweigerung wirklich Offenbarung, Mitteilung, Erleuchtung wäre." *Kirchliche Dogmatik* II/1, p.66 En verder, met betrekking tot de zelfbekendmaking in Jezus Christus: "Die Offenbarung in Jesus ist ja, eben indem sie Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ist, zugleich die denkbar stärkste Verhüllung und Unkenntlich-

(wordt vervolgd...)

hardnekkig met een (niet-geopenbaarde, quasi-aristotelische) naam aan blijft duiden: **Αἰτία**, 'Oorzaak' (*GN* I,1.5;VII,2; *MT* I,2; IV, V enz.), dan doet hij daarmee niets onoorbaars. Immers, zegt Marion, we hebben niet te maken met een predicaat in strikte zin. Zoals Marion probeert te laten zien, moet dit begrip (**Αἰτία**) bij Dionysius niet zozeer als 'oorzaak' (de gangbare betekenis van dit Griekse woord) worden opgevat, maar als: het 'Gezochte', het 'Gevergde' of, in onze context toepasselijk: het 'Gebedene' (*le Requisit*, van *requérir*; vgl. *requête*); etymologisch is het namelijk verwant aan de werkwoorden **αἰτέω** en **αἰτιάομαι**: 'vragen', 'vergen', 'bidden'. God als **Αἰτία** aanduiden staat niet gelijk aan Hem een bepaalde eigenschap of typering toekennen (bijvoorbeeld: oorzakelijkheid). Het is geen heimelijke naamgeving aan de Naamloze. Integendeel, het duidt de relatie aan van de zoekende schepselen – Dionysius noemt deze de **αἰτιατά**, de 'vragenden', de 'biddenden': *requérants* – tot het Gezochte of het Gebedene. Tegelijk betekent de aanduiding met **Αἰτία**, volgens Marion, een diskwalificatie van alle afgoden: het Gebedene blijft *af*gebeden, het blijft op *af*stand. Het laat zich nooit toeëigenen zoals de afgoden, die wij met eigen handen hebben vervaardigd.[9]

De niet-afgodische God van Dionysius, die zich volgens Marion zou onttrekken aan de onto-theologie en geen superwezenlijkheid meer is, laat staan een hoogste zijnde, deze is de Gebedene. De Gebedene blijft op een afstand die te groot is voor onze positieve, bewerende uitspraken. De ontken-

[8](...vervolg)
machung Gottes. In Jesus wird Gott wahrhaft Geheimnis, macht er sich bekannt als der Unbekannte, redet er als der ewig Schweigende." *Römerbrief*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1924 (1922), p.73

[9] Vgl.: "[...] l'**Αἰτία** ne constitue en rien une nouvelle dénomination, subreptice ou terroriste, qui contournerait la négation. Elle énonce comme un Requisit, l'impensable que parcourt, sans l'ignorer ni le savoir, sans le comprendre mais en s'y comprenant, sans y abolir la distance à jamais antérieure mais en s'y recevant, la prière même des requérants. [...] [E]lle procède à la disqualification des idoles, pour trouver, dans cette disqualification même, l'au-delà de toute disqualification." *l'Idole et la distance*, pp.206, 207 Zoals in deel 1 al is aangekondigd (2.1.3), werpt Marions herinterpretatie van het begrip **αἰτία** een nieuw licht op de uitspraak die Thomas van Aquino bracht tot een soort 'driewegen-leer': "wij gaan, volgens een weg en een orde, naar vermogen op tot degene die aan gene zijde van alles is, in de wegname en overtreffing van alles, en in [de beschouwing van] de Oorzaak van alles [**ἄνειμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ, καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ**, *GN* VII,3]" Opgaan **ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ** lijkt voor Marion neer te komen op het doorschrijden van de afstand, die ons van de eeuwig Gevergde (**αἰτία**) scheidt, een afstand die ons 'gegeven' is in Jezus Christus, icoon van de Onzienlijke of het Gevergde zelf. Met deze omduiding is de Thomistische interpretatie niet zonder meer van de baan, maar wordt ze wel van haar aristotelisch-causalistische bijsmaak ontdaan.

ningen komen hierin echter tegemoet. Ze ontkennen alle beweringen, niet om zich vervolgens op de eeuwige baren van het niets te laten verspreiden en zo zelf als schuim te verdwijnen. De ontkenningen hebben iets anders op het oog. Marion gebruikt hier een woord, dat precies aangeeft wat de afstandelijke God, die géén superwezenlijkheid mag heten, dan wèl 'is': hij spreekt over een "silhouet". Een silhouet is een omtrek. Deze omtrek is getrokken, niet door een bepaalde inhoud af te bakenen, maar juist door inhoud weg te nemen. Een silhouet ontstaat bijvoorbeeld door een vorm 'uit' het papier 'te knippen', of door op een beschenen wand het licht 'weg te nemen' (een schaduw). Vgl.:

> De ontkenning [...] ontkent niet datgene waar het om gaat door er achtereenvolgens alle eigenschappen aan te onttrekken, maar onthult [*dégage*] het des te beter naarmate bepaalde benamingen er wezenlijker bij leken te horen. De ontkenning tekent een *silhouet* af en accentueert dit, verre daarvan dat zij uitzicht biedt op het niets. *(l'Idole et la distance*, p.192; ik cursiveer, RS)

Het woord 'silhouet', zo lijkt het, formuleert voor Marion een antwoord op de vraag, of de apofatische godheid, hier: die van Dionysius de Areopagiet, een 'iets' of een 'niets' is. De God die een negatieve theologie beoogt, is niet zo maar niets. Hij is iets tussen 'iets' en 'niets' in. Hij 'is' er als een silhouet of een schaduw. Zijn 'aanwezigheid' krijgt vorm door alle vormen en eigenschappen weg te nemen. De vraag, of Marion met het woord silhouet recht doet aan Dionysius (die bij God een wegname van *alles* voorstond), laat ik hier open. Vooralsnog is hier van belang, dat Marion een uitweg zoekt uit de onto-theologie. Hij neemt Dionysius in bescherming tegen de vaststelling van Derrida in 'La différance', als zou elke negatieve theologie ("zoals men weet") een superwezenlijkheid in petto houden, een niet-zijnde God die op superieure wijze 'is'. God, zegt Marion, blijft de afstandelijke, eeuwig transcendente. Hij onttrekt zich aan al onze constructies en begrippen (als bijvoorbeeld 'wezen' en 'bestaan'), om als het al-overstijgende Gezochte en als het verre Gevergde, als het eeuwig Gebedene, te blijken in het icoon bij uitstek: Jezus Christus. Jezus in de eerste plaats laat de Onzienlijke zien *als* onzienlijk en de Onnoembare *als* onnoembaar. (*l'Idole et la distance*, pp.223, 230)

Met zijn vertaling van Dionysius' Gods-'naam' **αἰτία** als *le Requisit*: het Gezochte of het Gebedene verwijst Marion niet alleen naar de eerste invalshoek van Derrida, die van de *superwezenlijkheid*. Hij grijpt eveneens vooruit op de aanverwante problematiek van het *gebed*, Derrida's tweede invalshoek. En ook voor Marion hangen beide motieven nauw met elkaar samen. Want als volgens hem de aanduiding '**αἰτία**' bij Dionysius niet zozeer een voorzichtige predicering van God behelst als wel de *onophefbaarheid* van onze speurtocht naar de Onnaspeurlijke, dan zou de taaldaad van het **αἰτεῖν** (vra-

gen, [ver]zoeken) niet meer die van de predicatie zijn. En inderdaad, het bidden als spreken *tot* God, blijkt voor Marion géén spreken of zeggen in eigenlijke zin meer. Noemde niet al Aristoteles, zo voert Marion aan, het gebed een 'woord' of een 'spreken' (λόγος) dat "noch waar noch onwaar" is (οὔτε ἀληθὴς οὔτε ψευδής)? (*Peri hermeneias* III, 17a4)

Als het gebed dus geen beweringen uit, noch predicatief is, wat is het dan wel? Op wat voor een manier neemt het gebed deel aan de taal? Het gebed, aldus Marion, valt onder een ander soort spreken, een spreken dat op geen enkele manier meer predicatief genoemd kan worden. Het valt onder het taalspel van de *lof*. In een ter ondersteuning toegevoegde noot verwijst Marion naar een uitspraak van Maximus Confessor, de zevende-eeuwse Griekse theoloog die aan Dionysius' teksten zijn scholieën had toegevoegd. Deze uitspraak, die wederom wordt aangehaald door Marions grote inspiratiebron Urs von Balthasar, luidt: "Wanneer er sprake is van God en het goddelijke, dan vervangt het woord ὑμνεῖν ['loven', RS] bijna het woord «zeggen»."[10] Dionysius, aldus Marion, doorschrijdt de afstand die hem van het eeuwig Gezochte of Gebedene scheidt niet met woorden die de predicatie ten top voeren, maar door lofbetuigingen. In wat zich aandient als dogma, klinkt het loflied.

Maar waarom, zo vraagt Marion zich vervolgens af, schrijft Dionysius dan, dat hij het Gebedene looft *als*...? X (d.i. God) wordt door hem *als* Y (d.i. iets anders) verheerlijkt. Dit mag volgens Marion zeker niet worden opgevat als een manier waarop alsnog, via een omweg, de determinerende bepaling op het goddelijke wordt toegepast. Integendeel, het zegt iets over de biddende zelf. Het toont dat hij of zij *het Gebedene* beoogt en bedoelt, zonder het echter adequaat te kunnen verwoorden.

Maar het tekort waarop het woord 'als' bij Dionysius wijst (ik loof U *als* waarheid, *als* licht e.d.), betekent niet, aldus Marion, dat het Gebedene totaal buiten beeld blijft en dat de biddende aan zichzelf en aan zijn edele bedoelingen is overgelaten. Immers, de loftuitingen dragen naar het Gebedene zelf toe; door de afstand, waarvan ze ontegenzeggelijk getuigen, heen. Het is het Gebedene zèlf, dat niet alleen noodt tot een lovende doorschrijding van de afstand tussen zichzelf en ons ("Het nodigt de biddende uit tot het bidden", zegt Marion; *il convoque le requérant à requérir*; *l'Idole et la distance*, p.237), maar dat ook de lofbetuigingen daadwerkelijk lovend maakt ("Als er sprake moest zijn van een performatief, dan zou die minder op de biddende [*requérant*] dan op het Gebedene [*Requisit*] neerkomen"; *ib.*). Het Gebedene bewerkstelligt, dat de afstand waarvan de lof getuigt, overbrugd wordt. Het maakt dat de lovende woorden niet blijven rondcirkelen, maar dat ze eindi-

[10] *l'Idole et la distance*, p.249 n.65 Door mij uit het Frans vertaald, RS. Deze uitspraak wordt opnieuw door Derrida in 'Comment ne pas parler' aangehaald.

gen in een *volbrachte* lof. Technischer uitgedrukt: het Gebedene zelf realiseert de performatief, niet de biddende mens. Marion gaat zelfs zover te zeggen, dat "[d]e taal dus buiten de uitspraak eindigt [*se termine donc hors énoncé*] en pretendeert zich voor te doen als [*se produire comme*] referent. [...] De (woorden) spreken om niets te zeggen, maar om te handelen." De uitspraak verdwijnt in de performantie. De woorden gaan op in daad: woordloze *lof*.[11]

Zo geeft Marion de niet-predicatieve, lovende taal waarin het gebed is opgenomen, een bestemming die aan de spreker ontglipt. De taal als lof manifesteert de afstand en verwijst naar een vóór-woordelijke dimensie, die van het Gezochte of Gebedene. Eerst in deze taal-als-lof vinden alle overige taalspelen (waaronder de predicatie) een plaats. De taal-als-lof berust zelf in een niet-talige sfeer, die haar draagt. Degene die bidt en zo deelneemt aan de taal-als-lof moet de woorden *buiten* hem- of haarzelf *om* verder laten dragen, door de afstand heen, naar God toe. Een zo opgevatte taal van het gebed, zegt Marion, is "noch waar noch onwaar, zelfs niet tegenstrijdig". (*l'Idole et la distance*, p.240)

Aldus probeert Marion het spreken en het bidden van Dionysius de Areopagiet te onttrekken aan elke vorm van predicering. Als de strekking van Marions betoog verder reikt dan die van een zuivere en directe interpretatie van Dionysius' spreken over God en van het Dionysische bidden, dan is het de "lezing van Dionysius [zelf] die ons heeft opengesteld voor deze enige conclusie". (*l'Idole et la distance*, p.242)

10.2.1 Dionysius de Areopagiet

Met de becommentariëring van de apofatische citaten is Derrida eigenlijk – en zijn wij met hem – in het hart van zijn betoog terecht gekomen. De fragmenten van pseudo-Dionysius en Meister Eckhart en, later, van Angelus Silesius, moeten aantonen dat Derrida's vroege – en door J.-L. Marion betwiste – intuïtie (de negatieve theologie is een verkapte onto-theologie) grotendeels gestaafd kan worden in de verwijzing naar de bewuste auteurs zelf.

In deze paragraaf zal ik nader ingaan op de lezing door Derrida van boven besproken citaten. Op welke manier leidt Derrida eruit af, dat negatieve theologie een super-wezen in petto zou houden, hoe

[11] *A.w.* 238. Enkele pagina's verder verwijst Marion ook naar het eigenaardige Hebreeuwse woord דבר, dat zowel 'woord' als 'daad' kan betekenen.

verheven en verwijderd dit ook wordt voorgesteld? Hoe speelt het gebed hierbij een rol? Deze kwesties zullen in het vervolg centraal staan. Bij dit alles zal het soms nodig blijken om, ter verduidelijking van Derrida's vaak beknopte en elliptische formuleringen, in een intermezzo terug dan wel vooruit te grijpen op andere teksten van Derrida (bijvoorbeeld: 'Les fins de l'homme', 1968, 'Foi et savoir', 1994, 'Violence et métaphysique', 1964). In deze teksten gaat Derrida uitgebreider in op wat er in 'Comment ne pas parler' soms zonder enige toelichting wordt aangediend (ten aanzien van noties als 'nabijheid', 'licht', 'waarheid' enz.). Het zal blijken, dat verwijzing naar andere fragmenten niet alleen onvermijdelijk is, maar soms ook een verrassend licht op de zaak werpt.

Elk intermezzo zal met een concluderende opmerking worden afgesloten, alvorens we terugkeren naar de hoofdtekst van 'Comment ne pas parler'.

Overgang: van 'chôra' naar 'God'

Derrida begint de bespreking van zijn tweede paradigma (de christelijke apofatiek) met een interessante vraag. Wat, zo werpt hij op, gebeurt er precies *tussen* de Platoonse 'ervaring' van chora enerzijds (eerste paradigma) en de christelijke negativiteit anderzijds (tweede paradigma)? Wat maakt precies het verschil tussen beide uit? (*P* 569v.) Met deze vraag wil Derrida niet de één of andere vorm van onderlinge beïnvloeding aan de orde stellen. Het gaat hem om het moment, waarop de christelijke auteurs van het zwijgen afstand nemen van de onbepaaldheid van chora. Dit moment nu, zegt Derrida, zijn antwoord voorbereidend, wordt gemarkeerd door het gebed en dus – eerder dan bij chora het geval is – door een bepaalde *ervaring*. We hebben gezien hoe dit woord bij Derrida dubbelzinnig is. Ervaring, dus ook de ervaring van chora, is bij hem een ervaring van afwezigheid, nooit één van aanwezigheid. Derrida haast zich dus om erop te wijzen dat, als hij het woord 'ervaring' ook bij chora gebruikt, dat niet geheel adequaat is. Er ís van chora geen ervaring mogelijk in de zin van de beleving van een ergens aanwezige instantie. Er valt bij chora niets te vernemen of te beluisteren. Noch een concreet gebod noch een specifieke belofte worden er ons voorgehouden. Er is daar geen gevend subject, dat actief de materiële wereld voortbrengt. (*P* 570) De ervaring van chora is de ervaring van een onherleidbare

afwezigheid (die zich manifesteert als appel, zie 3.2).

Maar – zo zou men Derrida kunnen tegenwerpen – had hij niet zelf gewezen op de uitspraak in de *Timæus*, dat chora steeds op dezelfde wijze diende te worden *aangesproken* (Ταὐτον αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον)? En suggereert dit niet het aanspreken van een alteriteit? Derrida's antwoord luidt ontkennend. In Plato's tekst wordt chora niet aangesproken, laat staan geloofd of geprezen. Chora is geen 'gij', zegt hij. Het Platoonse voorschrift (προσρητέον) zegt enkel, dat wij steeds in een specifieke verhouding staan tot het aangesprokene. Of, in Derrida's bewoordingen, dat wij "de afzonderlijkheid van de chora moeten respecteren". (*P* 569) Steeds staan wij in relatie tot het 'andere' vanuit een concrete, welbepaalde invalshoek. (Zie 9.2.2)

De christelijke *via negativa*, aldus Derrida, brengt verandering in de ledigheid van chora. Er komt schot in deze ledige onbepaaldheid, er gebeurt iets. Het antwoord op de boven vermelde vraag, wat er nu precies plaats vindt tussen beide typen ervaring (respectievelijk van chora en van de boven alles verheven God), luidt aldus:

> dat is misschien juist het gebeuren van het gebeuren [*l'événement de l'événement*], de geschiedenis, de gedachte van een wezenlijk «plaats-hebben-gehad», van een openbaring, van een gebod en een belofte, van een antropo-theologisering, die, ondanks de uiterste striktheid van de negatieve hyperbool, opnieuw lijkt te gebieden, [en] dichter [te staan] bij het *agathon* dan bij de *chora*. (*P* 570v.)

Wat wil Derrida hiermee zeggen? Datgene wat bij Plato chora wordt genoemd en wat de leegte of het niets bij uitstek is (en zó de openheid), wordt ingevuld. Er wordt een concreet gebeuren, een welomschreven *evenement* aangewezen, een (heils)geschiedenis zet zich in gang, een 'Godsstaat' temidden van de 'aardse staat'. Er wordt een belofte gehoord en aan de keerzijde daarvan een gebod vernomen. Dit alles noemt Derrida "antropo-theologisering": verheffing van het menselijke tot het goddelijke, hyperbool (even als het Platoonse 'Goede' voor Derrida geen alteriteit maar een verheffing van het zijnde tot een oneindige macht; *ib.*)

In de becommentariëring van Dionysius die volgt, stelt Derrida drie zaken aan de orde: (1) het gebed, (2) de belofte en (3) de relatie met 'chora'. Van deze drie krijgt het gebed de meeste aandacht. Terwijl

hij ingaat op de problematiek van het gebed bij Dionysius, richt Derrida zich tevens – en misschien wel met name – tegen J.-L. Marion (zie boven, excurse).

Zoals zal blijken, staat op de achtergrond van Derrida's drie invalshoeken de thematiek van het schrift of het schrijven, en daarmee – hebben we in 5.2.1 ontdekt – een bepaalde 'joodse' preoccupatie. Met dit schrift of dit schrijven houden gebed, belofte en (de beluisterde echo van) chora alle drie verband.

I HET GEBED

de woorden braken als golven
op je primitieve mond (Hans Andreus, *Verzamelde gedichten*, p.109)

• *Inleiding*

Met het christendom neemt de Platoonse weg dus een wending. Een ervaring doet haar intrede? Welke? De ervaring die de hele beweging vanuit Plato draagt, aldus Derrida, is die van het *gebed* (*P* 572): het gebed, dat als aanspraak van God volgens Marion eerst mogelijk is voorzover het stoelt op een fundamentele lof die door God zelf bekrachtigd wordt. En zoals gezegd, veel van wat Derrida hier in 'Comment ne pas parler', maar ook later in *Sauf le nom*, zegt over het gebed, is gericht aan het adres van Marion.

Hoe begrijpt Derrida het gebed? Welke rol speelt het volgens hem in, en wat heeft het eigenlijk überhaupt te maken met de christelijke versie van de negativiteit? Het gebed, zegt Derrida, moet een doorbraak forceren. Zonder het gebed dreigen de ontkenningen zich opeen te stapelen en oeverloos voort te blijven kabbelen. Want wat gebeurt er als iemand bidt? In het gebed richt men zich direct tot de aangesprokene. Men spreekt degene aan die, hoezeer ook aan gene zijde van al wat is en hoe verheven ook, toch een 'gij' is. (*P* 571v.)

Derrida gaat verder en noemt het gebed een 'ervaring'. De ervaring van het gebed, aldus Derrida, moet de apofase begeleiden en verhinderen, dat zij maar wat zegt (of: dat zij 'maar wat' verzwijgt). "Het gebed", zegt hij, "is hier geen preambule, geen bijkomstige manier om toegang te verkrijgen. Het vormt een wezenlijk moment, het stelt de ascese van het spreken *af* [*ajuste*], [het stelt] de doortocht door de woestijn van het spreken [*af*], de ogenschijnlijke ledigheid

van verwijzing, die de kwade waanvoorstellingen en het geklets slechts vermijdt door te beginnen zich te richten tot de ander, tot jou." (*P* 572) Anders gezegd: de ander, de referent van de ontkenningen, moet de doeltreffendheid van deze ontkenningen waarborgen. Ook al is de Ander nog zo ver verwijderd, toch is Hij de onzichtbare pool waar de naald van het apofatisch kompas naar wijst.[12]

Het hele betoog dat Derrida vervolgens wikkelt om het zestal Dionysius-citaten – en bij dit betoog is inbegrepen een pagina-lange voetnoot gewijd aan Marion en diens interpretatie van Dionysius –, problematiseert bepaalde pretenties van het gebed. Betekent het gebed, als spreken *tot*, een ontsnapping aan de moeilijkheden van taal en verwijzing? zo schijnt hij zich af te vragen. Nee, luidt het antwoord, *althans: niet zonder meer*! De kern van dit voorbehoud zal door mij in het verdere van deel IV geleidelijk aan verhelderd worden. We zullen nog zien, met name in Derrida's commentaar op Heidegger, dat Derrida een bepaalde mogelijkheid voor het gebed openlaat. In eerste instantie lijkt Derrida's benadering van de mogelijkheden van het gebed een achterdochtige. Maar bij zorgvuldige lezing en na overweging van enkele andere teksten van Derrida, komen er nieuwe perspectieven naar voren.

Deze benadering van het gebed laat zich in drieën onderverdelen. In een eerste gedeelte stelt Derrida Marions opvatting van het pure, voor-talige lofkarakter van het gebed ter discussie. In een tweede gedeelte komt de biddende *toenadering* van de mens tot God aan de orde. En in een laatste gedeelte gaat Derrida in op iets, wat voor het gebed zowel mogelijkheidsvoorwaarde als zijn bedreiging heet te zijn, zowel zijn kans als ook zijn risico: het schrijven.

• *Gebed als lof. Contra Marion*

Een eerste moment in Derrida's benadering van het gebed wordt gemarkeerd door de verhouding van het gebed tot de 'gewone' taal.

[12] Derrida's kritiek op de gedachte van een Ander die aan het taalspel onttrokken zou zijn wordt hier nog voorbereid. Maar we zouden al kunnen voorvoelen welke kant het op gaat. Vergelijk bijvoorbeeld wat Derrida in de vroege tekst 'Ellipse' schrijft over het slechts aan te roepen (*sic!*), maar niet voor herhaling vatbaar geachte centrum van de 'cirkel': 'Le leurre dont a vécu le premier livre, le livre mythique, la veille de toute répétition, c'est que le centre fût à l'abri du jeu: irremplaçable, soustrait à la métaphore et à la métonymie, sorte de *prénom invariable* qu'on pouvait invoquer mais non répéter." (*ÉD* 431)

Op de achtergrond speelt het uitdagende standpunt van Marion, die het gebed opvat als principieel onttrokken aan het alledaagse, predicatieve taalgebruik (zie boven, excurse).

Laten we zien hoe volgens Derrida het gebed, als buitengewone taaldaad, misschien dan wel niet geheel samenvalt met, maar toch ook niet volledig *on*herleidbaar is tot het gewone spreken. Derrida onderscheidt hier in het gebed twee elementen. In de eerste plaats – zeker – is er in het gebed een element van *pure aanspraak*, van een *zuiver zich-richten-tot*. En een pure aanspraak, woorden die niet meer doen dan enkel zich richten tot de ander, is niet-predicatief. Want wat deze pure aanspraak van het Andere zou vergen is niet meer dan: te luisteren, aanwezig ('er') te zijn, Ander te zijn, die het gebed als zodanig mogelijk maakt. (*P* 572)

Maar er is nog een ander element, aldus Derrida. En het is de vraag of het gebed als pure aanspraak wel losgemaakt kan worden van een dergelijk ander element, en zodoende, of er wel zoiets als een pure aanspraak kan bestaan. Zoals Marion met nadruk heeft willen signaleren, zou dit tweede element met name bij Dionysius de Areopagiet naar voren komen. Het gaat hier om het element van de *lof* of de *lofbetuiging* (ὑμνεῖν, *ib.*). Terwijl het gebed op zichzelf nog geen predicatie of spreken *over*... impliceert, is het de vraag of dit evenmin voor de lof geldt. Degene die God looft, *zegt* die niet ook iets *over* Hem?

Ter illustratie haalt Derrida, nog in de hoofdtekst, de door Marion geciteerde uitspraak van Urs von Balthasar (resp. van Maximus Confessor, RS) met betrekking tot Dionysius aan: "Wanneer er sprake is van God en het goddelijke, dan vervangt het woord ὑμνεῖν bijna het woord «zeggen»." Zoals we daarstraks hebben gezien wilde Marion met dit citaat onderstrepen, dat Dionysius' spreken geen spreken in eigenlijke zin meer is, geen toeëigenend spreken over... Volgens Marion staat de lof voor een spreken dat aan zichzelf voorbijvoert, de afstand doorkruist en door God wordt voltooid.

Derrida echter benadrukt in de uitspraak van Urs von Balthasar iets anders. Hij gaat in op het woord 'bijna'. Dat het spreken met betrekking tot God voor Dionysius "bijna" alleen nog pure loftuiting zou zijn betekent niet, dat het in het geheel niets meer *zegt*, aldus Derrida. Want is ook de lof niet doortrokken van een fundamenteel bepalende, predicatieve dimensie? Dionysius bijvoorbeeld zegt iets over het goddelijk beginsel (de thearchie), over het Goede, over de

analogie. Daarmee blijft het pure gebed, dat zich slechts richt *tot*, iets anders dan de loftuiting. Het Dionysische bidden valt misschien niet *volledig* samen met een zuiver, niet-predicatief en dus niet-determinerend aanroepen van God, zoals Marion suggereert. (*P* 572vv.)[13]

In een buitengewoon lange voetnoot staat Derrida uitvoeriger bij de hele kwestie stil. En men zou erover kunnen twisten, of hij zich in die voetnoot richt tegen Dionysius zelf, tegen Marions interpretatie van Dionysius of tegen Marion. Houden we het op een mengeling van genoemde mogelijkheden. "Marion", zegt Derrida, "laat mij hier te snel horen dat het overgaan tot de lof precies een overgang tot het gebed is, en dat beide elkaar onmiddellijk, noodzakelijk en op de één of andere manier analytisch impliceren." (*P* 573 n.1) De verdere inhoud van de noot knoopt vervolgens aan bij wat door Marion ter rechtvaardiging van zijn standpunt wordt aangevoerd, te weten: de opmerking van Aristoteles in *Peri hermeneias* (17a) volgens welke het gebed "noch waar noch onwaar" is. Deze opmerking, zegt Derrida, mag bij Aristoteles dan gelden voor het gebed. Maar zou ze ook opgaan voor de lof? In het onmiddellijke voorafgaande had Aristoteles namelijk beklemtoond, dat elke uitspraak (λόγος) weliswaar een betekenis heeft (Ἔστι [...] σημαντικός), maar dat niet elke uitspraak een bewering is (ἀποφαντικὸς). Dit laatste geldt alleen, zo voegt hij toe, wanneer men haar als waar of onwaar kan beoordelen. In deze zin is dan ook voor Aristoteles het gebed (εὐχὴ) geen bewering: kwalificaties als 'waar' en 'onwaar' geven hier geen pas. Maar nogmaals, werpt Derrida op, zou Aristoteles ook van de *lof* hebben gezegd, dat die niets beweert, dat die niet 'apofantisch' is, dat is: niets toont of laat zien? En dat de lof dus niets met waarheid of onwaarheid te maken zou hebben? (*ib.*)

Dit is nog maar de vraag. Niet alleen voor Aristoteles, zegt Derrida, maar ook voor Dionysius de Areopagiet zelf. Want probeert deze niet God in zijn superwezenlijkheid te noemen zoals Hij 'is', voorbij het Zijn? Nog afgezien van het feit, dat de loftuitingen alle dezelfde

[13] In *Sauf le nom* wordt hetzelfde geformuleerd, maar dan zonder onderbouwing (de gedachte is misschien in de tussenliggende zes jaar uitgegroeid tot een soort vanzelfsprekendheid). Over Dionysius de Areopagiet heet het: "L'hymne et la didactique s'allient ici selon un mode dont il faudrait ressaisir l'originalité essentielle et donc irréductible." (*SlN* 21)

structuur bevatten als gewone bewerende uitspraken. Ze doen zich minstens op het oog af voor als beweringen. Zelfs al wil Dionysius zijn woorden verre houden van een tonen of onthullen (ἐκφαίνειν) van Gods verhevenheid, toch zeggen zij iets, bepalen ze deze verhevenheid op de één of andere manier. (*ib.*)

De Aristotelische scheidslijnen die Marion zelf heeft getrokken, zouden hem dus in een lastig parket kunnen brengen. Doordat hij het gebed-als-aanspraak nagenoeg identificeert met de lof, dreigt aan de horizon weer de predicatieve dimensie op te doemen. Weliswaar suggereert Derrida, dat een gebed dat *niet* tevens *meer* is dan aanspraak, ondenkbaar is; bidden blijft immers altijd op de één of andere manier verbonden met een meer afstandelijk spreken over... Maar het lijkt voor hem onaanvaardbaar, dat Marion daar de consequenties niet van onder ogen wil zien. Diens nauwe verbintenis tussen gebed en lof haalt het paard van Troje binnen in elk denken, dat in de directe aanspraak van God een vreedzame aangelegenheid ziet, een gelegenheid om zijn onaantastbaarheid intact te laten.

De door Marion veronachtzaamde tegenstelling tussen lof en gebed, het niet-volledig-samenvallen van beide, voert Derrida tenslotte tot een gewaagde veronderstelling. Te gewaagd misschien wanneer we slechts afgaan op de Griekse tekst van Dionysius waarop Derrida zijn veronderstelling wil baseren. Maar de reikwijdte van wat Derrida lanceert, lijkt niet zonder meer afhankelijk van de letterlijkheid van Dionysius' woorden.

Als de lof inderdaad verder gaat dan het gebed, zo oppert Derrida, en als het gebed, pure aanspraak, zich niet zonder meer tot een lofbetuiging laat herleiden, dan komt de lof misschien juist daar te hulp, waar het gebed tekortschiet. Misschien vult de lof, als 'supplement' (aanvulling én vervanging), het gebed aan precies wanneer dit faalt in het totstandbrengen van een vereniging met Gods super-wezen. (*P* 573v. n.1) Misschien dat degene die bidt maar geen gehoor meent te vinden, degene die het gevoel heeft dat het gebed niet draagt tot de Aangesprokene, de mislukking verhult achter lofbetuigingen; lofbetuigingen die, meer sprekend *over*... dan *tot*..., in zekere zin een grotere afstand in acht nemen. Zou de ontnuchtering of de 'biddeloosheid' (Miskotte, *De weg van het gebed*) zich misschien vertalen in een grammaticale toevlucht van een tweede tot een (overwegend) derde persoon?

Hoe komt Derrida bij dit alles? De veronderstelling van de 'supplementaire' rol van de lof baseert hij op een uitspraak van Dionysius. Hij citeert deze uitspraak echter uit Marion, en neemt diens vertaling van het Grieks gewillig over. Dionysius zegt in het vijfde hoofdstuk van de *Goddelijke namen*, dat zijn doel "niet is, om Gods bovenwezenlijke wezen *als* bovenwezenlijk te onthullen [ἐκφαίνειν], (want dit is onzegbaar en onkenbaar en volledig ononthulbaar [ἀνέκφαντον], en het overtreft de eenheid [ὑπεραῖρον τὴν ἕνωσιν]), maar [zijn doel is] om de wezens-makende voortgang [πρόοδον] [...] te loven [ὑμνῆσαι]." (*GN* V,1) Nu gaat het Derrida in deze uitspraak om de woorden die teruggaan op het Griekse ὑπεραῖρον τὴν ἕνωσιν. Marion vertaalt ze (*l'Idole et la distance*, p.249v. n.65) met *se soustrayant à toute union*: 'zich onttrekkend aan elke vereniging'. Dit is echter iets anders dan 'overtreft de eenheid'. In het eerste deel van dit onderzoek ben ik al ingegaan op de dubbelzinnigheid van de term ἕνωσις. Die bleek bij Dionysius niet alleen 'vereniging' te kunnen betekenen (vereniging in of door middel van het mystieke gebed), maar ook 'eenheid'. Onder meer J. Vanneste heeft op deze dubbelzinnigheid gewezen (in: *Le mystère de Dieu*, hst. 4 'Union à Dieu et extase'). Vanneste gelooft zelfs in het geheel niet, dat het woord ἕνωσις bij Dionysius duidt op een vereniging of versmelting met God. Het is dus allerminst zeker of Marions vertaling, die (in ieder geval voor Derrida) de mogelijkheid openlaat dat het mystieke gebed mislukt, adequaat is.[14]

Maar, zoals gezegd, de strekking van Derrida's commentaar op Marion respectievelijk Dionysius hangt niet volledig aan de vertaling van de laatste door de eerste. Wat Derrida wil problematiseren, is de mogelijkheid van ontsnapping aan de taal in een directe aanspraak. De directe aanspraak, zo essentieel voor het welslagen van de apofatische onderneming, is verkleefd aan andere 'taaldaden' (bijvoorbeeld die van de lof). Deze houden elke geforceerde, *onmiddellijke* uitbraak

[14] Dat ἕνωσις hier in *Goddelijke Namen* V,1 niet zozeer met de biddende vereniging, als wel met Gods alles- (zelfs de 'eenheid')overtreffende superwezenlijkheid in verband moet worden gebracht, zou zich laten afleiden uit parallelle formuleringen die in deel I (2.1.1) zijn geciteerd: a) ἕνωσιν τε καὶ ὕπαρξιν (II,5), het 'ruimere' kader van de goddelijke substantie waarbinnen de verschillen en de voortgangen eerst vallen; b) de goddelijke natuur is πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον, zoals het heet in een zeer vergelijkbare zinsconstructie in het 'analogie-fragment' *GN* VII,3: 'alle rede en inzicht overtreffend'.

tegen. Het is alsof Derrida wil zeggen, dat men niet zo maar loskomt van de taal. Het is alsof hij datgene waarmee de apofatische ontkenningen staan of vallen, te weten: het *directe* adres van de Ander waarop de ontkenningen doelen, wil herinneren aan een 'oorspronkelijke' ketening. Het onmiddellijk aanspreken van de Ander is gebonden aan kluisters, die men alleen van zich af kan werpen op straffe van een totaal verlies van een aardse weg naar deze Ander.[15]

Nu blijft het de vraag, of Derrida in alle opzichten recht doet aan Marion en aan diens herinterpretatie van Dionysius de Areopagiet. Want had Marion niet beweerd, dat de lof zichzelf in zijn taligheid overstijgt? Niet zozeer de lovende woorden, maar de bedoeling (*visée*) daarachter telt, aldus Marion. Het is aan God om de lof te aanvaarden en om daarmee de 'performantie' van de woorden als *lovende* te voltrekken. Doordat God ze aanneemt, krijgen ze hun verhoogde toon die ze aan taal en determinatie of predicatie onttrekt. Gods aantrekkingskracht trekt het menselijke spreken, dat zich uitvouwt als een tweetrapsraket, naar zich toe: de materialiteit van de woorden verdampt tot de ijlte van een gerichtheid.

Op deze nuancering gaat Derrida in 'Comment ne pas parler' niet in. Hij doet dit wèl in *Sauf le nom*, overigens zonder daarbij in dat verband expliciet de naam van Marion te noemen. Bij *Sauf le nom* zal ik straks, in verband met Angelus Silesius, langer stilstaan. Maar om hier alvast te verwijzen naar een uitspraak die nauwelijks iemand anders dan Marion op het oog kan hebben: Derrida vergelijkt in een passage van *Sauf le nom* de "apofatische theologemen" met pijlen, die alle zijn afgeschoten in dezelfde richting. "Maar een pijl", zo wordt er onmiddellijk toegevoegd, "is alleen maar een pijl, hij is nooit een doel in zichzelf. Hij is alles behalve dat waarop hij mikt [*vise*], behalve dat wat hij treft [*atteint*], of zelfs verwondt; wat hem tot en met wat hij raakt doet missen, en wat dus ongeschonden [*sauf*] blijft..." (*SIN* 67v.) Met andere woorden: de woorden, hoe lovend ook bedoeld, vallen nooit met het ge-loofde samen. Ze kunnen alleen maar

[15] Niet alleen de retorische vragen aan het einde van 'Comment ne pas parler' – waar ik nog op terugkom –, ook eerder en elders gedane uitspraken, naar aanleiding van resp. Levinas en het gedicht *Fable* van Ponge, stellen de mogelijkheid van de *pure* aanroeping, van een gebed dat *alleen maar* gebed is en niet meer, ter discussie. Vgl. *ÉD* 218v., *P* 20 en *PA* 220

onrecht doen of geweld plegen. Ze kunnen alleen maar schenden: maar dan schenden datgene, wat in 'zichzelf' onschendbaar is, *juist omdat het niets (identificeerbaars) 'is'*. Heiligschennis lijkt hiermee voor Derrida een paradoxaal begrip te zijn. Er wordt geschonden, maar niet het heilige 'zelf': want dit is onschendbaar. Een halve pagina verder, als de dialoog al een iets andere wending heeft genomen, valt alsnog de naam Marion, de enige maal dat deze in *Sauf le nom* genoemd wordt.

Uit het aangehaalde blijkt de spanningsverhouding tussen Derrida enerzijds Dionysius-Marion anderzijds. Want terwijl het 'andere' voor Derrida onschendbaar is, juist omdat het niet(s) 'is', neigt de afstand-elijke God van Dionysius-Marion wel degelijk tot 'iets'. Hij neigt tot iets, wat van meet af aan Derrida's grootste probleem met het apofatische denken is geweest: tot een opgewaardeerd zijnde, tot een superwezenlijkheid.[16]

[16] Enkele pagina's terug in *Sauf le nom* stuiten we ook op een passage, die regelrecht op Marion lijkt in te gaan, maar opnieuw zonder dat diens naam genoemd wordt. Er is sprake van de woorden die (heten te) dragen naar God, in een 'dracht' (*férence*) die voor Derrida tevens een différance is: onophoudelijk uitstel van het beoogde in de taal. De instemming met het door Marion te berde gebrachte lijkt heel ver te gaan, totdat de tweede spreker invalt en zegt, dat men moet ophouden om de taal in een bepaald, concreet perspectief te plaatsen. Vgl. *SlN* 61v. In reeds de eerste helft van 'Comment ne pas parler', in een voetnoot bij Marions noot in *l'Idole et la distance* (waarin Derrida's inlezing in 'La différance' van een superwezenlijkheidsproblematiek wordt betwist, zie boven) somt Derrida puntsgewijs zijn reactie op Marion op: 1) zónder het uitdrukkelijk op Dionysius gemunt te hebben, wilde ik in 'La différance' alleen de afgeleiden van *aanwezigheid* voor de différance uitsluiten; 2) zou Dionysius werkelijk geen besef van enig onderscheid tussen 'bestaan' en 'wezen' hebben gehad? 3) zou de "zogenaamde «negatieve theologie»" (Marion) echt geen notie van een superwezenlijkheid hebben willen verdedigen, ondanks de letterlijkheid van de teksten? het vergt een de kunstige herinterpretatie als die van Marion om deze notie volledig buiten te sluiten. (*P* 539v. n.1) Illustratief in precies dit verband zou kunnen zijn de opmerking van A. de Muralt: "[...] ses expressions [d.i. die van Dionysius, RS] recèlent virtuellement la structure d'une métaphysique aristotélicienne de l'être." *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, p.150 En wat te denken van Derrida's opmerking in de vroege tekst 'Edmond Jabès et la question du livre' (1964), die op Marions hele onderneming lijkt te anticiperen? ("[...] si la distance infinie de l'Autre n'est *respectée* que dans les sables d'un livre où l'errance et le mirage sont toujours possibles [...]", *ÉD* 104)

• *Gebed en toenadering*

Keren we terug tot 'Comment ne pas parler' en tot Derrida's eigen lezing van de Dionysische teksten. Want ook Dionysius zelf draagt voor Derrida een invalshoek voor behandeling van het gebed aan: die van de toenadering tot God, diens nabijheid of verte.

De eerste citaten waar Derrida bij stilstaat, zijn beide ontleend aan de *Goddelijke namen*. Ik geef ze hier nogmaals weer, maar dan alleen die regels die Derrida zelf overneemt.

> [DIONYSIUS] Want wij moeten als eerste in gebeden tot haar [d.i. de Drieheid] opgevoerd worden, als naar de oorsprong van het goede, en wanneer we dichter tot haar genaderd zijn, zó worden ingewijd in de al-goede geschenken die rond haar gelegen zijn; want weliswaar is zij zelf in alles aanwezig, maar alles is niet aanwezig in haar. En dan, wanneer we haar [d.i. de Drieheid] hebben aangeroepen, in zeer heilige gebeden, en met onvertroebeld gemoed, en dus in geschikte staat voor een goddelijke vereniging, dán zullen ook wij in haar aanwezig zijn; zelf is zij namelijk niet op een [specifieke] plek, zodat zij zich van iets zou kunnen verwijderen, of dat zij van het één naar het andere zou gaan. Maar te zeggen, dat zij in alle zijnden is, raakt niet aan de Oneindigheid die boven alles is en alles omsloten houdt. (*GN* III,1; *P* 575)

> [DIONYSIUS] Daarom moet men vóór alles, en des te meer in de theologie, met gebed beginnen, niet alsof wij de overal en nergens aanwezige Kracht naar ons toe zouden [kunnen] halen, maar door onszelf, in de goddelijke gedachtenissen en aanroepingen, aan haar [d.i. de Drieheid] toe te vertrouwen en ons met haar te verenigen. (*ib.*)

Wat zijn de motieven die Derrida in deze citaten aanstipt? (*P* 575) Die van 'verte', 'nabijheid' en 'plek'. We hebben in 10.1.1 gezien, hoe het gebed voor Dionysius een opstijging tot God betekende. Niet Hij daalt tot ons af, maar wij trekken ons als aan een uitgeworpen anker op naar de 'plek' (die er geen is in strikte zin) waar Hij vertoeft. Het gebed zoekt toenadering tot God door eerst de eigen plek te verlaten.

Derrida stipt deze motieven vluchtig aan, zonder er uitgebreid op in te gaan. Te vluchtig misschien om ogenblikkelijk duidelijk te zijn. Een eventueel beoogd effect zou kunnen zijn, dat adepten van een negatieve theologie à la Dionysius de Areopagiet in verwarring worden gebracht; immers, zo zouden ze zich kunnen afvragen, wat wil dat zeggen, die onderstreping van *verte*, *nabijheid*, de *plek* van God

en van de mens? Wat is er mis aan deze beeldtaal? Nu is Derrida's leesstijl wel vaker zo, dat in een reeks korte, verspreide notities een bepaald betoog wordt verzwakt. Zo ook hier. Want de onderstreepte motieven verwijzen naar in eerdere teksten van Derrida geuite kritiek: aan het adres van de 'metafysische' traditie in het algemeen en aan dat van Heidegger in het bijzonder. 'Nabijheid' en 'verte', het zijn belangrijke begrippen in het denken van Heidegger. Dit is een veel voorkomende constatering van Derrida met betrekking tot diens werk. Een verwijzing naar zo'n Heidegger-commentaar zou de terloopse kanttekeningen bij pseudo-Dionysius kunnen verhelderen.

INTERMEZZO: DE NOTIE «NABIJHEID» IN 'LES FINS DE L'HOMME'

Vanwege de beknoptheid van Derrida's commentaar op het Dionysius-citaat – een commentaar dat hier allerminst voor zichzelf spreekt – maken we eerst een kleine omweg. We verlaten voor een moment 'Comment ne pas parler', om stil te houden bij een veel eerder geschreven tekst. Deze tekst zou het statuut van de uitspraken over Dionysius hier kunnen verhelderen.

In 'Les fins de l'homme' (in: *Marges*), gaat Derrida uitvoerig in op de geprivilegieerde plek van de mens (*Dasein*), zoals die blijkt in de 'Humanismusbrief'. Het *Dasein*, aldus Heidegger, verkeert in de nabijheid (*Nähe*) van het Zijn. Niet dat het Zijn het *Dasein* na staat zoals een zijnde ons mensen na kan staan. Het Zijn is niet ontisch, maar *ontologisch* het meest nabij. Het *Dasein* staat uit naar het Zijn, en wel als enige zijnde. De nabijheid van de mens en het Zijn betekent hun onafscheidelijkheid.

Waar het mij hier om gaat, is Derrida's kritiek op deze gedachte. Deze kritiek zou in tweede instantie ook op Dionysius' spreken over de gebedstoenadering van toepassing kunnen zijn. Wat zegt Derrida namelijk over een 'nabijheidsdenken' als dat van Heidegger?[17]

> Dat wat zich misschien heden ten dage in beweging zet [*s'ébranle*], is dat niet deze gerustheid van het nabije [*sécurité du proche*], dit wederzijdse toebehoren en dit wederzijdse eigendom van de naam van de mens en de

[17] Vgl. *M* 151v., 156, 158 n.19. Vgl. verder wat Derrida schrijft in commentaar op Heideggers interpretatie van de *Boerenschoenen* van Van Gogh (*Der Ursprung des Kunstwerkes*) *VP* 409. Zie tenslotte ook *G* 33.

naam van het Zijn [...]? (*M* 161)

Deze retorische vraag moet voor zichzelf spreken. Is de mens wel bij uitstek het wezen dat het Zijn (lees: het 'andere', het boven het Zijn verhevene enz. enz.) kan verstaan? Waarin berust de bevoorrechte positie van de mens? Wat maakt hem tot zo'n speciaal zijnde, dat alleen hij uitstaat naar het wezenlijke? Is er wel zoiets als het wezenlijke? Is de roep die de mens verstaat wel een roep, of is het een eeuwig weerklinkende en slechts zichzelf weerkaatsende echo?

Deze en dergelijke vragen spelen op de achtergrond van bovenstaande uitroep van Derrida. Men zou ze met recht ook kunnen betrekken op zijn lezing van Dionysius. Temeer daar Derrida's weergave van Dionysius zijn (vroegere) presentatie van Heidegger lijkt te weerkaatsen. De ontologische nabijheid van het *Dasein* tot het Zijn bij Heidegger, zo stelt Derrida vast in 'Les fins de l'homme', mag niet als een ruimtelijke of een tijdelijke worden opgevat. *Hetzelfde*, blijkt nu in 'Comment ne pas parler', geldt van de nabijheid van de biddende tot God bij de Areopagiet. "Het nabije en het eigene [*le proche et le propre*] laten zich hier dientengevolge denken vóór de tegenstelling tussen ruimte en tijd [...]" (*M* 159v.), zegt Derrida naar aanleiding van Heidegger. En de Dionysische zinsnede becommentariërend die benadrukt, dat de bovenwezenlijke Drieheid "niet op een [specifieke] plek is" (οὔτε ἐν τόπῳ ἐστιν, zie boven), schrijft Derrida, zo'n achttien jaar later: "Dán legt Dionysius ons in een reeks analogieën uit, dat, wanneer wij zó naderen en ons verheffen, wij niet de afstand doorlopen die ons van een plek scheidt (aangezien het verblijf van de Drieheid niet plaatselijk [*locale*] is: ze is «overal en nergens») en dat, anderzijds, de Drieheid, die zelf onbeweeglijk blijft, ons naar zich toetrekt [...]" (*P* 575)

Men zou hieruit kunnen afleiden dat hetgeen hier door Derrida betwijfeld wordt, juist de veronderstelde nadering en de nabijheid van, en tenslotte de vereniging met, een transcendente ander is. Wat hier niet zo maar voetstoots van Dionysius wordt aangenomen, dat is de veronderstelde saamhorigheid van de mens met een God aan gene zijde, in wiens nabijheid men zou kunnen komen. Men kan niet naderen tot, laat staan zich verenigen met, de alteriteit die men nimmer, zelfs niet 'bij benadering', direct kan bevatten. De nadering tot God die Dionysius noemt lijkt voor Derrida op gespannen voet te staan met de uitspraak die Dionysius ook doet, namelijk dat God "niet op

een plek is". Deze laatste uitspraak als zodanig zou, voorzover ze de niet-localiseerbaarheid van het 'andere' wil verdedigen, eerder bij Derrida in de gratie vallen. (zie 4.3.1, 6.1 *excurse*)[18]

Dit intermezzo ter verheldering van de aangestreepte motieven (nabijheid, verte, plek). Het is alsof Derrida met zijn cursiveringen wil zeggen: het 'andere' bevindt zich niet op een (specifieke) plek. We kunnen er niet toe naderen. Ook al zegt Dionysius dat God niet op een plek is, zijn tekst wekt de indruk dat dit wel het geval is. Dionysius lezend, aldus Derrida, krijgt men het gevoel, dat het 'andere' of de Ander tóch uiteindelijk localiseerbaar is en dat hij wel degelijk benaderd kan worden

Keren we terug naar 'Comment ne pas parler' en naar Derrida's Dionysius-citaten.

• *Gebed en schrijven*

Een laatste lijn waarlangs Derrida het probleem van het gebed binnen het apofatisme bespreekt, is die van het schrijven of het schrift. En hier luistert het heel nauw. Want zeer geleidelijk beginnen er perspectieven voor het gebed op te doemen, die Derrida's achterdocht overstijgen. Pas aan het einde van deel IV, als ook is ingegaan op de vraag naar het gebed bij Heidegger, zullen deze perspectieven pas goed naar voren komen.

Nadat eerst enkele fragmenten van Meister Eckhart zijn besproken, komt Derrida uit bij het eigenlijke, 'mystieke', gebed van Dionysius: aan het begin van diens *Mystieke theologie*: "Superwezenlijke, supergoddelijke en supergoede Drieheid". (*P* 578v.) Het verloop van het gebed is bekend. Dionysius vraagt, om tot de hoogste toppen van de mystieke schriften te mogen worden opgevoerd en om kennisloos

[18] In een bepaald opzicht staat Derrida's verzet tegen de notie 'nabijheid' (met betrekking tot een alteriteit) dichter bij Levinas. Deze spreekt ook over de nabijheid (van het ik) tot de ander, in een hoofdstuk getiteld 'Sensibilité et proximité' (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*). Maar de nabijheid waarop Levinas doelt, is noch ruimtelijk noch ontologisch. (*A.w.* 103, 113) Evenmin is het een nabijheid die ik mystiek, buiten de ander (de naaste) om zou kunnen bereiken. (p.120) Toch is Derrida tot op zekere hoogte ook kritisch met betrekking tot Levinas' notie van 'nabijheid', juist inzoverre bij hem de naaste (*le prochain*) *dreigt* identificeerbaar te worden. Vergelijk wat hij in een interview uit 1989 met J.-L. Nancy zegt over de 'nabijheid' bij Heidegger en bij Levinas. (*PS* 298)

te mogen kennen. Maar dan! In voorgaande delen (II-III) is al ingegaan op de Derridiaanse thematiek van het citaat, de herhaalbaarheid enz. Deze thematiek treffen we hier opnieuw aan. Na te hebben gebeden, zegt Derrida, biedt Dionysius zijn gebed aan, *citeert* hij het voor zijn geadresseerde en discipel Timotheüs: "Nu, zo moet ik bidden. Maar jij, beste Timotheüs [...]".

> [DIONYSIUS] O Drieheid, super-wezenlijk en super-goddelijk en super-goed, die het Godsweten van de christenen schraagt, leidt ons naar de super-onkenbare en super-schijnende en allerhoogste top van de mystieke schriften, daar waar de eenvoudige en afgescheiden en onwrikbare mysteriën van de theologie verhuld liggen, her en der, in de super-lichte duisternis van het zwijgen van het verborgen mysterie, [en waar ze] in het allerdonkerst super-verlichten het super-schijnendste, en in het volledig onaanraakbare en onzienlijke super-vervullen de ogenloze geesten met super-schone schitteringen. Nu, zo moet ik bidden. Maar jij, beste Timotheüs, moet in gespannen aandacht voor de mystieke schouwingen... (enz., I,1) (*P* 578v.)

Deze dubbele of verdubbelde toewending (tot God en tot de andere mens) intrigeert Derrida. Dionysius wendt zich tot God terwijl hij zich tot Timotheüs wendt, zonder echter ondertussen ook maar één oog van God af te keren. Vgl.:

> Hij [d.i. Dionysius] die erom vraagt om door God geleid te worden, wendt zich een moment tot een andere geadresseerde, om die op zijn beurt te leiden. Niet dat hij zich eenvoudigweg afwendt van zijn eerste geadresseerde die *in werkelijkheid* de eerste Oorzaak van zijn gebed is en het reeds leidt. Juist omdat [*C'est même parce qu'*] hij zich niet van God afwendt, kan hij zich wenden tot Timotheüs en *van het ene adres overgaan op het andere zonder van richting te veranderen.* (*P* 579)

Met andere woorden: Dionysius kan zich volgens Derrida slechts tot de andere mens (hier: Timotheüs) richten, als hij gericht blijft op de grote Ander (en dat is voor Dionysius God). Het ene adres veronderstelt het andere en, zou men misschien kunnen zeggen, ligt in het andere besloten. Dionysius richt zich tot God en tot Timotheüs in één beweging en in één aanspraak. Hij wendt zich niet van de eerste af om zich vervolgens tot de tweede te kunnen keren. Beide toewendingen, zegt Derrida, zijn met elkaar verweven. (*P* 579) Alsof ik slechts in relatie kan staan tot een alteriteit *via* de andere (mens), en

alsof de andere (mens) slechts anders is '*dankzij*' een fundamenteel anders-zijn dat zich aan alle beheersing onttrekt. Deze gedachte is ook in deel III aan bod geweest. "Als God de totaal andere is, de figuur of de naam van de totaal andere, *dan is elke ander totaal anders*", heet het in 'Donner la mort' (*ÉthD* 76), een tekst van vier jaar later. In de andere (mens) – en zelfs in mijzelf, zie daarover 8.3.2 – sta ik in relatie tot een alteriteit. Maar om het onzichtbare licht van deze alteriteit zichtbaar te laten zijn, moet er iets *in* dit licht verschijnen. Het licht zelf is onzichtbaar. Het wordt pas zichtbaar als het iets (anders) ver-licht.

Een commentaar op pseudo-Dionysius' tekst zoals hierboven aangestipt, zou dus als kritiek, maar ook als onderschrijving van deze tekst kunnen worden opgevat! Bijna onmerkbaar lijkt er zich hier in Derrida's tekst een verschuiving in de interpretatie van de 'negatieve theologie' te voltrekken, een verschuiving die in *Sauf le nom* alleen nog maar meer voelbaar zal worden. (Zie de beide vorige delen.) De kritische dimensie zou de veronderstelling van een ab-solute Ander betreffen, een in alle verhevenheid op zichzelf bestaande God; een God tot wie men kan naderen door afstand van alles te doen. De instemmende dimensie daarentegen zou het moment behelzen, waarop de Areopagiet zich in één en hetzelfde gebed tot God en Timotheüs richt. Dit moment suggereert voor Derrida, dat er geen sprake kan zijn van een unieke samenspraak of van een ongestoord samenzijn van de mens en een absolute transcendentie. Ik sta niet in een onmiddellijke relatie tot het absolute. De 'ik-Gij-relatie', om op Buber te parafraseren, verloopt *slechts* via de ander die, zonder ooit met het 'andere' samen te vallen, voor mij altijd een geïncarneerde gestalte heeft. Deze ander is altijd bijzonder voor mij en "moet altijd op dezelfde wijze [d.i. als bijzonder] worden aangesproken", zoals er van chora werd gezegd.[19]

[19] Vgl. ook Levinas: "Il ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune «connaissance» de Dieu. Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu." *Totalité et infini*, p.51. Overigens blijft God voor Levinas aan gene zijde van het Zijn, en zwicht Hij niet voor een godheid (vgl. Eckhart) die volgens Derrida het Zijn of het zelfde niet te boven zou gaan: "Mais le Nom hors l'essence ou au-delà de l'essence, l'individu antérieur à l'Individualité se nomme Dieu. Il précède toute divinité, c'est-à-dire l'essence divine que revendiquent comme les individus s'abritant dans leur con-

(wordt vervolgd...)

Het vervolg van Derrida's commentaar bewandelt dezelfde weg: tussen onderschrijving en kritiek. Zijn herlezing en herformulering van Dionysius de Areopagiet wil een dubbele tendens in diens tekst laten zien: één in de richting van een bovenwezenlijk wezen, aan gene zijde van de grens, en één in de richting van een structurele openheid en een onherleidbare grens. Wie de schoen past, trekke hem aan.

Zoals we direct zullen zien, komt Derrida van de toewending tot God respectievelijk tot Timotheüs, op een fundamenteel punt. Dit punt heeft ogenschijnlijk niets met het (veelal mondelinge) gebed te maken. Ik doel op het cruciale moment van het schrift of het schrijven (*écriture*). Deze thematiek van het schrijven is in het tweede deel van deze studie uitvoerig aan de orde geweest. (4.1, 5.2.1) Vanaf *De la grammatologie* staat het schrijven bij Derrida voor "ingriffing", "duurzame instelling van een teken". Het is de opvulling van het witte vel papier, dat zonder deze opvulling onzichtbaar zou blijven. Maar het schrijven staat ook voor de onvoorspelbaarheid van verwijzingen, voor de wederkerigheid van tekst en context. Het staat voor de onberekenbaarheid van betekenissen en de bemiddeldheid van de gebrachte boodschap. De zuiverheid van elke betekenis of boodschap is direct al aangetast door de knagende werking van een eindeloze verwijzingsdynamiek. In 5.2.1 zagen we hoe het schrift of het schrijven voor Derrida verbonden zijn met een bepaald 'jood-zijn'.

Op welke manier betrekt Derrida het schrijven nu bij, wat men geneigd zou zijn te noemen, de 'zuiverheid' van het gebed? Het schrijven, zegt Derrida (en hij zal deze gedachte met betrekking tot zijn derde paradigma, Heidegger, straks herhalen), komt tussenbeide als Dionysius zijn gebed citeert. Want: is het gebed niet slechts mogelijk op grond van zijn herhaalbaarheid (d.i. opschrijfbaarheid, inscriptie, *schrift*)? En is het, los daarvan, niet zelf al een herhaling (inscriptie, opschrijven) van andere, aangeleerde gebeden? Elk gebed is, in zekere zin, te boek gesteld. Het staat op schrift. Derrida:

> Het schrijven [*écriture*] van Dionysius, dat wat wij op dit moment geloven te lezen of lezen om te geloven, houdt zich op in de spatiëring [*espacement*] van deze *apostrofe*, die het spreken *omwendt* in de*zelfde* richting

[19](...vervolg)
cept – les faux dieux." *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.68 n.38 Zie ook, nogmaals, p.113

> tussen het gebed zelf, het citaat van het gebed en de aanspraak [*l'adresse*] van de discipel [...]. (*P* 579)

De apostrofe, de toewending of het zich-richten tot de ander, geeft de ruimte. In mijn *uitstaan* naar de ander is er de *tussen*ruimte tussen mijzelf en de ander. Van ruimte, verruimtelijking of spatiëring (d.i. schrijven) is er eerst sprake in een relatie, met *betrekking* tot een alteriteit. En aangezien er geen vóór en na, geen oorzakelijke relatie tussen de ander en de ruimte is, zou men dit ook kunnen omkeren. Men zou ook kunnen zeggen, dat er eerst sprake kan zijn van het 'andere' op grond van de spatiëring, de verruimtelijkende (en vertijdelijkende) werking die Derrida soms ook 'différance' noemt. In *Sauf le nom* wordt dit "het boven zichzelf uit wijzen van de taal" (*la transcendance référentielle du langage*) genoemd. (Zie hoofdstuk 6, 'conclusie') De verwijzingssamenhang verwijst naar een buiten dat het nooit kan bevatten of weergeven.

De weg van het gebed die de biddende Dionysius in zijn *Mystieke theologie* betreedt (als een koorddanser het koord), gaat dus over de afgrond van het schrijven. De apostrofe wil zich direct tot de Ander wenden, maar neemt daarbij haar toevlucht tot een bepaalde indirectheid. Ze neemt haar toevlucht tot de algemeenheid van verstaanbare taal, van begrepen en begrijpelijke woorden. Verstaanbaar en begrijpelijk niet alleen voor God, maar ook voor een ander, die, zoals hier Timotheüs, mee mag luisteren of lezen. De uitbraak uit de taal naar de Ander dreigt daarom stuk te lopen – zo zegt Derrida impliciet – op woorden die naar alle kanten kunnen wijzen. Het gebed als poging aan onze verwijzingssfeer te ontsnappen schrijft een "tekst", zoals het even verderop door Derrida wordt aangeduid. Een tekst, "weefsel van tekens" (*De la grammatologie*, zie 4.2 'inleiding') is ontvankelijk voor een oneindigheid aan contexten en dus voor ontelbare betekenissen. Daarmee staat de ongestoorde relatie tussen de mens die bidt en God die hoort, op het spel. Daarmee is ook de *zuiverheid* van het gebed als eenmalige, unieke (zij het telkens opnieuw gezochte) toewending tot de Ander in het geding. De woorden bemiddelen de relatie die eigenlijk onbemiddeld moet blijven, en tasten deze zo aan. Dit is er de achtergrond van, wanneer Derrida schrijft: "Het gebed, het citaat van het gebed en de apostrofe, van het ene jij naar het andere, weven zo de*zelfde* tekst, hoe heterogeen ze ook schijnen. Er is tekst omdat er deze herhaling [*itération*] is." (*P* 579v.) Het gebed, als tekst,

is 'herhaling' of herformulering, *citaat*, van andere teksten (woorden, zinnen). Deze herhaling van de biddende toewending tot de Ander maakt het verstaanbaar voor élke ander, voor om het even wie. Omgekeerd is de aanspraak van 'elke ander' de enige mogelijkheid om zich tot de Ander te richten. Het zich-richten tot het 'andere' veronderstelt de middellijkheid van het teken, dat voor mij altijd een omweg betekent.

Zoals gezegd: aan het einde van deel IV zullen we, in verband met Heidegger, nog terugkomen op deze verwevenheid van gebed en schrijven. Het zal blijken, dat deze verwevenheid het gebed niet alleen verstrikt of lamlegt, maar het, omgekeerd, ook een nieuwe gelegenheid biedt. De inbedding van het gebed betekent voor Derrida niet alleen een "risico", maar ook een "kans". Het gebed als schrijven of schrift is, om deze uitdrukking nogmaals te noemen, een schrijven 'aan' God. (Zie 8.2.2)

Deze uitweidingen over wat in 'Comment ne pas parler' op veel beknoptere wijze wordt verwoord, geven aan, wat Derrida in zijn lezing met de tekst van Dionysius doet. Hij trekt verregaande consequenties uit opmerkingen, waarvan de Areopagiet de reikwijdte zelf niet had kunnen bevroeden.

II De belofte

Dit geldt nog meer voor het vervolg. Derrida gaat dan in op de denkfiguur of het grensbegrip van de 'belofte' (zie 4.1), een tweede motief dat hij in zijn bespreking van Dionysius aan de orde stelt. Hij leest dit motief van de belofte in, in een tekst die daar in eerste instantie niet naar lijkt te verwijzen. Wat, zo vraagt hij zich af, maakt nu deze heterogene tekst van pseudo-Dionysius (tegelijk citaat, gebed en aanspraak van een leerling) tot een eenheid? Wat houdt de aparte onderdelen bijeen in een identificeerbare tekst, die van Dionysius de Areopagiet? Of, in de bewoordingen van Derrida, "waar heeft deze tekst plaats?" (*P* 580)

Het antwoord luidt: deze tekst krijgt zijn plaats toebedeeld vanuit de toekomst. Hij ontleent zijn identiteit aan een *belofte* of, wat in dit geval hetzelfde is, een openbaring. Want nogmaals, in tegenstelling tot chora zet de christelijke apofase in beweging. Ze sluit aan bij een gebeuren, bij een cruciaal evenement, en opent een (heils)geschiedenis. De plaats of de identiteit van de Dionysische

tekst, aldus Derrida, "is aangegeven door het gebeuren van de belofte en de openbaring van de Schrift. Het is slechts de plaats vanuit dat wat plaats zal hebben gehad – volgens de tijd en de geschiedenis van deze voltooid tegenwoordige toekomende tijd [*futur antérieur*]." (*P* 581) "Dat wat plaats zal hebben gehad", is voor Dionysius de vervulling van de belofte, de vervulling die in de openbaring van Jezus Christus nu al wordt toegezegd. Vanuit de vervulling van de belofte heeft de tekst van Dionysius eerst zin. Deze tekst staat uit naar de vervulling van de belofte. Hij verwijst naar datgene waaraan hij zijn kracht ontleent maar wat – en dit is voor Derrida een centraal punt – nú nog *in afwachting* blijft. De tekst van Dionysius hangt aan zijn toekomstige vervulling.

Het is de heilige Schrift die de vervulling aankaart. Derrida haalt een citaat uit de *Goddelijke namen* aan, waaruit moet blijken dat Dionysius zich welbewust op de bijbel baseert. (*P* 581) Het is de Schrift die spreekt over de belofte van vervulling en die daarmee de heilsgeschiedenis documenteert. Precies dít nu markeert voor Derrida de grote paradox van het christelijk apofatisme. Er wordt over de vervulling van de belofte gesproken als in een voltooid tegenwoordig toekomende tijd, als iets wat weliswaar nog niet gerealiseerd is, maar wat toch zeker uiteindelijk zal worden gerealiseerd. Het heil is al binnen, maar nog niet binnen handbereik. We verkeren nog in afwachting.

Verder dan deze conclusie (die de *verwachting* van de vervulling benadrukt) gaat Derrida hier niet. Maar het zou eenvoudig zijn de door hem bij Dionysius gesignaleerde thematiek van de belofte en de afwachting te verbinden aan wat daarover meer in het algemeen aan het begin van 'Comment ne pas parler' is gezegd. Daar werd de 'belofte' genoemd in samenhang met het *bevel* (tot grensoverschrijding). In het tweede deel ben ik hierop ingegaan. (4.3.1) De belofte bleek voor Derrida een algemene structuur aan te duiden: er is belofte, het spoor belooft. De wereld staat uit naar een vervulling die permanent wordt uitgesteld. We zagen verder, hoe Derrida in latere teksten de belofte verbindt met een messiaanse verwachting.

Nu lijkt de negatieve theologie van de apofatische auteurs deze belofte en deze vervulling teveel te interpreteren en in te vullen. Dit is althans wat Derrida hier suggereert bij zijn introductie van de notie 'belofte' in zijn commentaar op het Dionysius-citaat. De negatieve theologie dreigt telkens de algemeenheid en de onbepaaldheid van de

belofte te herleiden tot de concreetheid van een bepaalde geschiedenis. Niet voor niets verwijst Derrida naar de manier waarop Dionysius zich op de overgeleverde heilige schriften beroept. De afwachting, zo lijkt Derrida te suggereren, wordt miskend. Het is geen echte afwachting meer, omdat bij voorbaat al vaststaat dát de belofte vervuld zal worden. Over het begin en het einde ervan is al beslist.

Ook het zwijgen, dat Dionysius zijn discipel Timotheüs voorschrijft, wordt verbonden aan een welbepaald spreken.

> [DIONYSIUS] Over die super-wezenlijke en verborgen godheid nu moet je, zoals gezegd, het niet wagen te spreken, en zeker ook niets bedenken, buiten de dingen die ons op goddelijke wijze uit de heilige schriften onthuld zijn; want terwijl zijzelf [d.i. de godheid] over zichzelf in de schriften [zaken] op een wijze heeft overgeleverd, die gepast is voor het Goede, (enz., *GN* I,2; *P* 581)

Het zwijgen is volgens Derrida een veelbetekenend zwijgen geworden, een stilte die ons is voorgeschreven door de bovenwezenlijke godheid zelf. Het goddelijke heeft ons zelf zijn onuitputtelijkheid op de lippen gelegd. Het heeft, zegt Dionysius, "over zichzelf in de schriften [zaken] op een wijze heeft overgeleverd, die gepast is voor het Goede". Als voorbeeld hiervan noemt Dionysius vervolgens – en zover gaat Derrida's citaat van het fragment niet –: de 'ondoorgrondelijkheid' en de 'onnaspeurlijkheid' die door Paulus in zijn *Romeinenbrief* aan God worden toegedicht.

Zo blijkt voor Derrida steeds opnieuw de grote paradox: het zwijgen is intrinsiek verbonden aan een spreken dat altijd gekwalificeerd of kwalificerend is. Deze paradox is even paradoxaal als het feit dat de onkenbare God (bij Derrida: de alteriteit) zichzelf te kennen heeft gegeven in gedaanten waaraan Hij niet beantwoordt. De Ontoonbare heeft zich op geheime, verborgen wijze toonbaar gemaakt. Tekenen en symbolen, die het inzichtelijke verhullen in het materiële, verwijzen vanuit de aardse diepte van zichzelf weg, weer naar Hem terug *als* naar de Ontoonbare. Het wordt voor Derrida alleen problematisch, als de Ontoonbare (God) wordt gedetermineerd, als de belofte wordt gepreciseerd en als de vervulling ervan wordt veiliggesteld. Alle concrete beloften en determinaties verwijzen als 'symbolen' naar iets wat niet te definitief concretiseren of te determineren valt.

III 'GOD' EN 'CHORA'

De laatste twee citaten die Derrida van Dionysius aanhaalt (besproken in 10.1.1) geven een voorbeeld van zo'n symbool. Ze brengen ons terug bij chora, en creëren zo een derde invalshoek voor Derrida's Dionysius-lectuur. (*P* 582)

> [DIONYSIUS] [Het is met God ten opzichte van de schepselen] evenals het middelpunt van een cirkel ten opzichte van alle in de cirkel liggende stralen, en [het is met de schepselen ten opzichte van God] zoals vele afdrukken van een zegel deelhebben aan de beeldenaar van het zegel; en in een elk van de afdrukken [is] dit [zegel] geheel en al hetzelfde, voor geen enkele is het er ook maar enigermate ten dele. Maar nog bóven zelfs deze [beelden] ligt de ondeelhebbelijkheid van de al-oorzakelijke godheid, omdat deze noch aanraakbaar is, noch iets anders overeenkomstigs met wat er [aan haar] deel heeft.
>
> Nu zou er iemand kunnen zeggen: «Het zegel is er in alle afstempelingen niet geheel en al hetzelfde.» Hiervan is niet het zegel de oorzaak (want dit deelt zichzelf aan een elk volledig en hetzelfde mee), maar het telkens weer bestaande onderscheid tussen de deelhebbende [schepselen] bewerkt de bezoedelingen van de ene, geheel en al dezelfde beeldenaar. (*GN* II,5,6; *P* 582)

Een beeld dat dus volgens Dionysius goed de relatie tussen de verborgen God en zijn zichtbare voortbrengselen (de schepping) tot uitdrukking brengt, is dat van het zegel of de stempel. De afdruk van zegel of stempel in de was is als Gods veruitwendiging in de schepping. Met dien verstande, dat er in het geval van God en de schepping geen moment van daadwerkelijk contact kan worden aangewezen. Zoals Derrida aangeeft, roepen de Dionysische voorbeelden het Platoonse spreken over chora te binnen. Maar er zijn ook verschillen, of, zoals Derrida ze noemt, met een subtieler begrip, "verplaatsingen". (*ib.*) Terwijl chora ruimte bood aan de afdruksels van de Ideeën, valt de bezegeling bij Dionysius samen met de schepping. Gods zelf-afdruk in de schepping is dan tegelijk bezegeling van een belofte: iets waarvan in de *Timæus* geen sprake was. Evenmin gold chora daar als een *geschapen* grootheid. Het Dionysische voorbeeld echter veronderstelt wel degelijk, dat God zijn afdruk nalaat in of indruk maakt op zijn *schepping*. (*ib.*)

Deze vergelijking met chora onderstreept voor Derrida nog eens, dat het christelijk apofatisme een dimensie toevoegt aan wat bij Plato nog (in zekere zin) onbepaalde openheid was. Het gebed en de boven-

wezenlijke God vullen deze openheid, minstens ten dele, in. Toch verdwijnt ze niet helemaal. Er is, ook bij pseudo-Dionysius, nog een spoor van overgebleven.

10.2.2 Meister Eckhart

Inleiding

Wanneer we na Dionysius de Areopagiet onze blik in 'Comment ne pas parler' richten op Meister Eckhart, dan zien we dat zich in Derrida's lezing een vergelijkbare beweging voltrekt.

De citaten-keus van Derrida beperkt zich tot *Quasi stella matutina* (afgezien van de flarden die tussen de regels door worden aangehaald, en die ontleend zijn aan *Renovamini spiritu mentis vestræ*). Doordat Derrida Dionysius en Eckhart afwisselend aanhaalt, is het voor de lezer als het ware, alsof beide auteurs hebben geschreven aan dezelfde tekst. Motieven worden kruislings verbonden en er worden tal van dwarsverbanden gelegd. Dit alles met één oogmerk: Derrida wil voortdurend laten zien, dat er vanuit het werk van Dionysius en Eckhart een door niets of niemand (ook niet door Marion) te stuiten beweging naar een bovenwezenlijke, allerabstractste maar toch uiteindelijk concrete en aanwezige super-godheid onderscheiden kan worden. Het gebed, als aanspraak van deze godheid in de tweede persoon enkelvoud, zou hierbij een sleutelrol spelen.

Ook bij Eckhart kiest Derrida een drietal invalshoeken. En net als bij Dionysius hangen deze invalshoeken onderling nauw samen.

Een eerste invalshoek (1) zou de zo-even genoemde 'niet te stuiten beweging' naar een superwezenlijkheid tonen. Derrida gaat in op twee woorden die door Eckhart als het ware zijn gezuiverd, om zo op verhoogde wijze (volgens een 'attributie-analogie') op God te worden toegepast: Licht en Waarheid. In zekere zin pretendeert Eckhart hier voor Derrida al *over* de drempel te trekken.

Als tweede invalshoek (2) noemt Derrida, opnieuw, het gebed.

Ten derde (3) gaat Derrida in op het beslissende moment, waarop Eckhart stil staat *bij* de drempel zelf, en wel de drempel van het Zijn.

I 'OVER' DE DREMPEL: LICHT EN WAARHEID

Voordat Derrida met Eckhart op de drempel (van het Zijn) blijft staan, constateert hij, dat Eckhart er ook overheen is getrokken. Twee door Eckhart gebruikte begrippen geven tot een dergelijke constatering aanleiding: Licht en Waarheid. Ze komen beide voor in de fragmenten van *Quasi stella matutina* die Derrida becommentarieert (boven heb ik er de context van aangegeven). Derrida leidt er een 'antropo-theologiserende' beweging uit af. Op welke manier?

Derrida laat niet na, te verwijzen naar Eckharts polemiek met het Franciscaanse standpunt. Eckhart doet hier een beroep op een riskante beeldspraak. Hij gebruikt namelijk beelden of (quasi-)metaforen, die niet alleen een bedekking, maar ook een onthulling suggereren. Roepen we ons deze polemiek nogmaals te binnen.

Zoals we boven hebben gezien, beschouwt de "meester op een andere school" (dan die van Eckhart zelf) de menselijke wil als een hoger vermogen dan het inzicht (*vernünfticheit*). De wil, aldus deze 'meester', laat de dingen in hun eigenheid intact. Volgens Eckhart echter blijft een dergelijke gedachtengang staan bij wat nog een omhulsel van God is. Het inzicht daarentegen neemt alle omhulsels weg en vat Hem, zoals Hij op zichzelf is. Vergelijk andermaal het citaat:

> [ECKHART] Ik zei in [mijn] school dat het inzicht edeler is dan de wil, en toch behoren zij beide tot dit [goddelijk] licht. Een meester op een andere school zei, dat de wil edeler is dan het inzicht, want de wil neemt de dingen, zoals ze in zichzelf zijn; het inzicht echter neemt de dingen, zoals ze in [dit inzicht] zijn. Dat is waar. Een oog is edeler in zichzelf dan een oog dat op een muur geschilderd is. Ik zeg echter, dat het inzicht edeler is dan de wil. De wil neemt God onder het kleed van de goedheid. Het inzicht neemt God bloot, ontkleed van goedheid en van zijn. Goedheid is een kleed, waaronder God verborgen is, en de wil neemt God onder dit kleed van de goedheid. Was er geen goedheid aan God, dan zou mijn wil Hem niet willen. (*DW* I,152v.; *P* 577)

De thematiek van de onthulling en de verhulling is voor Derrida het beslissende scharnierpunt van Eckharts apofase. Nog voor hij dit bewuste Eckhart-citaat over de 'wil' en het 'inzicht' daadwerkelijk aanhaalt, zegt Derrida: "In de regels die ik direct ga citeren [d.i. uit *Quasi stella matutina*, RS], schijnt, uiteindelijk en per slot van rekening, een bepaalde waarde van onthulling [*valeur de dévoilement*], van blootlegging [*mise à nu*], van waarheid als het aan-gene-zijde van

het omhulsel [*vérité comme l'au-delà du vêtement*], de hele axiomatiek van deze apofase te oriënteren." (*P* 577) Weliswaar, zo vervolgt Derrida, is het onjuist om te spreken van 'axiomatiek' (stelsel van waarden) waar Eckhart het goddelijke juist voorbij het goede en de goedheid localiseert. Maar toch: er is een specifieke regel. Men moet aan de omhulling voorbij. (*ib.*)

En dan, vlak voorafgaand aan het Eckhart-citaat zelf, stelt Derrida een retorische vraag. En de verwijzing naar Heidegger is één van de eerste dingen die hierin opvalt: "Is het willekeurig", zo vraagt hij, "om deze onthulling *nog steeds* waarheid of boven-waarheid te noemen, [deze onthulling,] die misschien geen [onthulling] van het Zijn meer is? Licht ook, dat geen verlichting van het Zijn [*éclaircie de l'être*] meer is? Ik geloof het niet." (*ib.*; ik cursiveer, RS; NB zie voor het woord 'licht' de eerste regel uit het Eckhart-citaat: "Ik zei in [mijn] school dat het inzicht edeler is dan de wil, en toch behoren zij beide tot dit [goddelijk] *licht*.")

De retorische vraag van Derrida heeft een kritische ondertoon. Immers, is de suggestie niet dat hetgeen Eckhart wil onthullen, *nog steeds* iets is van deze zijde? Dat het er het verlengstuk van is: waarheid, *boven*-waarheid, licht, *boven*-licht? Al moest volgens Eckhart ook de te onthullen Waarheid of het te ont-dekken Licht iets wezen aan gene zijde van *het Zijn*?

De terloopse vraag van Derrida verwijst naar een thematiek, die sinds 'Violence et métaphysique' één van de meest constante is in zijn werk. Maken we opnieuw een kleine omweg, om een achtergrond van deze passage uit 'Comment ne pas parler' aan te geven; een omweg langs 'Violence et métaphysique' en 'Les fins de l'homme'.

Intermezzo: de notie «licht» in 'Violence et métaphysique' en 'Les fins de l'homme'

In 'Violence et métaphysique', Derrida's eerste grote essay over Levinas uit 1964, stuiten we ook op het motief van het 'licht' dat aan het gewone licht nog vooraf gaat. Het eerste gedeelte van dit essay draagt de veelzeggende titel: 'Geweld van het licht'. Het is een verwijzing naar het werk van Levinas. Levinas wil – Derrida: "telkens in de vorm van de negatieve theologie" – een dimensie blootstellen aan gene zijde van of voorafgaand aan het 'gewelddadige' *licht* (van het Zijn of de verschijning). Zinspelend op het Platoonse Goede aan gene zijde van het Zijn (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), verdedigt Levi-

nas de voorrang van het ethische (het 'moeten') boven het ontologische (het Zijn). Deze voorrang heet bij Levinas 'ex-cendentie': het uittreden of het uittrekken (van het Zijn). Derrida beschrijft Levinas' Plato-interpretatie op dit punt, diens 'bedoeling', als volgt: "Laten we vooralsnog opmerken, aangezien het over licht gaat, dat de Platoonse beweging [naar gene zijde van het Zijn of het Wezen] zodanig [door Levinas] wordt geïnterpreteerd, dat zij niet meer voert naar de zon, maar naar de overzijde van het licht en van het Zijn, van het licht *van* het Zijn". (*ÉD* 127) Bij Levinas 'is' het Goede in Plato's *Politeia* niet, aldus Derrida. Het vertoont zich niet, omdat het anders is dan (ἐπέκεινα) het Zijn. Levinas stelt het Zijn ('de zon') in het 'licht' van het Goede, en niet omgekeerd.

Maar de uitdrukking 'in het licht van' geeft al enigszins Derrida's kritiek aan. Immers, zo vervolgt Derrida – in een frase die voor zijn Eckhart-commentaar in 'Comment ne pas parler' zeer veelzeggend is –, het Goede bij Plato is, op zijn beurt, óók een zon, *zij het* één die op een hogere, superieure wijze verlicht in vergelijking met het licht van het Zijn. "Het licht", dichtte Hans Andreus, "doet me van tijd / tot tijd herinneren / aan het licht." (*Verz. werken*, p.618) Citeren we de behoedzaam (tussen haakjes) geformuleerde vraag van Derrida aan het adres van Levinas: "(Maar de Platoonse zon, verlichtte die niet reeds de zichtbare zon en speelde de ex-cendentie zich niet af in de metafoor van die twee zonnen? Was het Goede niet de – noodzakelijkerwijs nachtelijke – bron van elk licht? *Licht (voorbij) het licht.* [...])" (*ÉD* 127v.; ik cursiveer, RS) De nacht van het Goede is dus ook een zon, die, om met Andreus te spreken, "doet herinneren" aan het licht. Men ontkomt uiteindelijk niet aan het licht. Levinas, die een inbreuk van gene zijde op het licht of op het Zijn aan de orde wil stellen, zal volgens Derrida moeten erkennen dat de bovenlichtse verschijning van de ander er één is, die een band met het licht – dat is: met het Zijn opgevat als verschijning – aangaat. Ze gaat er een band mee aan, om die vervolgens nooit meer los te kunnen laten. Mijn 'samen-zijn' met de ander wordt beschenen door het licht van het Zijn, dat wil zeggen: het doet zich voor, *op wat voor manier dan ook.*

Verderop in 'Violence et métaphysique' komt Derrida terug op het Platoonse licht, waaraan – zegt hij – Levinas sléchts ontsnapt door het geabstraheerd en opgehoogd opnieuw te introduceren. Opvallend genoeg neemt Derrida hier dezelfde woorden in de mond, die (zoals we straks zullen zien) in 'Comment ne pas parler' ook bij Meister

Eckhart aangestreept worden: 'licht' en 'waarheid'. Context is de 'gemeenschap' met de ander, die er volgens Levinas één is buiten het licht van de waarneming of het denken om. Een gemeenschap ook, waarin de ander niet ten volle 'aanwezig', en dus reduceerbaar, is. Derrida zegt, Levinas parafraserend: "Gemeenschap van de niet-aanwezigheid, dus van de niet-fenomenaliteit. Geen gemeenschap zonder licht, geen synagoge met geblinddoekte ogen, maar gemeenschap voorafgaand aan het Platoonse licht. *Licht vóór het neutrale licht*, vóór de waarheid die er als derde bij komt, «waarheen men gezamenlijk kijkt» [...]" (*ÉD* 135; ik cursiveer, RS) Nu is, zoals Derrida uitvoerig beschrijft, Levinas' strijd tegen het licht niet in de laatste plaats gericht tegen Heidegger. Het "neutrale licht", waar het bovenmaatse licht van de ander nog aan vooraf zou gaan, is volgens Levinas het, ethisch onverschillige, Heideggeriaanse Zijn. Levinas protesteert tegen, wat hij noemt, "het primaat van de Heideggeriaanse ontologie". De ethische relatie tot de ander, zegt hij, wordt bij Heidegger ondergeschikt gemaakt aan een daaraan voorafgaande relatie tot het (neutrale) Zijn.

Het gaat mij hier niet om de juistheid van Levinas' Heidegger-interpretatie: die wordt door Derrida in 'Violence et métaphysique' uitvoerig in twijfel getrokken. Waar het mij hier om gaat is de manier, waarop Derrida élke poging problematiseert om aan het Zijn of het licht – aan het Zijn áls licht – te ontsnappen. *Of ze nu van Levinas is of van Eckhart*, kunnen we alvast zeggen. Eén van de voornaamste punten die hij in zijn tekst over Levinas voorlegt, is diens schijnbaar onvermijdelijke terugval in de ontologie of de fenomenologie. Men ontsnapt niet aan het Zijn of het verschijnen, aldus Derrida, voorzover elke stap buiten de ontologie of de fenomenologie daar onvermijdelijk nog met met één been in blijft staan. Trekt men ook het laatste been over de streep, dan begeeft men zich in het volstrekt ondenkbare en onzegbare. Uit het feit dat Levinas – en op geheel andere wijze ook Eckhart, ik kom erop terug – dit laatste niet heeft gedaan, maar dat hij uitdrukkelijk is blijven spreken, moge blijken, dat Levinas (en Eckhart met hem) de band met het licht (van het oplichtende Zijn) niet echt heeft verbroken. Om hier nog eenmaal uit 'Violence et métaphysique' te citeren: "De ethisch-metafysische transcendentie veronderstelt dus reeds de ontologische transcendentie. Het ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (interpretatie van Levinas) zou dus niet voorbij het Zijn zelf leiden, maar voorbij de totaliteit van het zijnde of van de zijnd-

heid van het zijnde (zijnde-zijn van het zijnde) of ook van de ontische geschiedenis." (*ÉD* 208v.) Anders gezegd: elke poging om een (positief) gebeuren aan gene zijde aan de orde te stellen, valt noodzakelijkerwijs terug in de begrippelijkheid van deze zijde. Elk streven om aandacht te vragen voor een zin buiten onze tijd en ruimte staat voor het feit, dat deze zin er één is *van* onze ruimte en tijd, en daarmee op zijn best een opwaardering is van de waarden binnen deze tijd-ruimtelijke ether.

Zo keert Derrida Levinas' kritiek op Heidegger om in een vraag van Heidegger aan het adres van Levinas, en daarmee uiteindelijk ook van Meister Eckhart. Levinas – en, zoals zo direct moet blijken, Eckhart – onttrekken zich niet, althans niet zonder meer, aan de onto-theologie.[20]

Nu beroept Derrida zich niet op Heidegger, om zich voortaan blijvend achter diens stellingnamen te verschuilen. Integendeel. In 'Les fins de l'homme', de (enkele jaren later geschreven) tekst die daarstraks werd aangehaald in verband met de problematiek van 'nabijheid' en 'verte' bij pseudo-Dionysius, moet ook Heidegger zelf het ontgelden. Heidegger mag dan wel degene zijn geweest, die het onto-theologisch karakter van de metafysica aan de orde heeft gesteld, toch dreigt hij zich volgens Derrida eveneens schuldig te maken aan iets, waarvan hij zelf eerst de diepere achtergrond had laten zien. Heidegger dreigt verstrikt te raken in de netten van het 'aanwezigheids-denken' (en daarmee van de onto-theologie!) dat hij tevoren had geanalyseerd.

[20] Nadat Derrida heeft geconstateerd, enerzijds, dat bij Levinas de ethiek ons leidt tot het hoogste of het meest werkelijke zijnde (de ander), en anderzijds, dat dit zijnde de mens is, de mens die als gelaat lijkt op God, vraagt hij: "N'est-ce pas ce que vise Heidegger quand il parle de l'unité de la métaphysique, de l'humanisme et de l'onto-théologie?" (*ÉD* 210) Overigens noemt Derrida in 'Violence et métaphysique' ook al Meister Eckhart. Na diens uitspraak in *Quasi stella matutina* te hebben aangehaald, dat de wegname van Gods Zijn als een verhoging daarvan moet worden opgevat, trekt Derrida een vergelijkbare conclusie als ten aanzien van Levinas: "Cette théologie négative est encore une théologie et, *dans sa lettre du moins*, il s'agit pour elle de libérer et de reconnaître la transcendance ineffable d'un étant infini, «être au-dessus de l'être et négation superessentielle»." (*ÉD* 217) De onontkoombaarheid van het licht wordt met zoveel woorden opnieuw door Derrida gesteld in een tekst van twintig jaar later: 'Foi et savoir' (*R* 14v.) Zie verder Derrida's commentaar bij Hegels interpretatie van de lichtgodsdienst in de *Rel/gionsphilosophie* (*Glas* 265vv.)

Hoe? Niet alleen door zijn bevoorrechting van het *Dasein* als een wezen dat als enige *nabij* het Zijn verkeert (zie boven). Heideggers positie wordt ook dubbelzinnig, zegt Derrida, door zijn beroep op de 'metafoor' van het licht. Met dit beroep op het licht, zouden wij vanuit onze specifieke context kunnen zeggen, lijkt hij zich onder de gelederen van Eckhart en Levinas te scharen. Want wat zegt Derrida (en lezen we zijn opmerkingen nog steeds tegen de achtergrond van Derrida's kanttekeningen bij Eckhart in 'Comment ne pas parler')? "Zo opent de voorkeur die wordt toegekend aan de *fenomenologische* metafoor, aan alle variëteiten van het *phainesthai*, van het schijnen, van de verlichting, van de open plek, van de *Lichtung*, enz., [de deur] naar [*ouvre sur*] de ruimte van de aanwezigheid en de aanwezigheid van de ruimte [*l'espace de la présence et la présence de l'espace*], begrepen in de tegenstelling van het nabije en het verre." (*M* 158v.)[21]

In dit citaat stelt Derrida een bepaalde geleding en een samenhang in de 'metaforiek' van Heidegger vast. En met deze vaststelling kunnen we weer terug naar de citaten in 'Comment ne pas parler'. De beeldtaal van het 'licht' aan de ene kant en die van de (ruimtelijke) 'nabijheid' of 'verte' aan de andere kant, hangen bij Heidegger samen. Eerst in het licht van het Zijn is er zoiets als afstand tot het Zijn. Het *Dasein* dat het Zijn doet oplichten, geeft blijk van zijn uitzonderlijke nabijheid tot het Zijn. Licht en verlichting horen bij de nabijheid van en de vertrouwdheid met het Zijn. Duisternis en donker, 'vergetelheid', komt neer op afstand en verwijdering van het Zijn.

Uit deze gang langs twee eerdere teksten van Derrida, kunnen we één en ander afleiden met betrekking tot zijn uitspraken over Eckhart in 'Comment ne pas parler'. Derrida is bij Heidegger een samenhang op het spoor, die hij kritisch ondervraagt. Dezèlfde kritische ondervra-

[21] Misschien markeren de jaren tussen 'Violence et métaphysique' en 'Les fins de l'homme' een vergrote afstand van Derrida ten opzichte van Heidegger. De eerste tekst (uit 1964) suggereert een veel ondubbelzinniger, en een minder kritische, stellingname ten opzichte van Heidegger. Vergelijk bijvoorbeeld de geciteerde uitspraak uit 'Les fins de l'homme' (1968) met onderstaande, gedaan na een vluchtige vergelijking tussen het Heideggeriaanse Zijns-denken en de Eckhartiaanse negatieve theologie: "C'est pourquoi, ici, la pensée de l'être, quand elle va au-delà des déterminations ontiques, n'est pas une théologie négative ni même une ontologie négative." (*ÉD* 217) In een interview uit 1967 zegt Derrida over de "Heideggeriaanse tekst": "[J]e tente d'y reconnaître des signes d'appartenance à la métaphysique *ou à ce qu'il appelle l'onto-théologie*." (*Pos* 18; ik cursiveer)

ging nu valt Levinas in 'Violence et métaphysique', en de apofatische auteurs in 'Comment ne pas parler' ten deel, zoals we hebben gezien. Als Derrida de godheid die Eckhart onder de omhulling van de goedheid zoekt, 'Waarheid' of 'Licht' blijft noemen, dan is de ondertoon daarvan duidelijk. Zelfs al spreekt Eckhart over een licht, dat "geen verlichting van het Zijn [*éclaircie de l'être*] meer is". (*P* 577)

Wanneer Derrida het eigenlijke citaat laat volgen, dan is het voornaamste erover *tevoren* al gezegd. Niet meer dan enkele regels commentaar leiden in tot het volgende citaat uit Eckharts preek en blikken terug op het voorafgaande. Ze verbinden het eerste met het tweede Eckhart-citaat, dat ik hier opnieuw aanhaal (*P* 578):

> [ECKHART] «Zoals een morgenster midden in de nevel». Ik richt mijn aandacht nu op het woordje «quasi», dat betekent «evenals»; dat noemen de kinderen op school een «bijwoord». Dit is het, wat ik in al mijn preken op het oog heb. Het allereigenlijkste, wat men van God kan zeggen, dat is «Woord» en «Waarheid». God noemde zichzelf een «Woord». Sint Johannes zei: «In den beginne was het Woord» (Joh.1,1), en hij geeft daarmee aan, dat men bij dit Woord een «bijwoord» moet zijn. Zoals de «vrije ster», waarnaar de «vrijdag» genoemd is, de Venus: die heeft vele namen. [...] Meer dan alle sterren staat zij de zon gedurig even nabij; zij komt daar nooit verder van noch dichter bij en toont daarmee, dat een mens, die hiertoe wil komen, God altijd nabij en tegenwoordig moet zijn, zodat niets hem van God kan verwijderen, noch geluk noch ongeluk noch enig schepsel. [...] Hoe meer de ziel boven aardse dingen verheven is, des te krachtiger is zij. Wie verder niets dan de schepselen zou kennen, die hoeft aan geen preek te denken, want elk schepsel is vol van God en is een boek. (*DW* I,155v.; *P* 578)

Ter introductie hierop, dus nog voorafgaand aan het feitelijke citeren, zegt Derrida:

> Licht en waarheid, het zijn de woorden van Eckhart. *Quasi stella matutina*, dat is het, en het is ook een topologie (hoogte en nabijheid) van onze betrekking tot God. Zoals het *bijwoord quasi* zijn we *naast* het woord dat de waarheid is: (*P* 577; volgt het hierboven vermelde citaat)

Eckhart 'zegt het dus zelf', aldus Derrida. Hij is het zelf die de woorden 'licht' en 'waarheid' in de mond neemt met betrekking tot het bovenlichtse Licht. Eerst het woord licht ("Ik zei in [mijn] school dat het inzicht edeler is dan de wil, en toch behoren zij beide tot dit [god-

delijk] *licht*."). Dan het woord 'waarheid' ("Het allereigenlijkste wat men van God kan zeggen, dat is «Woord» en «*Waarheid*»"). De beknoptheid van deze suggestieve opmerkingen, die eigenlijk nauwelijks worden uitgewerkt, moet de hele inzet van Derrida's werk te binnen roepen. Zoals de thematiek van de 'nabijheid' en de 'verte', en zoals het motief van het 'licht', zo heeft ook dat van de 'waarheid' bij Derrida zijn voorgeschiedenis. Deze voorgeschiedenis strookt met die van de andere thema's.

In het eerste deel van *De la grammatologie* heeft Derrida het over de "verwoesting [*destruction*], niet de afbraak maar de de-sedimentatie, de de-constructie van alle betekenissen [*significations*] die hun bron hebben in die van de logos. In het bijzonder de betekenis *waarheid*." (*G* 21) In zijn hele verdere werk blijft het traditionele waarheidsbegrip hoofdzakelijk voorwerp van kritiek, of beter, onderhevig aan deconstructie: of de waarheid nu als een 'gelijkstelling van het ding aan het begrip' (Thomas van Aquino) wordt opgevat, dan wel als de dynamiek van de 'ontborgenheid' (Heidegger). Het waarheidsbegrip is volgens Derrida voor het overgrote deel verbonden met noties als nabijheid en aanwezigheid. De waarheid die toegankelijk zou zijn voor, want toegesneden op, de mens, de waarheid die op een bepaalde manier aanwezig zou zijn: men kan Derrida het begrip niet horen noemen, zonder dat op de achtergrond gelijktijdig de 'deconstructie' ervan meeklinkt. Pas in een latere tekst, *Politiques de l'amitié*, lijkt de waarheid bij Derrida opnieuw enige ruimte te krijgen. Het gaat hem dan niet om de waarheid waar ik mij in kan bevinden, of de waarheid die ik kan bezitten. De waarheid die zich, na de deconstructie van het traditionele waarheidsbegrip, lijkt af te tekenen is er één waarnaar ik steeds uitsta, een 'dwaze' waarheid of een waarheid van het 'misschien'.[22]

[22] Voor Derrida's kritiek op het waarheidsbegrip, zie: *Pos* 79v. n.23; *CP* 497; *VP* 419; *P* 30v. Zie ook *Éperons. Les styles de Nietzsche* (Paris 1978), waar Derrida ingaat op Nietzsches merkwaardige uitspraak "Vorausgesetzt, daß die Wahrheit ein Weib ist...". In *Politiques de l'amitié* doemt voor Derrida de waarheid op, niet als comfortabel bezit, maar als mogelijkheid of als '«dwaze» waarheid'. (*PA* 63v.) P. Jonkers, die in 'Op zoek naar een waarheid die verplicht' (*Bijdragen* 58, 1997) niet spreekt over een 'dwaze waarheid', gaat uit van de waarheid als (kantiaanse?) regulatieve idee (p.202); deze plaatst hij tegenover "een soort absolute waarheid" die "voor ons voorhanden zou zijn" (*ib.*). Het is een idee waarnaar in de "waar-

(wordt vervolgd...)

Hoe dan ook, van een dergelijke 'dwaze' waarheid of van een waarheid van het 'misschien' lijkt voor Derrida bij Eckhart geen sprake. Eckhart zou zich uiteindelijk nog ophouden in het klassieke spreken over de waarheid. Door het goddelijke aan te duiden in termen van licht en waarheid, zou Eckhart volgens Derrida een Wezen modelleren dat open staat voor de mens. Hij zou iets afbakenen wat de spil vormt van een alomvattende samenhang: een samenhang waar uiteindelijk niets buiten, maar alles binnen valt.

II HET GEBED

De aanroeping in het *gebed*, tweede motief in het commentaar op Eckhart, onderstreept dit alles nog eens. Want inderdaad, niet alleen bij pseudo-Dionysius, maar ook bij Eckhart treft Derrida de sporen van het apofatisch gebed, de aanspraak die de ontkenningen stuurt. Weliswaar minder uitdrukkelijk, maar toch.

Derrida stuit erop naar aanleiding van het (boven aangehaalde) fragment, het fragment waarin God 'waarheid' wordt genoemd en waarin tevens de titel van de preek ('zoals een morgenster') wordt uitgelegd. Eckhart zegt hier, dat wij een bijwoord moeten zijn bij het goddelijk Woord: op dezelfde manier als het woord *quasi* een bijwoord is in het geciteerde vers uit *Jezus Sirach*, en net zoals de morgenster steeds trouw de zon begeleidt. We moeten, aldus Eckhart, steeds op goddelijke hoogte verkeren, bijwoord zijn bij het Woord van God. In de formulering van Derrida: we moeten ons "oriënteren" op het goddelijke Woord, evenals men zich "oriënteert" aan de hand van de morgenster. (*P* 578) Bij uitstek in de preek, in dit bijwoordelijk "supplement" dat een noodzakelijke aanvulling vormt op het bijwoord dat wij zelf zijn. (Vergelijk het slot van het onderhavige citaat: "Wie verder niets dan de schepselen zou kennen, die hoeft aan geen *preek* te denken, want elk schepsel is vol van God en is een boek." Zie voor wat betreft de hier door Derrida onderscheiden notie 'supplement' paragraaf 4.5)

Wat wil het zeggen als de 'predikant' zich oriënteert? Dat wil

[22](...vervolg)
heidspretentie" (pp.195, 196) impliciet wordt 'verwezen' (p.197) en die een "oneindige opgave" (p.196) voor ons denken is. Toch meent Jonkers ook, anders dan Derrida, dat deze waarheid een "metafysische verankering" (p.197) behoeft en dat ze verbonden kan worden aan "een aantal elementaire ervaringen" (p.203).

zeggen, dat hij (zij) contact zoekt, dat hij (zij) *bidt*. "Dit supplement van bijwoordelijkheid," zegt Derrida, "de preek, moet plaatsvinden [*s'accomplir*] en zich oriënteren (zoals men zich oriënteert aan de hand van de morgenster) door het gebed of de aanroeping van de drieënige God. Het is tegelijk de oriënt [*l'orient*: 'begin', van het Latijnse *oriri*, RS] en het einde van de preek". (*ib.*) Vervolgens verwijst Derrida eerst naar een uitspraak aan het begin van de preek: de ziel moet, zegt Eckhart, "een «bijwoord» zijn" en "met God één werk bewerken", dat is: met Hem eens van zin en van handelen zijn; daarna naar de woorden aan het einde ervan: "Dat wij bij dit «Woord» altijd een «bijwoord» mogen zijn, daartoe helpe ons de Vader en ditzelfde Woord en de Heilige Geest. Amen."

Dit gebed is geen directe aanspraak van God zelf, concludeert Derrida, alvorens hij overgaat naar het (reeds besproken) Dionysius-citaat. (*ib.*) Het is geen gebed zoals we dat aantreffen aan het begin van de *Mystieke theologie*. Het is eerder, zo zouden wij Derrida kunnen aanvullen, een spoor van een gebed: zegenbede. De zegenbede, een gebruikelijke formule in de christelijke eredienst aan het einde van de preek of van de eredienst als geheel, is misschien zelf geen gebed, maar veronderstelt het gebed. Het veronderstelt de aanroeping van God *door* de zegenende, 'heil-wensende' woorden *heen*.[23]

[23] G. Wehmeier stelt, dat degenen die de zegen uitspreken, als middelaar tussen God en mens fungeren. Met name wanneer het vaststaande zegenformules betreft. (En van een vaste formule of vorm lijkt er in Eckharts preek *Quasi stella matutina* sprake te zijn.) Wehmeier vervolgt dan: "Die Segenssprüche nehmen in der Regel ausdrücklich Gott als Spender des Segens in Anspruch. Insbesondere wird das im Zusammenhang mit dem aaronitischen Segen betont: indem die Priester den Namen Jahwes auf das Volk legen, d.h. die vorher zitierte Segensformel (Num 6,24-26) sprechen, segnet Jahwe selbst sein Volk (V. 27). Das Gleiche meint die nur für den priesterlichen Segen verwendete Redensart *brk bᵉšēm Jhwh »unter Verwendung (Anrufung) des Namens Jahwes segnen«*" (ik cursiveer, RS). G. Wehmeier, '**ברך** *brk* pi. **segnen**', in: E. Jenni / C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* I, p. 372. Overigens signaleert Derrida verderop in 'Comment ne pas parler' een zelfde 'gebed' (wij zouden dus zeggen 'zegenbede'), aan het slot van Eckharts preek *Renovamini spiritu mentis vestræ*. Ik ga er hier niet op in, allereerst vanwege de opgelegde beperking tot de meer uitgebreide Eckhart-citaten (alle uit *Quasi stella matutina*), en daarnaast, omdat Derrida niet verder gaat dan het *signaleren* van het Eckhartiaanse gebed. (*P* 583)

III Op de drempel: het Zijn

Na dus ook bij Eckhart op het gebed te zijn gestuit (het gebed als noodzakelijk oriëntatiepunt voor de preek), keert Derrida terug naar Dionysius de Areopagiet. Hij citeert en becommentarieert het gebed waarmee de *Mystieke theologie* begint, en gaat vervolgens in op de voorbeelden die Dionysius gebruikt om de relatie Schepper-schepsel uit te drukken; voorbeelden die, zoals we hebben gezien, Derrida ertoe brengen, om ze als een "verplaatsing" van de oudere Platoonse thematiek van chora op te vatten. Via enkele terloops aangehaalde zinnen uit de preek *Renovamini spiritu mentis vestræ*, waarmee hij óók tussen chora en Eckharts preek een brug wil slaan, keert Derrida terug naar Eckhart en *Quasi stella matutina*. En wel in het bijzonder naar de uitspraak, nog tamelijk aan het begin van deze preek, waarin Eckhart een onderscheid maakt tussen Gods 'voorhof' en zijn 'tempel', oftewel tussen zijn zelfonthulling in het *Zijn* en zijn op-zichzelf-zijn in het inzicht. "Wanneer we God in het Zijn nemen, dan nemen we Hem in zijn voorhof", had Eckhart gezegd, en: "Nergens woont God eigenlijker dan in zijn tempel, in het inzicht [*vernünfticheit*]".

Het Zijn is een plek van doorgang, zegt Derrida, het eigenlijke citaat voorbereidend. Het is een drempel, die opvoert naar een 'plek' die eigenlijk geen plek meer is. Het Zijn wordt gereduceerd tot oversteekpunt, tot een voorportaal dat toegang geeft tot een boven het Zijn verheven Wezen. "Datgene", aldus Derrida, "wat dus herleid blijkt te worden tot drempel-toestand [*condition de seuil*], dat is het Zijn zelf, het Zijn als plek. Alleen een plek, maar een heilige plek, de voorhof van de tempel:". (*P* 584) En dan volgt het citaat.

Hoe moeten we deze aanloop op het citaat, hoe moeten we deze presentatie van Eckharts denken opvatten? Is er alleen maar sprake van tersluikse kritiek? Wil Derrida uitsluitend de gedachte van een hoogste wezen onder vuur plaatsen? Of is er meer aan de hand?

In de vorige delen is ingegaan op de zogenaamde 'denkfiguren'. Dit bleken bij Derrida uitdrukkingen te zijn voor een breuklijn, die ze verbeelden voor het denken: een breuklijn dwars door elke poging heen om een samenhangende waarheid of een systeem te boek te stellen. Bij Heidegger gold deze breuk als de *ontologische* differentie, als het verschil tussen de zijnden en een altijd daaraan transcendent, nooit op noemer te brengen Zijn. Derrida heeft deze differentie, dit verschil tussen een denkbare en een ondenkbare sfeer, verbreed. De 'oorspronkelijke' dynamiek is er bij hem niet meer één van zijnden

die verwijzen naar een altijd (als zijnde) afwezig Zijn. Bij Derrida wordt het Heideggeriaanse Zijn doorgehaald, om het 'andere' anders te laten zijn. Alteriteit wordt door hem niet meer bij uitstek aan het Zijn gebonden.

INTERMEZZO: VOORBIJ HET ZIJN IN *DE LA GRAMMATOLOGIE*

Ter verduidelijking verwijs ik naar een passage uit één van Derrida's eerste publicaties, *De la grammatologie*. De passage is ontleend aan een paragraaf, getiteld 'Het geschreven Zijn' (*L'être écrit*). Deze paragraaf gaat in op het onloochenbare gegeven, ook voor Heidegger, dat het Zijn misschien dan wel niet hangt aan het woord 'Zijn', maar dat het toch ter tale moet komen en zich binden aan het woord, zich 'op moet schrijven'. Derrida noemt er de noodzaak om door het ontologisch verschil heen te gaan, voordat men haar te boven kan komen. Vgl.: "Wanneer men tot de erkenning komt, niet aan deze zijde maar aan de horizon van de Heideggeriaanse wegen, en daar nog óp, dat de zin van het Zijn geen transcendentaal of trans-epochaal (zelfs indien steeds verborgen in de epoche) betekende is, maar reeds, in een eerst recht *ongehoorde* zin, een bepaald betekenend spoor, dan bevestigt men dat in het beslissende begrip 'ontisch-ontologisch verschil', *alles niet ineens gedacht moet worden* [tout n'est pas à penser d'un seul trait]: zijnde en Zijn, ontisch en ontologisch, «ontisch-ontologisch» zouden, in een originele trant, *afgeleid* zijn ten aanzien van het verschil; en met betrekking tot dat wat wij verderop de différance zullen noemen [...]. Het ontisch-ontologisch-verschil en zijn fundament (Grund) in de «transcendentie van het Dasein» (*Vom Wesen des Grundes*) zouden niet absoluut oorspronkelijk zijn. De différance kortweg zou «oorspronkelijker» zijn, maar men zou haar niet meer «oorsprong» kunnen noemen, noch «fundament», aangezien deze noties wezenlijk tot de geschiedenis van de onto-theologie behoren, dat wil zeggen, tot het systeem dat functioneert als uitwissing van het verschil. Toch kan dit [verschil] slechts op één voorwaarde passend worden overdacht: wanneer men begint om het te bepalen als ontisch-ontologisch verschil voordat men deze bepaling doorhaalt. De noodzaak van dit heengaan door de doorgehaalde bepaling, de noodzaak van deze *schrift-toer* [tour d'écriture] is onherleidbaar." (*G* 38)

Dit gedeelte vormt één van Derrida's eerste principiële confronta-

ties met het denken van Heidegger.[24] Het laat zien, hoe Derrida de mogelijkheid en zelfs de noodzaak om aan het verschil-(de grens, het breukvlak enz.)-als-een-verwijzing-naar-het-*Zijn* te boven te komen, uitdrukkelijk koppelt aan een voorafgaande doordenking van dit verschil als één juist tussen Zijn en zijnden. Eerst Heidegger, die heeft gewezen op de voortdurende veronachtzaming in de Westerse traditie van het verschil, heeft de weg ontsloten naar het doordenken van een fundamentele verwijzing naar een afwezige alteriteit. Maar door deze afwezige alteriteit te onttrekken aan elke invulling of bepaling ervan als een boven tijd en wereld gelegen zin of betekenis, relativeerde Derrida elke benadering of benoeming ervan als het Zijn. Als het verschil 'voorafgaat', dan is de bepaling van dat wàt er verschilt, altijd relatief en open voor alternatieven.

Maar er staat nog meer te lezen in het hier opgenomen fragment uit *De la grammatologie*: een opmerking, die ons terugbrengt bij Derrida's Eckhart-citaat in 'Comment ne pas parler'. De zin van het Zijn, zegt Derrida, is bij Heidegger geen boventijdelijk transcendentaal betekende, geen absolute, a-historische zin van de geschiedenis of van het leven. Integendeel, hij is wezenlijk historisch. De zin van het Zijn valt dus niet aan gene zijde, maar aan déze zijde van de tijd en van de zijnden, en is daarmee – aldus Derrida – *spoor*, *verwijzing* naar een dergelijke (afwezige) zin. Zo haalt Derrida dus al vanaf *De la grammatologie* het Zijn en de zin van het Zijn terug van gene zijde naar deze zijde van de grens. Het Zijn, zouden we kunnen zeggen, wordt tot een grensbegrip. Ik kom overigens bij de bespreking van het derde paradigma op de 'zin van het Zijn', als ook op het citaat uit *De la grammatologie*, terug, in verband met Heideggers notie van de 'viervoud' (*Geviert*) in 'Zur Seinsfrage'.

Het Zijn als grensbegrip: vanhieruit is het nog maar één stap naar de benoeming van het Zijn als drempel. Dit ziet Derrida Meister Eckhart

[24] Een vergelijkbare confrontatie met een zelfde thematiek treffen we in 'La différance', in: *M*; zie pp. 22-29, en met name p.23. Zie ook: "Le *dis-* de la différance ne nous renvoie-t-il pas au-delà de l'histoire de l'être, au-delà de notre langue aussi et de tout ce qui peut s'y nommer?" (*M* 26) En: "Plus «vieille» que l'être lui-même, une telle différance n'a aucun nom dans notre langue. [...] [...] [I]l n'y a jamais eu, [...] il n'y aura jamais de mot unique, de maître-nom. [...] Il n'y aura pas de nom unique, *fût-il le nom de l'être*." (*M* 28,29; ik cursiveer de laatste zin, RS)

doen, in een herschikking van posities die alleen maar zijn instemming kan verwerven. Inderdaad, het Zijn is en kan niet meer zijn dan grens en drempel: verwijzing naar een gene zijde. Maar dan een gene zijde die niet meer is dan pure openheid, alteriteit, en geen hoogste, boven het Zijn verheven wezen. Dit laatste hield Eckhart nog in petto. Het Zijn heeft er zijn degradatie aan te wijten: bezien vanuit de bovenwezenlijke godheid is het Zijn voor Eckhart altijd iets lagers. Derrida maakt een omgekeerde beweging. Bezien vanuit de afwezigheid van een absolute zin, en vanuit de tijdelijkheid van elke zin überhaupt, is het Zijn nooit meer dan een grensbegrip, een begrip dat verwijst naar de overzijde, zonder deze overzijde ooit adekwaat te kunnen benoemen.

Zo zou er dus sprake zijn van een voorwaardelijke instemming van Derrida met Eckhart. Een dergelijke voorwaardelijke instemming zijn we ook met betrekking tot Dionysius tegengekomen en we zullen er opnieuw – en in nog sterkere mate – op stuiten in *Sauf le nom* in verband met Angelus Silesius. Het is alsof Derrida's directe confrontatie met de auteurs van de negatieve theologie een bepaalde nuancering afdwingt, een nuancering waarvoor in de categorische afwijzing tot dan toe nooit plaats was geweest.

Toch houden in 'Comment ne pas parler' de reserves nog de overhand. Voor wat Eckhart betreft hebben ze betrekking op de bepaling en de vastlegging van de overzijde. Volgens Eckhart zou de ziel in staat zijn, over de drempel te gaan. De mens, wezenlijk ontvankelijk voor God, zou met zijn geestesoog het Zijn van het niet-Zijn kunnen scheiden. Zoals Derrida laat zien, gebruikt Eckhart hier zelfs het werkwoord 'zeven' (*'biuteln'*, *'cribler'*). De schouwende ziel zeeft het Zijn van het niet-Zijn.

Derrida's commentaar is kort en bondig: één zin. Hij besluit er de bespreking van zijn tweede paradigma (de christelijke negatieve theologie) mee: "Er is geen tekst, zeker geen preek, geen predicatie mogelijk, zonder de uitvinding van een dergelijk filter." (*P* 584) Een tekst vindt een criterium uit, stelt een grens. Zeker de tekst van een preek, die zich uitdrukkelijk op de overzijde oriënteert. Maar niet alleen de preek doet dit. Elke tekst die iets beweert, beroept zich uiteindelijk op een 'oordeel des onderscheids': of dit nu gelegen is in het 'gemoed' (*Gemüt* of *mens*, zie Eckhart en Augustinus), in het 'geweten', in het 'bewustzijn' of in de 'ervaring'. Elke uitspraak die poneert, bepaalt, typeert enz., baseert zich op een basale ontvankelijk-

heid. De uitspraak (bijvoorbeeld Eckharts preek of 'predicatie') die betrekking heeft op het 'andere', het 'andere' dat geheel *anders* is, baseert zich op een ontvangstorgaan, op een antenne die is afgesteld op de frequentie van de alteriteit. Maar dit ontvangstorgaan, deze antenne, dit "filter", zegt Derrida, is uitgevonden. Het is een uitvinding.[25]

Van 'Comment ne pas parler' naar *Sauf le nom*

Tot nog toe zijn we ingegaan op Derrida's interpretatie van wat in 'Comment ne pas parler' als tweede paradigma van negativiteit wordt aangediend: het ontkennende spreken bij Dionysius de Areopagiet en Meister Eckhart. Dit tweede paradigma zou kunnen worden uitgebreid met wat er in *Sauf le nom* gezegd wordt over Angelus Silesius. Eerder dan tot de Platoonse (eerste paradigma) of de Heideggeriaanse traditie (derde paradigma), hoort de zeventiende-eeuwse Duitse epigrammen-dichter tot de traditie van Dionysius en Eckhart: die van het christelijk apofatisme.

Wat valt, na lezing van 'Comment ne pas parler', op in de dialoog *Sauf le nom*? De ambiguïteit, die in 'Comment ne pas parler' bij Derrida's interpretatie van de christelijk-apofatische auteurs soms naar voren kwam, is op meerdere plaatsen afgezwakt. Deze ambiguïteit bleek in opmerkingen, enerzijds, als zouden Dionysius en Eckhart eropuit zijn om het bestaan van een hoogste wezen veilig te stellen – met name in en door het gebed –, terwijl anderzijds hun teksten schenen te getuigen van iets universelers: van een algemene belofte, van een algemeen gebod of een algemene oproep, die zich verbijzon-

[25] *Eenzelfde* verwijt spreekt Derrida uit in een reeks teksten die gewijd zijn aan Heidegger. In 'De l'esprit. Heidegger et la question' (in: *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris 1987) blijkt Heidegger een geheimzinnig beroep te doen op de 'geest' (*Geist*). Vgl. p.51, 98 'La main de Heidegger (*Geschlecht* II)', een enkele jaren eerder geschreven tekst (in: *Psyché*), gaat in op de bijzondere rol die Heidegger toeschrijft aan de menselijke *hand* (vgl. *P* 429v.) 'L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (*Geschlecht* IV)' (in: *Politiques de l'amitié*, Paris 1994) tenslotte, noemt het 'oor' dat fungeert als 'filter' (vgl. *PA* 355) Explicieter in negatieve zin is bij Derrida de zeef aan de orde in *Spectres de Marx*, waar gezegd wordt wat men beter kan gaan doen wanneer de "messiaanse" ervaring van het onmogelijke terzijde wordt geschoven. In dat geval zou gelden: "Il vaudrait mieux avouer le calcul économique et déclarer toutes les douanes que l'éthique, l'hospitalité ou les diverses messianismes installeraient encore aux frontières de l'événement pour *cribler* l'arrivant." (*A.w.* 112; ik cursiveer, RS)

deren in elke concrete belofte, in elk specifiek gebod of in elke bepaalde oproep. Ze schenen te getuigen van het Zijn als grens. Kennelijk heeft Derrida in de oude apofatische teksten iets bespeurd, wat deze voor hem boven zichzelf en hun onto-theologische strekking uittilde. Hij heeft er iets in gezien, iets wat hem fascineerde. Mogelijk heeft deze fascinatie hem niet losgelaten en heeft hij de ambiguïteit verder willen uitbuiten. Mogelijk beschouwde hij 'Comment ne pas parler' als een tekst die vroeg om een vervolg, om een nadere bezinning op de negatieve theologie.

Derrida keert dus in *Sauf le nom* terug naar de apofatische traditie. Hij doet dit in een tekst die zich presenteert als één groot gesprek rond, zo niet mèt Angelus Silesius. Aan het slot van de dialoog vertrouwt één van de gesprekspartners ons zelfs toe, *Cherubinischer Wandersmann* mee te hebben genomen (als was het een zakbijbeltje, zouden we haast zeggen) voor het waken bij het sterfbed van "een moeder". Deze wacht aan een sterfbed zou kunnen verwijzen naar Derrida's waken bij het sterven van zijn eigen moeder. (Zie 3.2) Nu verraadt het teruggrijpen naar deze mysticus uit de Baroktijd, juist op dit existentiële moment, alles, behalve de overtuiging van een wis failliet. "Silesius begint me steeds vertrouwder te worden", zegt de spreker, op de voorlaatste bladzijde van *Sauf le nom*, "hoe onbekend hij me ook blijft, en steeds bevriender [*amical*]. Ik ben deze laatste tijd naar hem teruggegaan, als in het geheim, vanwege uitspraken die ik vandaag niet heb geciteerd." (*SlN* 113)

Deze toegenegenheid en vertrouwdheid berusten op iets wat Derrida kennelijk aan blijft spreken, *ondanks* de onloochenbare hang van het apofatisme naar inkadering en invulling. Een bepaalde teneur in de epigrammen van Angelus Silesius onttrekt ze voor hem aan de onto-theologie en aan de dogmatiek. Er is een tendens die *Cherubinischer Wandersmann* losweekt uit de sfeer van het determinerende en vastleggende, om bovendien nog te voeren naar iets, wat een nieuwe vorm van 'solidariteit' of 'gemeenschap' genoemd zou kunnen worden: een "toekomstige democratie". (*SlN* 108)

Van alle door Derrida opgevoerde puntdichten heb ik er in de eerste paragraaf vijf proberen te situeren. Het zijn alle epigrammen die op de één of andere manier samenhangen met de thematiek van de superwezenlijkheid en het gebed, dat nog wel. Maar toch zijn het ook epigrammen, waarin voor Derrida de oproep klinkt – misschien nog sterker dan hij die in 'Comment ne pas parler' bij Dionysius en Eck-

hart beluisterde – om aan elke bepaling voorbij te trekken.

10.2.3 Angelus Silesius

Vier bij motieven onderscheidt Derrida bij Angelus Silesius. Aan de hand van deze motieven kunnen we het commentaar volgen. Duiden we ze kort aan als (1) de woestijn, (2) de afgrond, (3) 'God' zonder eigenschap en (4) het gebed. Het zal blijken, hoe deze motieven voor Derrida geladen zijn met een grote mate van ambiguïteit; immers: is er nu wel of geen beloofde land? wordt de afgrond nu wel of niet gedicht? waaruit bestaat nu feitelijk de door Silesius bezongen 'eigenschap' van God? en tenslotte: hoe staat het precies met het gebed?

I DE WOESTIJN

Het eerste hier relevante gedicht dat Derrida van Angelus Silesius aanhaalt (I,7), noemt de woestijn. (*SlN* 51v.; 74) Het wordt in het gesprek maar gedeeltelijk, zij het tweemaal, geciteerd: "[...] *Men moet nog boven God* [*uit*]. Waar moet ik dan nu heen? Ik moet nog boven God (uit) in een woestijn trekken." Nauw hiermee samen hangt een ander genoemd epigram (*De boven-godheid*; I,15): dat waarin Angelus Silesius zegt, dat "de boven-godheid mijn leven en mijn licht" is. (*SlN* 75)

In de anderhalve regel van het eerste gedicht wordt het woord 'woestijn' onderstreept. Dit woord, zo zegt de ene spreker, komt herhaalde malen bij Silesius voor. En vervolgens noemt hij nog twee vindplaatsen. Wat zou de woestijn kunnen beduiden? zo vraagt hij zich af. Waar zou dit begrip voor kunnen staan?

> - [...] De woestijn, is dat geen paradoxale figuur van de *aporie*? Geen uitgelegde of verzekerde doorgang, geen route in elk geval, hooguit sporen [*pistes*] die geen betrouwbare wegen zijn, de paden zijn nog niet gebaand, of het moest zijn dat het zand ze al weer bedekt heeft. Maar de niet-gebaande weg, is dat niet ook de voorwaarde voor de *beslissing* of het *gebeuren*, welke erin bestaan een weg te ontsluiten, voort te trekken, dus *voorbij* te gaan [*aller* au delà]? de aporie voorbij te trekken? (*SlN* 52v.)

Na deze retorische vragen vervolgt de spreker de dialoog. Maar laten

wij nog een moment stilstaan bij deze 'woestijn'. Dat de woestijn door Derrida in verband wordt gebracht met de aporie, dat is: met het ontbreken van een gebaande of begaanbare weg, weten we nog uit het deel III van deze studie. Daar zijn we nader ingegaan op Derrida's 'mystiek'. In *Force de loi* bleek deze neer te komen op de ervaring van een appel tot rechtvaardigheid. Maar deze ervaring wees uit, in feite een onmogelijke te zijn, een *aporetische*. En wel om drie redenen: (1) geconfronteerd met de eis tot rechtvaardigheid, beschik ik niet over een onwrikbare (ethische) regel, die altijd op zou gaan; (2) ik verkeer dus in een situatie van *onbeslisbaarheid*; (3) aan de dringendheid van de eis tot rechtvaardigheid kan niet tegemoet worden gekomen door de inzet van enige vorm van (politieke, godsdienstige, wetenschappelijke enz.) *kennis*. (Zie 7.3)

Deze aporetische ervaring nu, zo suggereert Derrida, is een woestijnervaring: het beloofde land van het Antwoord of van de realisatie van het vereiste Recht blijft telkens uitgesteld. Het is een ervaring, zo zouden we kunnen aanvullen, van volstrekte leegte, waarin het mij aan elk houvast ontbreekt. De horizon is eindeloos ver weg, de vlakte volstrekt egaal, de hemel ongenaakbaar. Een weg is niet te onderscheiden.

De woestijn is het beeld dat moet uitdrukken wat Angelus Silesius ervaren heeft. En niet alleen hij, ook de apofatische traditie vóór hem. Deze traditie oefende zich in de 'wegname' van alles, in het afstanddoen, zelfs van zichzelf. Het apofatisme zou opgevat kunnen worden als een weg door de woestijn. Door de verlatenheid van de woestijn.

Tegen de achtergrond van 'Comment ne pas parler' zouden we geneigd kunnen zijn te verwachten, dat deze apofatische verlatenheid door Derrida ogenblikkelijk zal worden ontmaskerd als een tijdelijke toestand. Ook Dionysius en Eckhart hielden immers, zo liet Derrida in zijn eerste tekst over de negatieve theologie zien, een bovenwezenlijk wezen achter de hand, hoe onzegbaar en hoe anders dit ook werd opgevat. Toch is in *Sauf le nom* Derrida's eerste bekommernis niet, dat er een super-wezen in petto zou worden gehouden, aan de overzijde van de 'woestijn'. De aangenomen positie ten opzichte van Angelus Silesius lijkt welwillender. Net zoals de Platoonse formule van het 'aan gene zijde' in *Sauf le nom* meer krediet leek te krijgen dan in 'Comment ne pas parler' (zie het begin van deel IV), zo wordt nu ook Silesius' beeld van de "woestijn" en zijn roep om "nog boven God uit te trekken", ernstiger genomen (nog ernstiger dan Angelus Silesius ze

zelf zou nemen; zie de door hemzelf toegevoegde, verklarende noten).

Dat de woestijn voor Derrida iets onherleidbaars heeft, zou na het voorgaande niet meer hoeven te verrassen: ze is voor hem het uiterst mogelijke en vormt geen voorstadium op een onthulling of een eenwording met een hoogste wezen. Derrida houdt stil bij de woestijn. De grens overtrekken zou voor hem een terugkeer betekenen naar de plaats van herkomst, een terugkeer naar – om de (hier althans) door mij gelegde Exodus-associatie voort te zetten – de onto-theologische 'vleespotten' van Egypteland.

Enkele pagina's echter na het citaat van '*Men moet nog boven God uit*', wordt de woestijn toch met God in verband gebracht. En wel in een 'definitie', die in de vorige delen al enkele malen is genoemd: "«God»", zo lezen we, "«is» de naam van die grondeloze verzinking [*effondrement sans fond*], van die eindeloze *verwoestijning* [désertification *sans fin*] van de taal." (*SIN* 56; ik cursiveer, RS) Analoog aan de gelijkstelling van 'God' aan het spoor in 'Comment ne pas parler' bleek ook deze definitie de naam 'God' op te vatten als benoeming van de ongrijpbaarheid en de onstuitbare verwijzingsstructuur zèlf. De naam 'God' zou precies het eindeloze verzandingsproces benoemen, dat degene die deze naam in de mond neemt zou willen tegengaan. Hij is een aanduiding voor de woestijnvorming zèlf, voor het proces dat men wil bestrijden met de irrigatie of de cultivering die het geven van een naam zou kunnen betekenen. Hij moet houvast geven bij wat, ook in'Comment ne pas parler', exodisch, "de doortocht door de woestijn van het spreken" heet (*le passage par le désert du discours*, *P* 572).

In dít verband krijgt Silesius' vers "*Men moet nog boven God uit*" een nieuwe (niet bij voorbaat kritische) zin. Het betekent voor Derrida, dat men nog terug moet áchter de woestijnvorming, áchter de onstuitbare verwijzingssamenhang. Waar komt men dan uit? Opnieuw in de woestijn! Vergelijk nogmaals de woorden van Angelus Silesius: "ik moet nog boven God uit, een *woestijn* intrekken". De woestijn lijkt zo dus te worden verdubbeld. Het teruggrijpen achter de verwoestijning die de naam 'God' zou uitdrukken, doet me andermaal in de woestijn terecht komen. Hoe moeten we dit opvatten?

INTERMEZZO: DE NOTIE «WOESTIJN» IN 'FOI ET SAVOIR'

Een tekst van enkele jaren later, 'Foi et savoir. Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison', zou hier helderheid kunnen verschaffen. Derrida spreekt er opnieuw over de 'woestijn', eveneens in verband met de negatieve theologie, maar ook in verband met de godsdienst in het algemeen. Hij doet dit in een passage, die sterk herinnert aan de thematiek van *Force de loi* en het daar besproken "mystieke fundament" van het recht (elke wet*geving* of rechts*instelling*, zo werd in *Force de loi* gezegd, veronderstelt een bepaalde wette- of rechteloosheid: de wet of het recht, die zichzelf nooit kunnen funderen, berusten op een 'mystieke' interpretatie).

In de bewuste passage uit 'Foi et savoir' relateert Derrida de woestijn aan twee zaken. In de eerste plaats aan de godsdienst in het algemeen: de woestijn, zegt hij, is bestaansvoorwaarde van elke positieve religie en wordt door deze laatste inhoudelijk bepaald. Maar in de tweede plaats aan de afwachting en aan de hoop: zonder woestijn geen geloof of relatie tot het 'andere', zo voegt Derrida toe. Merk op, hoe hij in onderstaand fragment het (apofatische) beeld van de woestijn weer vruchtbaar probeert te maken. De woestijn betekent een "*kans*", die ons voorbij elke "*antropo-theologische horizon*" zou moeten voeren. Onmiddellijke context is de onfundeerbaarheid van het mystieke fundament zelf, het mystieke 'fundament', dat fundering (godsdienst, recht, wet) eerst mogelijk maakt. Derrida schrijft: "*Daar waar dit* [mystieke] *fundament fundeert door* [zelf] *in te storten* [fonde en s'effondrant], *daar waar het wegzinkt onder de grond van wát het fundeert, op het moment dat het, door zich zo te verliezen in de woestijn, tot en met het spoor van zichzelf en de herinnering van een geheim verliest, moet wel de «godsdienst» beginnen en opnieuw beginnen* [...]. *In voor- en tegenspoed, zonder enige zekerheid noch antropo-theologische horizon. Zonder deze woestijn in de woestijn zou er geen geloofsdaad zijn, noch belofte, noch toekomst, noch afwachting zonder afwachting van de dood en van het 'andere', noch relatie tot de bijzonderheid* [singularité] *van het 'andere'. De kans van deze woestijn in de woestijn (als van dat wat* bedrieglijk veel lijkt op – *maar zonder zich ertoe te laten herleiden – de negatieve weg, die er zich een weg doorheen baant vanuit een Grieks-joods-christelijke traditie), is dat deze abstractie, door de traditie die haar draagt te ontwortelen, te atheologiseren, zonder het geloof te loochenen een universele rationaliteit bevrijdt, alsmede de politieke democratie die*

daar onlosmakelijk aan verbonden is." (*R* 29; NB de lopende tekst wordt door Derrida zelf als geheel cursief gezet)

Twee zaken komen hier naar voren: (1) de woestijn als voedingsbodem (paradoxaal!) voor godsdienst én geloof, voor determinerende invulling én afwachting van het 'andere', en (2) de verdubbeling van de woestijn (woestijn *in* de woestijn). Beide houden nauw met elkaar verband. Want wat betekent dat, "woestijn in de woestijn"? Wat maakt, anders gezegd, de woestijn onherleidbaar? Waar blijft het beloofde land? Overwegen we een moment dit citaat van Derrida, om vandaaruit terug te kunnen keren naar Angelus Silesius en *Sauf le nom*.

De eerste woestijn waarop Derrida doelt, is de meest onmiddellijke, die waarin ik mij hier en nu bevind. Het is de woestijn van de taal en de verwijzingssamenhang. Het is de plaats waar ik geen houvast meer heb en waar er zich geen onwrikbaar uitgangspunt, geen absolute oase meer aandient. Maar er is voor Derrida meer dan deze eerste woestijn. Er is er nog één. Het is de 'woestijn' die ons de eerste woestijn ontsluit. Wat Derrida bij de tweede 'woestijn' voor ogen staat, is de alteriteit: absoluut onbepaald, afwezigheid maar tegelijk... mogelijkheid, toekomst. Ook hiervoor gebruikt Derrida dus het woord 'woestijn'.

Hoe verhoudt nu de woestijn zich tot de godsdienst? Vermoedelijk als volgt. Voor godsdienst, onto-theologie, en eventueel ook nog de negatieve theologie – Derrida neemt ze voor het gemak samen – lijkt de eerste woestijn (die van de taal en de verwijzing) slechts een moment in te houden. Er wordt steeds uitgegaan van een 'beloofde land'. De talige verwoestijning, de eindeloze contextualiteit, het spoor, de krachteloosheid van de taal: het is voor de godsdienst iets wat weer wordt opgeheven, hetzij van meet af aan (in dogmatiek of in positieve religie), hetzij in tweede instantie (in de apofatische theologie). Een tweede, uiteindelijke, definitieve woestijn (radicale alteriteit) maakt er geen kans. Godsdienst bestaat misschien juist in de opheffing van de tweede woestijn. Ze bestaat misschien wel *per se* in de toeëigening van een overzijde, aldus Derrida.

Zoals in dit citaat uit de verdubbeling "woestijn ín de woestijn" blijkt, is de woestijn voor Derrida *on*ophefbaar. Er is geen beloofd land dat ná de woestijn komt. De grondeloze grond, voorafgaand aan elk begin, is, zo zegt hij twee pagina's terug, "*niet* [...] *het beloofde Land, maar een bepaalde woestijn – en niet de woestijn van de open-*

baring [het boek *Numeri*: '*In de woestijn*', beschrijft Gods *openbaring* aan Israël in de woestijn, RS], *maar een woestijn* in *de woestijn, degene die het 'andere' mogelijk maakt, opent, doorboort of veroneindigt.*" (*R* 26)

Zo kom ik volgens Derrida van de ene woestijn tot de andere: ván de eindeloze verwijzingssamenhang die elk spreken en elke betekenisverlening van meet af aan uitholt, ín de woestijn van het onzegbare, het 'andere', dat er slechts 'is' als onbepaalde openheid, toekomstigheid en appel tot rechtvaardigheid. Niet gelet op de verschillende humiditeit zou men haast zeggen: 'van de regen in de drup', ware het niet dat de woestijn van de alteriteit voor Derrida juist een teken van hoop, zelfs van "messianiteit" behelst. De woestijn betekent een kans: de altijd uitstaande mogelijkheid van de andere toekomst.[26] Op de notie 'kans', nauw verbonden met die van het 'messiaanse', kom ik aan het einde van dit deel nog terug. Laten we het van nu af aan niet meer uit het oog verliezen.

Dit ná *Sauf le nom* geschreven fragment zou de problematiek van de woestijn zoals Derrida die bij Angelus Silesius aan de orde stelt, kunnen verhelderen. Keren we terug naar onze uitgangstekst.

Zoals we zagen, was er ook hier sprake van een verdubbeling van de woestijn ("ik moet nog boven God uit, een woestijn intrekken"). Derrida's commentaar op '*De boven-godheid*' brengt de gang naar de 'tweede' woestijn onder de aandacht. Dit epigram spreekt voor Derrida over dezelfde beweging als '*Men moet nog boven God uit*':

> - ...het aan-gene-zijde als aan-gene-zijde-van-God is overigens geen plek, maar een beweging van transcendentie die voorbijtrekt aan God zelf, aan het Zijn, aan het Wezen, aan het eigene of aan het zelf, het *Selbst* of het *Self* van God, aan de godheid van God (*GOttheit*) [...]. (*SlN* 74)

Pas na deze opmerking volgen de geciteerde epigrammen (Derrida laat het commentaar vaak aan de becommentarieerde tekst voorafgaan). Allereerst – voor de tweede maal aangehaald, en wederom

[26] Zie ook *ÉD* 104v., *SM* 56 en 266v. J.D. Caputo heeft ongelijk en sticht verwarring met zijn uitspraak: "[*K*]*hôra* is the desert in the desert, inappropriable, immemorial.." *The Prayers* and *Tears of Jacques Derrida. Religion without religion*, p.156 Chora is juist de (eerste) woestijn *waarbinnen* er verwijzing is naar de tweede (die van de alteriteit).

gedeeltelijk – '*De boven-godheid*', en vervolgens het epigram '*Men moet nog boven God uit*'. Opvallend is opnieuw de mate waarin de Angelus-Silesiusfragmenten welwillend worden benaderd. De nadruk valt hier niet op een door de apofaticus gereserveerd boven-goddelijk Wezen of op een verborgen superwezenlijkheid. Integendeel, geëxploreerd wordt juist de transcenderende *beweging* die zich laat aflezen, de beweging die aan God, maar ook aan het Zijn, aan God als (hoogste) zijnde voorbijtrekt, naar datgene wat hun grondeloze grond is. De ambivalente tendens uit 'Comment ne pas parler' zet zich in zekere zin voort in *Sauf le nom*, maar lijkt meer en meer uit te vallen ten gunste van dat ene, merkwaardige moment bij Angelus Silesius: die allesoverschrijdende hang naar een volstrekte overzijde.

II De afgrond

Zoals Derrida Angelus Silesius' ene 'woestijn' (*wu*ste: die aan gene zijde van God, die van de god*heid*) verdubbelt (tot die van de taal én die van de alteriteit), zo verdubbelt hij op vergelijkbare wijze de 'afgrond' waar Silesius over spreekt. Wat er in *Sauf le nom* over '*De ene afgrond roept de andere*' (I,68) wordt gezegd, veronderstelt eenzelfde dynamiek: de beweging ván een (al dan niet gedetermineerd) midden of een (al dan niet vastgestelde) grens, náár een volstrekt anders-zijn, onbepaald en geheel open; de overgang ván een (al dan niet gefixeerde) spil van taal of verwijzing, náár de openheid van een alteriteit. Deze beweging of overgang is er één, niet alleen tussen twee woestijnen, maar ook tussen twee afgronden. Woestijn en afgrond: het zijn voor Derrida uitdrukkingen die eenzelfde moment moeten aangeven.

Nu spreekt Angelus Silesius in zijn epigram '*De ene afgrond roept de andere*' óók over twee afgronden: die van God en die van de mens ("De afgrond van mijn geest roept steeds onder geschreeuw / de afgrond van God aan: Zeg, welke er dieper is?") Maar bedoelt hij dan daarmee dezelfde afgronden als Derrida? Biedt hij hier een aanknopingspunt voor dezelfde 'transcendentie'? Blijkbaar niet. Vergelijk immers wat er gezegd wordt in de introductie tot het epigram:

> – [...] *aan de ene kant*, op één weg, een diepe en afgrondelijke eeuwigheid, fundamenteel maar toegankelijk voor het messianisme in het algemeen, voor het teleo-eschatologische verhaal [*récit*] en voor een bepaalde ervaring of historische (of historiale) openbaring, *aan de andere kant*, op de andere weg, de ontijdelijkheid van een afgrond zonder bodem

noch oppervlak, een absolute onbewogenheid (noch het leven noch de dood) die plek geeft aan al wat zij niet is. In feite, twee afgronden.

– Maar de twee afgronden waar Silesius over spreekt, zijn twee voorbeelden van de eerste afgrond, degene die u zojuist als eerste heeft gedefinieerd, hoewel hij nu net in niets «eerst» is. (*SlN* 96v.)

Terwijl Derrida dus in Silesius' verzen over de woestijn iets vond, wat aan een eventuele onto-theologische strekking leek te ontsnappen, zo treft hij hier, in het gedicht over de afgrond, iets wat daar weer in terug zou voeren. De beide door Silesius genoemde afgronden zijn namelijk eigenlijk één en dezelfde. Het zijn afgronden die in wezen neerkomen op een invulling van het eerste type dat in bovenstaand citaat is onderscheiden. Dit eerste type afgrond is die van de alteriteit, de fundamentele openheid. Deze afgrond zou van beide de diepste zijn, ware het niet, dat hij op geen enkele manier in maten en grootheden is uit te drukken. Hij fundeert elk toekomstperspectief, maar ondermijnt het tegelijkertijd. Hij markeert de openheid en is maximaal ontvankelijk voor invulling, maar maakt deze invulling tevens altijd weer betrekkelijk.

Als voorbeelden van invulling worden genoemd: het "messianisme in het algemeen", dat is: de concrete, geconcretiseerde toekomstverwachting; het "teleo-eschatologische verhaal", dat is (met een knipoog naar Lyotard): het afgeronde en gefixeerde, zich wetmatig ontvouwende toekomstbeeld; en een "bepaalde ervaring of historische openbaring", dat is: een interpretatie van de afgrond in termen van een openbaringsgodsdienst. Maar het blijven invullingen van iets wat zich nooit definitief laat invullen, van iets wat de verwachting opwekt zonder daaraan in positieve zin te kunnen beantwoorden. (*ib.*)

Het tweede type afgrond dat in dit fragment uit *Sauf le nom* is onderscheiden, wordt beschreven op een manier, die herinnert aan wat Derrida steeds over chora zegt (in *Khôra* wordt er veelvuldig over de afgrond – *abîme* – gesproken; *Kh* 44v.). Het is de afgrond van de taal, van het spoor, van de spatiëring en de contextualisering enz. Het is dat wat het verwijzingsproces onophoudelijk aandrijft, zonder zelf daadwerkelijk op te treden. Deze afgrond is de onbewogenheid zelf, die niet meer 'doet' dan laten zijn, of beter, plaats maken voor al wat is. (*ib.*) Angelus Silesius noemt hem in dit gedicht niet. In zijn spreken over de afgrond wil hij direct doorstoten tot de laatste en uiteindelijke afgrond. Deze afgrond neemt hij op in het verhaal van

God en mens, in wat, Derridiaans, 'antropotheïsme'[27] zou kunnen heten. Daarmee, zo suggereert Derrida, verliest de afgrond bij Angelus Silesius misschien wel zijn afgrondskarakter, is het mogelijk geen afgrond meer. En men voorvoelt de andere (onto-theologische) tendens, die Derrida in *Sauf le nom* óók bij Angelus Silesius bespeurt. *Cherubinischer Wandersmann* getuigt niet alleen van een grensoverschrijdende weg. Op een bepaalde manier is er in deze epigrammenverzameling ook telkens weer een weg terug, een weg die ons als het ware, aldus Derrida, weer terug bij af brengt.

III 'GOD' ZONDER EIGENSCHAP

Terwijl Derrida dus in *Sauf le nom* op meerdere punten – en nadrukkelijker nog dan in 'Comment ne pas parler' – de draad van het apofatisme oppakt, laat hij hem op andere punten weer vallen. Immers, de ambiguïteit blijft, hoe "stoutmoedig" (Leibniz) of "onbeschaamd" (Barth) sommige apofatische uitspraken ook zijn. Ze hoort misschien wel bij de negatieve theologie. De spanning tussen de wegname en de 'teruggave' is misschien wel wezenlijk.

Bij Angelus Silesius komt deze spanning of ambiguïteit mogelijk nergens zo duidelijk naar voren als in de af en toe door hem toegevoegde voetnoten. Deze lijken voor Derrida te getuigen van een bepaalde "wroeging" (*remords*; *SIN* 83). Ze herstellen de breuk die de gewaagdheid van enkele formuleringen dreigt te bewerkstelligen.

Van de door Derrida opgenomen epigrammen mèt voetnoot heb ik boven enige aandacht besteed aan *Gods eigenschap* (Wat is Gods eigenschap? zich in het schepsel uitgieten / Altijd dezelfde zijn / niets hebben / willen / weten. II,132) Zoals we hebben gezien, heeft Silesius hier in een verklarende noot aan toegevoegd: "Accidentialiter of toevalligerwijze te begrijpen; want wat God wil en weet / dat wil en

[27] Deze Derridiaans geïnspireerde term wordt overigens letterlijk in de mond genomen door P. Jonkers in zijn artikel 'Immanentie en transcendentie in de moderne wijsbegeerte. Enkele vragen naar aanleiding van Fichtes atheïsme-strijd', in: *Tijdschrift voor filosofie* 4 (1994), p.668. Van een dergelijk 'antropotheïsme' in relatie tot het opvullen van de afgrond en het afwezige "centrum" is er ook sprake in 'Ellipse': "[...] c'est qu'on a toujours *surnommé* l'innommable puits sans fond dont [le centre] était lui-même le signe; signe du trou que le livre a voulu combler. Le centre était le nom d'un trou; et le nom de l'homme, comme celui de Dieu, dit la force de ce qui s'est érigé pour y faire œuvre en forme de livre." *ÉD* 433 Zie ook: *PA* 319 en *R* 29

weet hij wezenlijk. Hij heeft dus ook niets (als eigenschap)." Deze voetnoot of dit "*post-scriptum*", zo luidt het commentaar, "voegt een beslissende wijsgerige precisering toe: een [gevoel van] wroeging schrijft deze propositie weer in in de ontologie die de essentie tegenover het accident plaatst, de noodzaak tegenover de contingentie." (*ib.*)

Niet alleen de voetnoot, ook de uitdrukking 'eigenschap' met de connotatie 'eigenlijk' en 'eigenlijkheid' brengen deze spannende uitspraak terug bij een metafysica van het wezen en de eigenlijkheid. In de monoloog van ongeveer één pagina die *Gods eigenschap* voorbereidt, voert de ene spreker van *Sauf le nom* aan, wat keer op keer Derrida's commentaar op het apofatische denken is. De "negatieve procedure", zegt de spreker, "weigert, ontkent, verwerpt alle inadequate attributen", maar doet dit in naam van een hogere "waarheid". Ze spreekt voor een "waarheid" of een "*aletheia*" (de verwijzing naar Heidegger is hier veelzeggend) die op eigenlijke wijze gezegd moet worden. (*SlN* 81v.) Deze veronderstelde eigenlijkheid nu – zo wordt hier dus gesuggereerd – past in een denkkader, dat in geen geval haaks staat op de onto-theologische traditie.

Toch blijft er een 'maar'. Zeker, de puntdichten van Silesius laten zich verregaand herleiden tot het denken waar ze zich ogenschijnlijk tegen afzetten. Ze staan er nooit geheel los van. Maar de interne dynamiek (eerder zei ik 'spanning', 'ambiguïteit') laat de uiteindelijk voegzaamheid en orthodoxie niet met rust. Degene die zich vast zou willen klampen aan de verhelderende voetnoten en aan de traditionaliteit van bepaalde zegswijzen (hier bijvoorbeeld het woord 'eigenschap'), wordt óók weer opgeschud, zo niet aan aan het twijfelen gebracht. Wat is namelijk de reactie van de gesprekspartner op genoemde pagina-lange monoloog over de definitieve, verregaand verholen maar nog aanwezige waarheid? Telkens, zo was er gezegd, is er een "verlangen om te zeggen en terug te komen op [*rejoindre*] wat *eigen* is aan God." (*SlN* 82). De reactie brengt hier een 'maar' tegenin.

> – Maar wat is dit eigene, als het eigene van dit eigene erin bestaat om zich te onteigenen, als het eigene van het eigene juist *is* om niets eigen te hebben? Wat wil hier zeggen: «het is»? (*SlN* 82)

Hierop volgt het citaat van de epigram *Gods eigenschap*.

Deze uitspraak of reactie van de ene spreker op de andere geeft de

oscillatie aan die de tekst van Angelus Silesius typeert, en in het verlengde daarvan dus ook het commentaar erop. Niet voor niets werd er aan het begin van de dialoog gezegd, dat men "met meerdere stemmen moet zijn om te spreken." "En wel bij uitstek, of exemplarischerwijze," zegt de ander, "als het gaat over God" (*SIN* 15). Meerdere stemmen geven precies de spanning weer die dit woord kenmerkt, de tussenpositie of de grenssituatie ervan. Deze spanning is onophefbaar. 'God' verwijst naar een alteriteit, naar een "absoluut buiten", maar houdt zelf, als naam, halt op de grens van de taal. De naam zegt het onzegbare, maar illustreert tegelijk, dat hij voor dit doel tekortschiet. (*SIN* 80)

Het "absolute buiten" – vervolgt het commentaar op *Gods eigenschap* – maakt dat de "onto-theologische metafysica", waarvan Silesius nooit geheel los kan worden gemaakt, zichzelf te buiten gaat. Deze "onto-theologische metafysica" zegt meer dan ze zegt, doordat ze verwijst naar datgene wat ze wel steeds veronderstelt, maar toch nooit kan integreren. (*SIN* 84) Het systeem van positieve bepalingen en bijbelse referenties dat *Cherubinischer Wandersmann* vormt, is doortrokken van een verwijzing naar het 'andere': naar een fundament dat geen fundament is, naar een verlaten woestijn, naar een bodemloze afgrond. Beide, het buiten en de metafysische bepaling, houden elkaar in Silesius' tekst in evenwicht door elkaar uit het evenwicht te brengen. Het 'andere' en het 'zelfde', om zo te zeggen, vullen elkaar niet aan, maar verstoren elkaar, zonder het buiten elkaar te kunnen stellen. Het 'andere' kan niet zonder een ondergrond die het ondermijnt.

IV Het gebed

Dit laatste komt tenslotte eveneens naar voren in verband met het *gebed*. De thematiek van het gebed is Derrida's vierde invalshoek bij de interpretatie van Angelus Silesius. Het wordt gepresenteerd als het instrument met behulp waarvan het apofatisme een verbinding probeert te leggen met het onzegbare buiten. De "volheid van een gebed", heet het, een tiental pagina's vóór er daadwerkelijk een gebed van Silesius wordt aangehaald (*SIN* 47), wentelt rond een bepaalde leegte. Men zou zeggen: als sterren rond een zwart gat.

Hoe luidt het gebed van Angelus Silesius? Derrida noemt een epigram, waarin de auteur zich concreet tot God richt: '*God boven alle gaven*' (IV,30). Van dit, boven enigszins toegelichte, vierregelige puntdicht wordt alleen de laatste regel aangehaald: "Geeft U mij niet

Uzelf / dan heeft U niets gegeven." Opnieuw gaat het commentaar heen en weer tussen een benadrukken van de *be*paaldheid en een beklemtonen van de *on*bepaaldheid. Deze keer valt, in tegenstelling tot daarnet bij *Gods eigenschap*, het accent tenslotte op de *be*paaldheid. Dit ondanks de titel van het gedicht: *God boven alle gaven*. Díe stelt met zoveel woorden, zegt de ene spreker, dat God aan gene zijde van alle gaven – *en daarin ook van het Gever-zijn!* – staat. De titel vervreemdt God bij voorbaat al van elk (Heideggeriaans) *es gibt*, als zou Hij een verborgen Gever van alle dingen zijn. Zuiver afgaande op de titel, is 'God' dus niet meer dan een talige rest, een naam waar niets meer 'in' is (*What's in a name?*).[28]

Maar het blijft niet bij deze 'on-bepaling', bij deze voorzichtige afzondering van het 'andere' van al wat is. Het gedicht zelf, dat een gebed is, een aanspreken van God, vat God in tweede instantie alsnog positief op:

> Welnu, dit gebed vraagt niets, door juist meer dan alles te vragen. Het vraagt aan God om zichzelf te geven, eerder dan wat ook: dan gaven: *"Giebstu mir dich nicht selbst, so hastu nichts gegeben"* ("Geeft U mij niet Uzelf , dan heeft U niets gegeven.") Wat de godheid van God nog steeds als gave of als verlangen te geven interpreteert. En het gebed is deze interpretatie, het lichaam zelf van deze interpretatie. (*SIN* 57)

Het gebed lijkt hier dus te worden opgevat als een interpretatie, als een "volheid", zoals het eerder in *Sauf le nom* heette. Terwijl een zuiver gebed pure aanspraak zou zijn, niet-predicatief, is het de vraag of zo'n zuiver gebed wel bestaat. In 'Comment ne pas parler' stelde Derrida deze vraag ook al, zoals we hebben gezien. Is het gebed niet steeds nauw verwant aan interpretatie of bepaling van het aanbedene, al was het in een naam? Is het niet een talige uiting die connotaties oproept en die nooit geheel vrij is van determinatie?

Bijna aan het einde van *Sauf le nom* wordt dit 'risico' van determinatie opnieuw onder woorden gebracht. Is niet al de naam, zo wordt er gevraagd, een keten of een dwangbuis?

[28] In *Donner le temps 1. La fausse monnaie* stelt Derrida zich ten taak de "transcendentale illusie van de gave" te overdenken (naar aanleiding van Heideggers spreken over het *es gibt* in *Zeit und Sein*). Daarbij schermt hij zich opnieuw af tegen mogelijke beschuldigingen, een verzwegen superwezenlijkheid achter de hand te houden. Vgl. *DT* 46, 47

> [D]e naam [...] dreigt [*risque*] ook het 'andere' te ketenen, te onderwerpen of te verplichten, het geroepene te binden, het op te roepen te antwoorden nog vóór elke beslissing of elke overweging, nog vóór elke vrijheid. (*SIN* 112)

'Behalve de naam', zo luidt de titel van de dialoog over Angelus Silesius. De naam kan altijd een gewelddadigheid betekenen. Hij kan altijd voor eigen doelen aanwenden wat zich ten enen male onttrekt aan elke beslaglegging. Is een gegeven naam niet slechts een bijnaam? Is het niet slechts een *mogelijke* aanduiding, temidden van vele andere? "God of *Khôra* bijvoorbeeld..." (*SIN* 112)

Dat het gebed voor Derrida ook nog meer kan zijn dat determinatie, dat het zich niet eenvoudigweg laat herleiden tot usurpatie is iets, wat aan het slot van deel IV aan de orde zal komen. Immers, het "risico" van determinatie blijkt de keerzijde te zijn van wat Derrida elders de "kans" van het gebed noemt.

Zo hebben we in *Sauf le nom*, nadrukkelijker nog dan in 'Comment ne pas parler', een bepaalde spanning kunnen onderkennen. Want terwijl Derrida in zijn lezing van Dionysius en Eckhart de balans voornamelijk deed doorslaan naar superwezenlijkheid en determinatie van het 'andere' – en er slechts af en toe een raadselachtig moment van instemming leek te zijn –, wordt de lectuur van Angelus Silesius geleid door een grotere mate van vertrouwen. En het waren niet alleen externe gegevens die daarop wezen: het feit bijvoorbeeld dat gezegd wordt, dat het epigrammenbundeltje gebruikt wordt aan het sterfbed van een moeder, of dat Angelus Silesius "me steeds vertrouwder en bevriender begint te worden". Ook interne elementen suggereren een toegenomen aanhankelijkheid aan de auteur die door velen (terecht of onterecht, dat is een ander probleem) met apofatisme en negatieve theologie wordt verbonden. Weliswaar neigt Angelus Silesius tot het opvullen van de "afgrond", tot alles weer recht trekkende voetnoten enz. Maar hij spreekt toch ook over de uiteindelijke "woestijn", over een allesoverschrijdende beweging naar gene zijde. Het rechtzinnige element kan voor Derrida bij Silesius niet weggelezen worden, zeker. Maar de aandacht voor de oorspronkelijke openheid, voor de alteriteit, voor het 'voorbij alles' kan dat evenmin! Dit is iets, wat Derrida sedert *Sauf le nom* niet meer wil loochenen.

Hoofdstuk 11

Derde paradigma: Heideggers verzwijgen van het Zijn

Inleiding. *Van 'God' naar het Zijn*

Na dit uitvoerige commentaar bij Plato (eerste paradigma) en bij de christelijke negatieve theologie (tweede paradigma), staat Derrida stil bij de auteur door wie zijn denken misschien wel het meeste is bepaald: Heidegger. Eigenlijk hoeft de behandeling van Heidegger in deze tekst over de negatieve theologie nauwelijks verbazing te wekken. Heidegger is in het hele werk van Derrida voortdurend op de achtergrond aanwezig. Vaak fungeert hij als een soort referentiepunt, zo niet als een ijkpunt. Heidegger is voor Derrida degene die in onze tijd het terrein heeft afgebakend, waarbinnen wijsgerige vragen kunnen worden gesteld en waartoe elk denken zich op de één of andere wijze moet verhouden. Om slechts één voorbeeld te noemen, uit een tekst waarop ik in deel III ook al ben ingegaan (8.3): sprekend over de (christelijke) Tsjechische filosoof Jan Patočka merkt Derrida op dat deze, "hoewel hij het denken en de taal van Heidegger zeer goed kent" (*Connaissant si bien la pensée et le langage de Heidegger*), tóch voor God de term 'hoogste wezen' in de mond neemt. (*ÉthD* 37) In deze uitspraak geeft Derrida blijk, zou ik zeggen, Heidegger als een bepaalde toetssteen te beschouwen. Men kán zich tegen hem verzetten, maar dan moet men wel van goeden huize komen. Heidegger geeft zich niet zonder slag of stoot gewonnen.

De vertrouwdheid van Derrida met het werk van Heidegger is groot. Al vanaf zijn eerste publicaties toont Derrida, goed op de hoogte te zijn met diens gehele œuvre. Wat niet betekent, dat hij het kritiekloos aanvaardt. Heidegger mag voor Derrida dan fungeren als een maatstaf om het gehalte van hedendaagse wijsgerige benaderingen te kunnen bepalen, zijn werk vormt geen absolute norm. Integendeel. Weliswaar zegt Derrida bij herhaling, dat wat hij zelf schrijft, ondenkbaar zou zijn zonder de wegen die door Heidegger zijn gebaand, toch is een bepaalde argwaan hem niet vreemd. In een interview van een jaar na 'Comment ne pas parler', gehouden vlak voorafgaand aan de publicatie van *Psyché* (de bundel waarin deze tekst is opgenomen), zegt Derrida: "Ik heb reserves aangetekend in *al* mijn verwijzingen

naar Heidegger, hoever ze ook teruggaan."[1] We zullen in dit hoofdstuk zien, hoe deze reserves ook in 'Comment ne pas parler' een rol spelen.

Na Plato en de auteurs van de christelijke apofase komt dus Heidegger aan bod. Derrida neemt deze drie onderling tamelijk heterogene tradities samen en probeert te tonen, dat ze heel goed naast elkaar gelezen kunnen worden op het punt dat in 'Comment ne pas parler' centraal staat: het zwijgen, het niet-kunnen-spreken-over... enz. We hebben gezien, hoe Derrida bij de overgang van zijn eerste naar zijn tweede paradigma al pogingen deed, om de Platoonse problematiek expliciet te verbinden aan de teksten van Dionysius en Eckhart. Ik heb deze verbinding aan de orde proberen te stellen in de paragraaf 'Overgang: van «chora» naar «God»'. Het zal blijken, dat Derrida hetzelfde doet wanneer hij komt te spreken over Heidegger. Opnieuw wil hij dan laten zien, dat de lijn van Plato, via de christelijke apofase, doorloopt naar Heidegger. Derrida wil laten zien hoe er een verband bestaat tussen het Platoonse zwijgen naar aanleiding van chora, het christelijk-apofatische zwijgen over God en het Heideggeriaanse zwijgen over het Zijn.[2] En hij komt uit bij een heel merkwaardige conclusie.

Net als bij de vorige paradigma's van Derrida zal ik ook bij dit derde en laatste paradigma eerst aandacht besteden aan de door Derrida besproken Heidegger-fragmenten (11.1). Daarna sta ik stil bij Derrida's eigen commentaar op het Heideggeriaanse zwijgen over het Zijn (11.2).

Evenals bij Plato onderscheidt Derrida bij Heidegger twee expliciete momenten van negativiteit. Ten eerste in 'Zur Seinsfrage'. Hier gaat Heidegger ertoe over om het woord Zijn in de lopende tekst door te kruisen. Ten tweede in een mondelinge, eerst later schriftelijk

1 'Heidegger, l'enfer des philosophes', in: *PS* 196 En verder zegt Derrida: "Mais au moment où l'on s'explique avec Heidegger de façon critique ou déconstructrice, ne doit-on pas continuer à reconnaître une certaine nécessité de sa pensée, son caractère à tant d'égards inaugural et surtout ce qui reste à venir pour nous dans son déchiffrement? C'est là une tâche de la pensée, une tâche historique et une tâche politique." *Ib.*

2 Er zijn meerdere vergelijkingen getrokken tussen Heideggers denken en dat van de negatieve theologie. Vgl. bijvoorbeeld M. Villela-Petit, 'Heidegger est-il «idolâtre»?, in: R. Kearney / J.S. O'Leary, (réd.), *Heidegger et la question de Dieu*, p.96v. Zie ook: J.D. Caputo, *The Mystical Element in Heideggers Thought.*

vastgelegde uitspraak, gedaan op een studentenbijeenkomst te Zürich; Heidegger zegt daar dat, wanneer hij ooit nog een theologie zou schrijven, het woord 'Zijn' daarin niet zou mogen voorkomen. Maar voorafgaand aan de bespreking van deze beide uitdrukkelijke momenten van negativiteit, besteedt Derrida kort aandacht aan enkele plaatsen in Heideggers werk waar meer in het algemeen sprake zou zijn van 'transcendentie'. Hij doet dit enigszins ter voorbereiding op en ter situering van de fragmenten waar het hem uiteindelijk om gaat. Aan de orde komen daarbij thema's en motieven, die uiteindelijk ook een rol blijken te spelen in de bewuste fragmenten. Misschien is het daarom goed wanneer we ons, voorafgaand aan de door Derrida centraalgestelde Heidegger-passages, richten op wat hij daarbij ter inleiding aanvoert.

"Ik had dus besloten om *niet te spreken* over de negativiteit of de apofatische bewegingen in de joodse of Arabische tradities." (*P* 584) Met deze opmerking opent Derrida zijn derde paradigma. Ik heb mij beperkt, suggereert Derrida. Immers, zo voegt hij toe, mijn eerste paradigma zou men Grieks kunnen noemen, mijn tweede christelijk, maar daarmee niet minder Grieks.[3] En mijn derde paradigma (Heidegger) zou kunnen doorgaan voor één, waarin juist wordt gepoogd afstand te nemen van de voorafgaande tradities.

We zouden ons in het voorbijgaan af kunnen vragen, wat de relevantie is van deze uitspraken van Derrida. Gesteld dat Heidegger – wat voor Derrida nog maar de vraag is – inderdaad noch 'Grieks' noch 'christelijk' genoemd kan worden (laat staan apofatisch-joods of -Arabisch), wat voor gevolgen heeft dat dan voor het soort negativiteit dat bij hem speelt? Is Heideggers zwijgen volgens Derrida dieper of groter? Is Heidegger 'eerbiediger' dan Plato, dan pseudo-Dionysius, dan Meister Eckhart, dan Angelus Silesius? Respectvoller?

Lezen we verder. Niet zonder voorzichtigheid stelt Derrida, dat iets in het denken van Heidegger "zou kunnen lijken [*pourrait ressembler*] op de erfenis die het méést ondervragend is, de herhaling die tegelijk de méést stoutmoedige is [*la plus audacieuse*] en het méést

[3] Het christendom als 'Grieks' verschijnsel! Het wordt hier, even als in *Politiques de l'amitié*, slechts vluchtig gezegd. Vgl.: "[D]u grec au chrétien, si nous pouvions encore nous fier, ce que nous faisons de moins en moins, à cette distinction". (*PA* 318)

los staat [*affranchie*] van de tradities die ik zojuist heb opgeroepen." (*ib.*; de voorwaardelijke wijs lijkt mij hier essentieel; zie het slot van dit hoofdstuk) En dan volgt een puntsgewijze aanduiding van die plaatsen in Heideggers werk waar meer in het algemeen sprake is van negativiteit en transcendentie. Zoals gezegd noemt Derrida ze ter introductie op de fragmenten waar hij langer bij stil zal blijven staan: 'Zur Seinsfrage' en het Zürich-seminar.

In enkele pagina's laat Derrida de algemenere negativiteitsfragmenten de revue passeren. (*P* 585-588) Hij doet het op tamelijk cryptische wijze, terwijl hij bij zijn lezer bekendheid veronderstelt met de opgesomde teksten.

De verhandeling 'Was ist Metaphysik?', aldus Derrida, zou men als een aparte verhandeling over negativiteit kunnen beschouwen. Heidegger spreekt er over het oorspronkelijke gebeuren van het "Niets" dat "nietst". De oorspronkelijke vernietsing, zegt Heidegger, maakt eerst elk ontkennend spreken mogelijk. In de ervaring van de angst staat de mens als *Dasein* uit naar de vernietsing, en in die zin is het *Dasein* volgens Heidegger zelf-overstijgend of 'transcendent'. Deze transcendentie, zegt Heidegger elders (in 'Vom Wesen des Grundes', de tweede hier door Derrida kort aangestipte tekst), komt op een goede manier naar voren in de Platoonse formule van het 'aan gene zijde van het Wezen': zij het dat Plato – onterecht – het 'aan gene zijde' niet als transcendentie van juíst het *Dasein* heeft opgevat. De derde en vierde door Derrida genoemde 'negativiteits-teksten' van Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* en *Was heißt Denken?* verwijten Plato iets soortgelijks met betrekking tot chora. Plato, aldus Heidegger, zou tekortgeschoten zijn in het correct denken van de 'plek' en zodoende niet zijn toegekomen aan een onderscheiden 'plaatsing' van Zijn en zijnden (en dus, kunnen we toevoegen, aan het transcendente zelf). In het voorbijgaan uit Derrida zijn kritiek op Heideggers interpretatie van chora (in een vluchtige poging om zijn eerste en zijn derde paradigma nauwer aan elkaar te verbinden, zouden we kunnen zeggen). De achtergrond van deze kritiek op Heideggers chora-interpretatie kan uit het voorgaande voldoende worden begrepen. Waar het Derrida echter in deze korte opsomming om gaat, is de beweging naar een alteriteit. Deze beweging naar een alteriteit is er bij Heidegger één, aldus Derrida, die, doordrongen als ze is van niet alleen een Platoonse of Neoplatoonse, maar ook van een christelijke traditie, deze tradities overstijgt.

Met betrekking tot laatstgenoemde traditie, die van het christendom, haalt Derrida vervolgens een belangrijk Heideggeriaans onderscheid aan: dat tussen 'theologie' enerzijds en 'theiologie' respectievelijk onto-theologie anderzijds. We zullen dit onderscheid straks opnieuw tegenkomen, als Derrida ingaat op het Zürich-seminar. Hier stipt hij het alvast aan. Waarop komt het onderscheid neer?

Het christendom, aldus Heidegger, moet zich beperken tot (zo niet zich behelpen met) theologie: *geloofs*wetenschap. Het raakt zelfs niet van verre aan het 'denken' in eigenlijke zin. *Philosophia christiana*, christelijke filosofie, berust op een innerlijke tegenspraak; het christendom komt aan het (filosofische) denken niet toe, het *door*denkt slechts, en wel: het geloof en de openbaring. Theiologie daarentegen is wetenschap van het god*delijke* en zoekt een fundering in een hoogste, zichzelf veroorzakend zijnde. Ter verheldering moet hier worden opgemerkt – wat Derrida hier verder niet doet –, dat volgens Heidegger de filosofie, (het streven naar) het werkelijke denken, verkleefd is geraakt met deze theiologie of onto-theologie. Ze heeft niet anders gedaan dan zoeken naar een toegankelijk fundament en kan, evenmin als de theologie, eenvoudigweg aan waarachtig denken worden gelijkgesteld. Hoe dan ook: theiologie of onto-theologie is voor Heidegger altijd een aangelegenheid binnen de filosofie.

Ondertussen zouden wij ons kunnen afvragen, waarom Derrida dit onderscheid tussen theologie en theiologie *überhaupt* noemt? In ieder geval niet om het zonder meer over te nemen. Wat zou anders de zin zijn geweest van een rangschikking van het christelijk apofatisme als *tweede* paradigma naast een Platoons en een Heideggeriaans paradigma? Zou een uitsluitend *theologisch* karakter van Dionysius', Eckharts en Silesius' teksten een dergelijke 'gelijkwaardige' behandeling niet bij voorbaat hebben uitgesloten? Kennelijk is voor Derrida theologie meer dan *theo*-logie. Het is en blijft óók en allereerst theo-*logie*: taal en tekst.[4] Hierna zal blijken, hoe dit een punt is dat Derrida Heid-

[4] De kritiek op het onderscheid tussen een zuivere theologie en een zuivere theiologie (en tenslotte ook een zuiver 'denken' à la Heidegger) zou ook Marion kunnen gelden, die in *Dieu sans l'être* een dergelijk (Heideggeriaans) onderscheid wèl maakt. Met name in hst. V, 'Du site eucharistique de la théologie', dat aldus begint: "La théologie ne peut accéder à son statut authentiquement *théo*logique, que si elle ne cesse de se défaire de toute théo*logie*." (*A.w.* 197) Zie overigens ook K. Barth, die in continuïteit met een lange traditie de uitzonderingspositie

(wordt vervolgd...)

egger voorhoudt op het moment dat deze de theologie los lijkt te koppelen van het Zijn (en daarmee van een bepaalde tekstualiteit). Het zal blijken, dat Derrida niet accoord gaat met de voorstelling volgens welke het wezenlijke van de theologie zich buiten tijd en ruimte voltrekt.

Er is nog een Heideggeriaans onderscheid, dat hier alvast door Derrida wordt genoemd. Dit ligt in het verlengde van het onderscheid tussen theologie en theiologie. Ik doel op dat tussen 'openbaring' en 'openbaarheid'. Openbaring is volgens Heidegger een zaak voor het geloof (voor de 'theologie'), openbaarheid een zaak voor het denken (voor de 'filosofie'). Ook dit onderscheid speelt een rol in de 'vermijdings-teksten' waarop Derrida zich concentreert. En opnieuw geldt, dat het voor hem verre van vanzelfsprekend is. In de slotbeschouwing zal ik op deze belangrijke kwestie terugkomen.

Deze en dergelijke afbakeningen nu (theologie-theiologie, openbaring-openbaarheid) doet Derrida hier reeds vergezeld gaan van een kritische opmaat: "Onmetelijke problemen", zegt hij, "houden zich schuil achter die onderscheidingen." (*P* 586) En met deze opmerking luidt hij een lectuur van Heidegger in die, zoals we hebben gezien, inderdaad nooit zonder "reserves" is.

Aan het einde van zijn korte schets van de verscheidene 'momenten' van negativiteit in Heideggers werk, kondigt Derrida de beide teksten aan waartoe hij zich wil beperken, en die ik boven heb genoemd. In tegenstelling tot de overige teksten van Heidegger, zegt Derrida, is er hier uitdrukkelijk sprake van een vermijdings*strategie*. Expliciet geeft Heidegger daar aan, zij het in geheel verschillende contexten, dat hij het woord 'Zijn' niet wil gebruiken. Tenminste niet op de manier waarop men andere woorden 'gebruikt'. Derrida: "En in beide gevallen, kunnen we veronderstellen, is de inzet ernstig, zelfs al lijkt deze te hangen aan de subtiele broosheid van een terminologische, typografische of, ruimer, «pragmatische» kunstgreep." (*P* 588)

[4](...vervolg)
van de theologie opnieuw – en wel van meet af aan – met kracht naar voren brengt. Vgl. bijv. wat hij in zijn *Römerbrief*[2] over de missie van de apostel Paulus zegt: "Das Recht dieser seiner Stellung und die Glaubwürdigkeit seiner Rede ruhen in Gott." (*A.w.* 4) En verder wat hij in het eerste deel van de *Kirchliche Dogmatik* naar voren brengt: "*Philosophia christiana* ist faktisch noch nie Wirklichkeit gewesen: war sie *philosophia*, so war sie nicht *christiana*, war sie *christiana*, so war sie nicht *philosophia*." *Kirchliche Dogmatik* I/1, p.4

Dit ter inleiding op de te bespreken Heidegger-teksten. Buigen we ons nu eerst over deze teksten zelf.

11.1 Heideggers verzwijgen van het Zijn

11.1.1 Doorkruising van het Zijn ('Zur Seinsfrage')

'Zur Seinsfrage' (1955, verschenen in *Wegmarken*) is gewijd aan de wijze waarop de Duitse theoreticus Ernst Jünger – tijdgenoot van Heidegger – de problematiek rond het 'nihilisme' aan de orde stelt; het nihilisme, dat in het huidige tijdsgewricht de ontwaarding van alle hoogste waarden met zich mee zou brengen. Heidegger plaatst Jüngers behandeling van deze problematiek in een ander kader: het 'kader' van het Zijn, dat zich in diverse (door de 'metafysica' telkens verabsoluteerde) gestalten tot de mens wendt en dat zich ten laatste, in onze tijd, heeft toegewend *juist* door zich af te wenden. Volgens Heidegger zou men het nihilisme, waarvan heden ten dage alles doortrokken lijkt te zijn, kunnen beschouwen als een achteloosheid met betrekking tot deze afwending van het Zijn. Niet alleen vergeet het nihilisme, evenals de gehele voorafgaande 'metafysische' traditie, dat het Zijn niet samenvalt met deze of gene historische gestalte. Het miskent ook nog, dat de zijnden *sowieso* uitstaan naar iets wat deze zijnden overstijgt. Het veronachtzaamt, dat ze van zichzelf verwijzen naar het "totaal andere van het zijnde". Het nihilisme is zo bevangen door het Niets of de afwending van het Zijn, dat het zich van de weeromstuit blindstaart op de zijnden. (En ter verheldering van de term 'Niets' verwijst Heidegger zijn lezers gedurig terug naar 'Was ist Metaphysik?' Het daar aan de orde gestelde Niets, zo verduidelijkt hij hier, staat voor de verborgenheid van het Zijn.)

Dat het nihilisme het Zijn niet eens meer bepaalt, zoals de metafysische traditie dat wèl steeds heeft gedaan, maakt het er zelf niet minder metafysisch op, aldus Heidegger. Integendeel, het nihilisme is wezenlijk metafysisch, juist omdat het doortrokken is van het Niets, welks wezen principieel tot het Zijn behoort; en het Zijn, het enige waarlijk transcendente, is het richtpunt van elke metafysica. (*A.w.* 407v.) Alleen: waar het volgens Heidegger de metafysica, en dus ook het nihilisme, aan schort, is een denken van het volstrekte *verschil*

tussen het Zijn en de zijnden. Dat het Zijn zich te denken geeft onder deze of gene gestalte – of dat het zich zelfs in het geheel niet meer te denken geeft, zoals in het nihilisme –, betekent niet, dat het Zijn samen zou vallen met deze of gene gestalte, of zelfs met een pure afwezigheid. Het Zijn blijft altijd van alles verschillend, aan alles transcendent. De toewending van het Zijn – zelfs als deze toewending in een afwending bestaat – is onherleidbaar.

Is het Zijn dan misschien toch uiteindelijk nog een *instantie*, zo zouden we naar aanleiding hiervan kunnen vragen, een instantie *waarvan* de toewending (desnoods: de toewending-als-afwending) uitgaat? Dat blijkt voor Heidegger niet het geval. "Vermoedelijk", zegt hij, "is de toewending zelf, maar nog op verhulde wijze, Datgene, wat wij in onze verlegenheid en onbepaald «het Zijn» noemen." (p.401) Het Zijn zou dus opgaan in zijn toewending, ermee samenvallen. Wat onmiddellijk impliceert, dat het Zijn iets volledig unieks is, iets als niets anders: datgene waar alle zijnden naar verwijzen, datgene ook waarnaar alleen de mens uitstaat, maar wat toch nooit meer is dan de *beweging* van overschrijding zelf.

Nu, deze uniekheid van het Zijn heeft gevolgen voor de manier waarop wij erover spreken. En hier komen we aan bij het punt waarvoor Derrida aandacht vraagt: strikt genomen zou het neergeschreven woord 'Zijn' een andere schrijfwijze vergen, een doorkruising: Z⌧n. Dit is namelijk wat Heidegger voorstelt. Hij leidt zijn voorstel als volgt in:

> 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. 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. [...] Dienovereenkomstig kan het denkende vooruitblikken [*Vorblick*] naar dit domein het «Zijn» nog slechts op de volgende manier schrijven: het Z⌧n. Het kruisgewijze doorstrepen wijst allereerst slechts af, namelijk de bijna onuitroeibare gewoonte om «het Zijn» voor te stellen als een op zich staand, en dan eerst soms op de mensen toekomend tegenover. (p.404v.)

Gedurende het verdere verloop van zijn tekst kruist Heidegger het woord Zijn door. Het Zijn is immers, zo benadrukt hij, geen zijnde. Men staat nooit in een subject-object-relatie tot het Zijn, eenvoudig omdat het Zijn nooit ofte nimmer te objectiveren valt.

Maar betekent de doorkruising van het Zijn nu iets negatiefs? Betekent het, dat we het woord voortaan maar moeten laten varen? Of moeten we de doorkruising anders verstaan? Heidegger vervolgt aldus:

> Het teken van de doorkruising kan na het gezegde inderdaad niet het puur negatieve teken van het doorstrepen zijn. Het wijst veeleer naar de vier streken van de viervoud [*in die vier Gegenden des Gevierts*] en hun verzameling op de plek [*Ort*] van de doorkruising. (p.405)

Onmiddellijk na deze zin verwijst Heidegger tussen haakjes naar twee andere teksten, die enkele jaren eerder verschenen: 'Das Ding' en 'Bauen wohnen denken' (in: *Vorträge und Aufsätze*). In deze teksten is sprake van de "viervoud" (*Geviert*), dat, in zekere zin Plato's *Gorgias* echoënd, vier bijeenhorende sferen gevieren tezamenhoudt: goddelijken en stervelingen, aarde en hemel. Deze vier laten zich chiastisch verbinden in hetzelfde kruis, dat hier wordt gebruikt om het Zijn mee door te kruisen. Maar wat bedoelt Heidegger met deze geheimzinnige notie van de viervoud? Een korte excurse kan misschien de kruisgewijze doorstreping van het Zijn in 'Zur Seinsfrage' verhelderen. Dit zal niet overbodig blijken, aangezien ook Derrida in zijn commentaar stilstaat bij Heideggers notie van de viervoud.

Intermezzo: de «viervoud» in 'Das Ding' en 'Bauen wohnen denken'

In 'Das Ding', een tekst uit 1950, stelt Heidegger zich de vraag naar het wezen van het ding. Is het ding – en Heidegger noemt hier als voorbeeld een 'kruik' – primair object, voorwerp van wetenschappelijk onderzoek? Is het allereerst dat wat er zo of zo uitziet? Is het bij voorkeur het 'ding op zichzelf'? Of is het nog iets anders?

Lang staat Heidegger stil bij zijn voorbeeld van de kruik. De kruik, zegt hij, wijst in vier richtingen. Immers: zij komt eerst tot haar recht wanneer men haar uitschenkt: water – geschenk uit de *hemel* (1) – of wijn – geschenk van de *aarde* (2) –, ter lessing van de dorst der *stervelingen* (3) of ter plenging als offerande voor de *goden* (4). Deze vier (hemel en aarde, stervelingen en goden) 'wezen' mee met de kruik, die op haar beurt slechts ding is door deze viervoudige verbondenheid te weerspiegelen. "In het geschenk van het gieten toeft de eenvoud van de vier [*Im Geschenk des Gusses weilt die Einfalt der Vier*]", zegt Heidegger. (p.166)

Als de kruik slechts ding is door deze onderlinge verbondenheid van de viervoud te weerspiegelen, wat is dan het ding als zodanig? Het ding, aldus Heidegger, is in wezen een *gebeuren* (overgankelijk op te vatten, zo mogelijk, in de zin van: 'doen voltrekken', 'ge-beuren' o.i.d.: *ereignen, Ereignis*). Het is het ge-beuren van de verzameling van de vier bijeenhorende streken (van goden en stervelingen, van aarde en hemel). Dit gebeuren noemt Heidegger het '[be]dingen' van het ding: "Het ding [be]dingt [*Das Ding dingt*]. Het [be]dingen verzamelt. De viervoud ge-beurend, zamelt het [dingen] het toeven van [deze viervoud] in telkens iets wát toeft: in dit, in dat ding." (*ib.*; *Es sammelt, das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je Weiliges*). Met andere woorden: het ding openbaart iets wat eerst en alleen in dit ding naar voren kan komen. Het openbaart vier cruciale regionen, die gevieren het alleroorspronkelijkste gebeuren uitmaken. Dit alleroorspronkelijkste gebeuren voltrekt zich in de viervoud. Misschien kunnen we, nog anders, zeggen, dat ons bestaan vervat is in een wereld die bestaat in vier dimensies, die samen oorspronkelijker zijn dan elke optelsom van (bijvoorbeeld) chemische 'elementen', biologische 'soorten', fysische 'verschijnselen'.

Deze dimensies staan echter nooit op zichzelf. Want zoals het ding de viervoud weerspiegelt, zo weerspiegelt elk van de vier afzonderlijk de overige drie. Heidegger: "Zeggen wij aarde [resp. hemel, goddelijken, stervelingen, RS], dan denken wij reeds de andere drie mee uit de eenvoud van de vier." (p.171) (En *en passant* omschrijft hij de vier dimensies. De *aarde*, dat is de vruchtbare bodem, die hoedt en voedt al wat er uit haar schoot voortkomt. De *hemel*, dat is het gebeuren aan het uitspansel, de baan der planeten, dag en nacht, het weer, de ether. De *goddelijken* zijn de "wenkende boden van de godheid", de gestalten die verwijzen naar de verborgenheid van de God die zich niet met enig zijnde laat vergelijken. De *stervelingen* tenslotte zijn de mensen, die als enigen leven met de dood voor ogen en die uitstaan naar het Zijn áls Zijn.) Afzonderlijk betekenen deze vier niets, zijn ze, in Heideggers bewoordingen, ont-eigend. Ze ontvangen hun eigenheid eerst van elkaar, in hun weerspiegeling. Deze weerspiegeling of dit "spiegel-spel van de viervoud" (p.172) is wat Heidegger hier, in 'Das Ding', "wereld" noemt. 'Wereld' is hier voor hem dus de naam voor het alleroorspronkelijkste gebeuren, voor het proces van weerspiegeling en verwijzing, naar voren tredend in het (oorspronkelijk ervaren) ding. Het is de naam waarmee Heidegger in deze tekst verwijst naar

het gebeuren van de viervoud. "Het ding [be]dingt wereld", zegt hij. Laten wij het ding wereld (be)dingen, dat is: laten wij de wereld opkomen uit het enkele ding, dan denken wij het zoals het in wezen is. Door het ding te laten wat het is, betonen wij in ons denken, "geroepen" te zijn "door het ding als ding". (*A.w.* 173)

De tweede tekst waarnaar Heidegger in 'Zur Seinsfrage' verwijst, ter verduidelijking van de doorkruising van het Zijn, is er één van een jaar later, uit 1951: 'Bauen wohnen denken'. Ook hier noemt Heidegger de viervoud en omschrijft hij de vier verbonden streken afzonderlijk: aarde en hemel, goddelijken en stervelingen. En het voorbeeld is ditmaal niet een 'kruik', maar een 'brug' (opnieuw, zouden we zeggen, een 'cultuurproduct').

Hoe introduceert Heidegger hier de viervoud? Wat heeft het met wonen te maken, wat met bouwen, wat met denken? 'Wonen', zegt Heidegger, is: mens te zijn op aarde, als mens, als sterveling, op de wereld zijn. En als sterveling op de wereld zijn betekent: zich ophouden in de viervoud. Eén voor één somt Heidegger de vier streken op (ik cursiveer de aanduidingen, RS). (1) "De stervelingen wonen, inzoverre ze de *aarde* redden", dat is: inzoverre ze de aarde niet onderwerpen maar haar laten zijn wat ze is. (2) "De stervelingen wonen, inzoverre ze de *hemel* als hemel ontvangen", dat is: inzoverre ze zich voegen naar de regelmaat van de dag, van de nacht, van de jaargetijden. (3) "De stervelingen wonen, inzoverre ze de *goddelijken* als de goddelijken verwachten", dat is: inzoverre ze wachten op de tekens (Heidegger: "wenken") van hun komst en hopen op naderend heil. (4) "De *stervelingen* wonen, inzoverre ze hun eigen wezen, namelijk dat ze de dood als dood aan kunnen [*vermögen*], tot de gewoonte van dit aan-kunnen geleiden [*in den Brauch dieses Vermögens geleiten*], opdat [er] een goede dood zij", dat is: inzoverre ze hun sterfelijkheid leren aanvaarden. Samenvattend: "In het redden van de aarde, in het ontvangen van de hemel, in het verwachten van de goddelijken, in het geleiden van de stervelingen voltrekt zich [*ereignet sich*] het wonen als het viervoudige verschonen [*schonen*, 'ontzien'] van de viervoud. Verschonen wil zeggen: de viervoud in zijn wezen hoeden." (p.144v.) Met andere woorden: wonen is voor Heidegger zoveel als een zich scharen in en een aanvaarden van de wereld in haar oorspronkelijke staat.

Dan doet hij een stap verder. Wonen betekent niet (slechts) het

passief openen van de hand en ontvangen van wat is, van wat was of van wat komen gaat. Het betekent ook 'bouwen'. En net als het wonen verhoudt ook het bouwen zich tot de viervoud. Wat is bouwen? Bouwen, zegt Heidegger, is het voortbrengen van dingen waarin de viervoud kan verschijnen. Bouwen betekent: een plek [*Ort*] inruimen voor de viervoud, een plek waar de viervoud kan huizen. Het voorbeeld van de brug kan laten zien, op welke manier dit geschiedt. De brug, die twee rivieroevers verbindt, aldus Heidegger, "*verzamelt* de aarde als landschap om de stroom" en maakt de voorheen onopgemerkte oever eerst echt tot *oever*; ze trotseert, is berekend op, alle weer en onweer dat de hemel moge zenden; ze verschaft de stervelingen een weg; en ze voert, tenslotte, deze stervelingen verder, hen, die altijd onderweg zijn naar de laatste 'brug', zich losrukkend uit het alledaagse, óp naar het goddelijke. (p.146v.) "Het voortbrengen van zulke dingen", vat Heidegger enkele pagina's verder samen, "is het bouwen. [...] Het bouwen richt plaatsen [*Orte*] op, die voor de viervoud een plek inruimen."

Wat is dus een plek [*Ort*]? Een plek is een verzamelplaats of -punt. Het is een kruispunt, het punt waarop de vier streken van de viervoud (aarde, hemel, goddelijken en stervelingen) elkaar raken, het punt waarin ze bijeenhoren. Weliswaar gebruikt Heidegger in zijn teksten over de viervoud nog niet de terminologie van het doorkruisen uit 'Zur Seinsfrage'. Maar de nadruk die hij legt op het woord *Ort* (het gebouw ruimt als ding een 'plek'/*Ort* in voor de viervoud) wijst al wel in die richting. De plek verzamelt, brengt en houdt bijeen. In een tekst uit 1953, die overigens ook door Derrida in 'Comment ne pas parler' wordt aangehaald, schrijft Heidegger (na de oorspronkelijke betekenis van *Ort* als 'speerpunt' te hebben vastgesteld): "De plek [*Ort*] verzamelt tot zich in het hoogste en uiterste."[5]

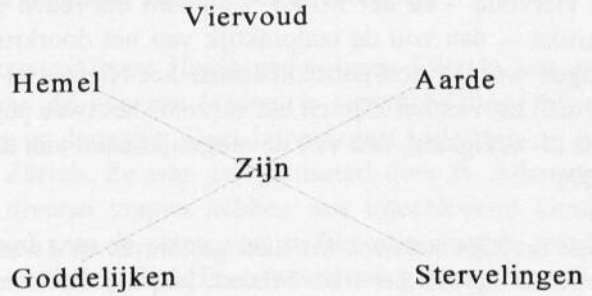
Deze verzamelplaats is van wezenlijk belang. Hiervandaan ontvangt het bouwen zijn instructie [*Weisung*] bij het oprichten van plaatsen, zegt Heidegger. Het duidt een grens aan, een eenheidsstichtend moment. Heidegger spreekt wel over de "eenvoud" (*Einfalt*). (p.153)

Evenals het bouwen onlosmakelijk aan het wonen verbonden is, besluit Heidegger, zo hoort ook het denken bij het wonen. Netzomin als het bouwen, kan het wonen het denken ontberen. Het denken, dat

5 'Die Sprache im Gedicht', in: *Unterwegs zur Sprache*, p.37

zich ontvankelijk opstelt, kan onder de aandacht brengen dat het wonen iets is, wat we telkens opnieuw moeten leren. Dít, dat we het wonen nog moeten leren, is de eigenlijke woningnood, aldus Heidegger, niet de sociaal-maatschappelijke. Deze woningnood te bedenken maakt haar draaglijk. Ze bevat een "goede raad" (*Zuspruch*, 'troost', 'toe-spraak') waar we het mee moeten doen, een "raad" die erin bestaat dat ze de stervelingen *oproept* tot wonen. (p.156)

Keren we terug naar de uitgangstekst, 'Zur Seinsfrage'. Door het woord Zijn door te kruisen, maakt Heidegger in feite de thematiek van de viervoud opnieuw vruchtbaar. Maar hij doet meer dan haar slechts in herinnering roepen. Door het kruis juist over het Zijn te betrekken op de viervoud, brengt hij dit laatste uitdrukkelijker dan in beide bovengenoemde teksten was gebeurd, in een samenhang met de Zijnsvraag. Misschien kan men zeggen, dat het Zijn zich voltrekt of geschiedt *als* de viervoud. Het gebeuren van het Zijn is dan een gebeuren, waarin hemel en aarde, goden en stervelingen (in de door Heidegger daaraan gegeven zin, zie boven) in een onverbrekelijke onderlinge betrokkenheid begrepen zijn. Het Zijn, dat zich achter het viertal verbergt, komt niet dan in het bijelkaarhoren van de viervoud naar voren. Het verhult zich erin, maar blijft, achter het kruis, afleesbaar als de transcendentie die dit bijelkaarhoren 'aanwakkert'. Zie onderstaande afbeelding:



Eén van de vier polen van de viervoud neemt voor Heidegger in zekere zin een uitzonderingspositie in. Dat is de pool van de stervelingen. Het Zijn wendt zich immers uitsluitend tot de mens. De toewending, zegt Heidegger, is pas voltooid als de mens haar indachtig is. Boven hebben we gezien, hoe het Zijn "vermoedelijk" opgaat in zijn toewending. Hier lezen we, hoe de toewending de menselijke aandacht nodig heeft. Dit alles betekent, dat het Zijn zelf niet zonder de mens kan. De mens behoort tot datgene, waarvan de doorkruising van het Zijn uitgaat. Of, zoals Heidegger het formuleert:

> De mens is in zijn wezen de gedachtenis [*Gedächtnis*] van het Zijn, maar [dan] van het Zijn. Dit wil zeggen: het mensenwezen behoort mede tot datgene, wat in de doorkruising van het Zijn het denken in het beslag van een aanvankelijker bevel neemt [*in den Anspruch eines anfänglicheren Geheißes nimmt*]. (p.405)

Dit bevel (*Geheiß*) kan misschien in verband worden gebracht met wat in 'Das Ding' het "roepen" van het ding, en wat in 'Bauen wohnen denken' de "goede raad" (*Zuspruch*) werd genoemd; het "roepen" dat oproept tot het oorspronkelijke ding-zijn van het ding, en de "raad" of de "toe-spraak" die de mens oproept tot wonen en tot bouwen (zie boven). Het is het 'punt' vanwaaruit het Zijn zich voltrekt, het eenheidsstichtende moment dat het viertal van de viervoud verzamelt en bijeenhoudt, en tevens onderscheidt.

Dan zet Heidegger nog een stap. Als het Zijn zich onthult en verhult als viervoud – en het woord 'Zijn' om die reden moet worden doorgekruist –, dan zou de taalpraktijk van het doorkruisen volgens hem mogen worden doorgetrokken naar het Niets. Het Niets maakt immers deel uit van het Zijn en het is (zoals het twee pagina's verder heet), als af-wezigheid, één van de mogelijkheden van aanwezigheid. (*A.w.* 407)

> Evenals het Zijn moet ook het Niets geschreven en d.w.z. gedacht worden. Daarin ligt: tot het Niets behoort, [en] niet slechts als toevoeging [*Zugabe*], het gedenkende mensenwezen. [...] De mens maakt als zo'n ten behoeve van het Zijn gevergd [*in das Sein gebrauchte*] wezen de zone van het Zijn en d.w.z. tegelijk van het Niets mede uit. (p.405v.)

Een alinea verder gaat het andermaal om wat voor Heidegger een centraal moment lijkt te zijn: de verzameling, het eenheidsstichtende

middelpunt, vanwaaruit Zijn en Niets zich aftekenen. Dat het geldt dit middelpunt, deze plek [*Ort*] te bedenken om het nihilisme überhaupt te kunnen situeren, is wat Heidegger aan Jünger voorhoudt. Alvorens men vraagt, aldus Heidegger, naar de manier waarop het nihilisme eventueel overwonnen kan worden, gaat het om een "situering van die plek [*Erörterung desjenigen Ortes*], die Zijn en Niets in hun wezen verzamelt". (p.406). Deze 'plek' houdt het midden in de viervoud. Het is de plek vanwaar het "aanvankelijker bevel" of de "oproep" uitgaat: het allesverzamelende kruispunt. Verwijst Heidegger niet naar dít kruispunt of naar déze verzamelplaats, als hij, nog verder, schrijft: "Het Zijn «is» netzomin als het Niets. Maar *Het geeft* [Es gibt] beide."? (p.413) En zou dit kruispunt of deze verzamelplaats niet tevens het punt zijn dat, in het verlengde van Heideggers uitleg van de Platoonse formule, 'aan gene zijde van het Wezen' is? En zou niet tenslotte van dit punt uitgaan, niet alleen de grondige verborgenheid van het Zijn in het nihilisme, maar ook, zoals Heidegger zegt, "een bergen dat nog iets onontborgens bewaart [...], schatten" (p.409)? Wanneer dit alles zo is, dat zou het iets onderstrepen wat Heidegger nadrukkelijk staande houdt, te weten: dat de doorkruising van het Zijn niet puur negatief opgevat dient te worden. De doorkruising zou slechts een stap terug [*Rückkehr*] zijn om vervolgens een *betere* of *gepastere* sprong te kunnen maken. (*A.w.* 417)

11.1.2 Een theologie zonder het woord 'Zijn'

De tweede context waar Heidegger volgens Derrida een expliciete vermijding aan de dag zou leggen, is een mondelinge bijeenkomst met studenten en docenten. Deze bijeenkomst had plaats op 6 november 1951 te Zürich. Ze was georganiseerd door B. Allemann en E. Staiger. De diverse vragen hebben een uiteenlopend karakter. Er wordt gevraagd naar de plaats van de filologie, naar de ontologische differentie, naar de logistiek. En er wordt ook gevraagd naar de relatie tussen God en het Zijn. Vanwege de beperkte omvang van beide zal ik vraag en antwoord hier in het geheel overnemen.

DERDE VRAAG: Mogen Zijn en God identiek gesteld worden?

HEIDEGGER: Deze vraag wordt mij bijna elke veertien dagen gesteld, omdat zij de theologen (begrijpelijkerwijze) onrustig maakt, en omdat zij

samenhangt met de Europeïsering van de geschiedenis, die al in de Middeleeuwen begint, namelijk doordat Aristoteles en Plato de theologie zijn binnengedrongen, respectievelijk het nieuwe testament. Dat is een proces, dat men zich niet ontzagwekkend genoeg kan voorstellen. Ik heb een mij welgezinde Jezuïet gevraagd om mij de plaatsen bij Thomas van Aquino te tonen, waar zou worden gezegd, wat «esse» eigenlijk betekent en wat de uitspraak: Deus est suum esse wil zeggen. Ik heb tot op vandaag nog geen antwoord. –

God en Zijn is niet identiek. (Als Rickert meent, dat het begrip «Zijn» tezeer belast is, dan is dat, omdat hij Zijn in de heel enge zin van werkelijkheid, in onderscheid van de waarden opvat.) Zijn en God zijn niet identiek, en ik zou nooit proberen, het wezen van God door het Zijn te denken [*das Wesen Gottes durch das Sein zu denken*]. Enkelen weten misschien, dat ik uit de theologie kom en daarvoor nog een oude liefde heb bewaard en er iets van begrijp. Als ik nog een theologie zou schrijven, waartoe ik me soms geneigd voel, dan zou daarin het woord «Zijn» niet mogen voorkomen [*Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, wozu es mich manchmal reizt, dann dürfte in ihr das Wort «Sein» nicht vorkommen*].

Het geloof heeft het denken van het Zijn niet van node. Als het dat nodig heeft, is het al geen geloof meer. Dat heeft Luther begrepen. Zelfs in zijn eigen kerk schijnt men dat te vergeten. Ik denk over het Zijn, met het oog op zijn geschiktheid [*Eignung*] om het wezen van God theologisch te denken, zeer bescheiden. Met het Zijn valt hier niets uit te richten [*Mit dem Sein ist hier nichts auszurichten*]. Ik geloof, dat het Zijn nooit als grond en wezen van God gedacht kan worden, maar dat evenwel de ervaring van God en zijn openbaarheid [*Offenbarkeit*] (voorzover de mens haar ontmoet) zich in de dimensie van het Zijn voltrekt [*in der Dimension des Seins sich ereignet*], wat nooit wil zeggen, dat het Zijn als een mogelijk predicaat voor God zou kunnen gelden. Hier zijn geheel nieuwe onderscheidingen en afgrenzingen nodig.[6]

Onderaan de transcriptie van de bijeenkomst te Zürich staat nog een opmerking, die door Heidegger later, na overlezing, is toegevoegd. Omdat Derrida ernaar verwijst, neem ik ook deze over:

Als bij alle seminarverslagen, laat ook in het onderhavige geval het atmosferische van het gesprek zich niet vasthouden. Dit zou ook niet lukken door een volledig stenogram. De voorstelling [*Darstellung*] blijft een

6 'Zürcher Seminar. Aussprache am 6. November 1951', in: *Martin Heidegger. Seminare. Gesamtausgabe* 15, p.436v.

hulpmiddel, dat voor de deelnemers de herinnering kan verduidelijken. (p.439)

Excurse: **God en het Zijn (J.-L. Marion)**

Een intrigerende benadering van de Heideggeriaanse problematiek treffen we aan bij *J.-L. Marion*. Zijn werk vormde vermoedelijk één van de stimulansen tot het in 1979 gehouden symposium over Heidegger en de vraag naar God. De teksten van de voordrachten zijn later gebundeld in *Heidegger et la question de Dieu*. Dit boek bevat achterin een aparte paragraaf, waarin Marion de gelegenheid krijgt zich te verweren tegen de replieken op zijn Heideggerkritiek. Toen het symposium plaats had, was het twee jaar geleden dat Marions *l'Idole et la distance* verschenen was. Hierin bleek al een opmerkelijke ambivalentie ten opzichte van Heidegger. Enerzijds had Heideggers spreken over de metafysische Zijnsvergetelheid en over de ontologische differentie Marion ertoe gebracht om terug te gaan naar de verwaarloosde traditie van pseudo-Dionysius en de apofatici (waar God, aldus Marion, niet als een hoogste zijnde wordt voorgesteld, maar juist gedacht wordt vanuit een niet te reduceren afstand). Maar anderzijds had hij Heideggers primaat van het Zijn met betrekking tot Gods openbaring van meet af aan gelaakt. En de aanklachten jegens het denken van Heidegger kunnen in het hoofdstuk 'De afstand en zijn icoon' gemakkelijk bijeengesprokkeld worden: "[E]lke mogelijke God, daarbij inbegrepen die buiten de onto-theologie, laat zich slechts benaderen vanuit het *Dasein* volgens een definitief verworven rolverdeling [...]; de theologie verschanst zich dus achter een ontische variabele: de eerste onderwerping van God aan het Zijn. [...] «God» [...] onderwerpt zich dus geheel aan een afgodisch prealabele [*préalable idolâtrique*] dat hem afleidt [...] van het Zijn (dat wil zeggen van het *Dasein* dat dit hoedt) als een zijnde onder andere [zijnden]." (p.267v.) "Deze «God» blijft een afgod, de hoogste en het moeilijkst om voort te brengen [...]. Misschien moeten we ervan afzien om God vanuit het Zijn te denken [...]. Misschien moeten we [...] serieus luisteren naar wat de afstand van lof (Dionysius) te denken geeft: dat het Zijn (maar ook, let wel, het Ene, of de Goedheid, of de Waarheid) geen enkele wezenlijke naam van God verschaft". (pp.270, 271)

Marion gaat van Heidegger terug naar Dionysius, om vandaar weer, gewapend en al, rechtsomkeer te maken (met een tussenstop bij Levinas) naar Heidegger. God onderwerpt zich niet aan het Zijn, zegt hij. "De God die zich manifesteert als Jezus Christus is van geen enkele «goddelijke verblijfsplaats» afhankelijk, precies omdat Hij zich ontdoet van zijn godheid in de zin waarin de mensen die opvatten." (p.273) Ter illustratie verwijst Marion naar allerhande bijbelpassages, waar gesproken wordt over het lijden en de ontlediging van Jezus Christus. Uit deze passages blijkt van alles, zegt hij, behalve enige zweem van menselijke ontvankelijkheid of van enig 'ontologisch'

prealabele. De openbaring, zo vervolgt hij, nog steeds in hetzelfde hoofdstuk, laat geen enkele aan haar gestelde voorwaarde toe. Het is een onvoorwaardelijke gave. En dat terwijl bij Heidegger "het Zijn God neutraliseert tot «God»". (p.275)

Het is duidelijk, dat het Marion niet *in eerste instantie* gaat om een pure Heidegger-interpretatie. Veeleer voelt hij zich er, vanwege Heideggers "onderwerping" van God aan het Zijn, toe gedrongen het Zijn, hoe onoverkomelijk ook, buiten de Godsvraag te laten. Maar het is mij hier niet zozeer te doen om Marions onderneming op zich, als wel om zijn interpretatie van Heidegger.

In latere teksten, geschreven na *l'Idole et la distance*, trekt Marion de lijn van zijn Heidegger-uitleg en -kritiek voort. Met name in de artikelenbundel die de betekenisvolle titel *Dieu sans l'être* draagt: 'God zonder het (te) Z/zijn' (verschenen in 1982). Om aan te geven, dat God geheel anders is, totaal uniek, gaat hij er zelfs toe over om, *evenals Heidegger in 'Zur Seinsfrage' doet bij het woord 'Zijn'*, het woord God door te kruisen. Niet met het kruis van de viervoud (!), maar met het Andreaskruis. Tevens legt hij een link met het kruis waaraan Christus geslagen is, het kruis van Gods zelfontlediging bij uitstek. (pp.72, 107)

Marion gaat op Heidegger met name in het tweede en derde hoofdstuk van *Dieu sans l'être* in. Het tweede hoofdstuk, 'De dubbele afgoderij' (*La double idolâtrie*), was als artikel voor het eerst verschenen in *Heidegger et la question de Dieu*. Het derde hoofdstuk heet, onder verwijzing naar 'Zur Seinsfrage', 'De doorkruising van het Zijn' (*La croisée de l'être*). In beide hoofdstukken refereert Marion uitvoerig aan alle relevante Heidegger-passages, onder meer aan de uitspraak van Heidegger te Zürich, volgens welke bij God "met het Zijn niets valt uit te richten" (p.92; NB in 'Comment ne pas parler' verwijst Derrida eveneens naar Marions aanhaling van de uitspraak). Dit alles brengt hem tot een eenduidige conclusie: "Nooit, zo lijkt het, heeft de vraag naar «God» zo'n radicale reductie ondergaan aan de eerdere vraag naar het Zijn dan in de fenomenologische onderneming van Heidegger. [...] Elke niet-metafysische mogelijkheid van «God» blijkt van meet af aan overheerst door de these (de hypothese, de hypotheek?) van het Zijn dat hem slechts ontvangt als een zijnde." (pp.104, 105)

Op grond van een dergelijke denkbeweging, aldus Marion, verdubbelt zich bij Heidegger de idolatrie. Terwijl Heidegger de gedachte van een God als een hoogste zijnde resoluut van de hand wijst, zou hij terugvallen in een afgodische opvatting van God door Hem niet dan uitsluitend in de sfeer van het Zijn te denken. Met talrijke passages uit Heideggers hele werk illustreert Marion zijn opvatting. En niet alleen met voordehandliggende, zoals de reeds geciteerde uit de 'Humanismusbrief', maar ook bijvoorbeeld met een fragment in het onmiddellijke verlengde daarvan, uit 'Wozu Dichter?'. Hier zegt Heidegger: "De ommekeer van het tijdvak voltrekt zich niet doordat op één

of ander moment enkel een nieuwe God, of de oude nieuw, uit de teruggetrokkenheid binnenbreekt. Waarnaar moet hij zich bij zijn wederkomst keren, als hem niet tevoren [*zuvor*] door de mensen een verblijfplaats is bereid? Hoe kon er ooit een Gode gepaste verblijfplaats zijn, als niet tevoren een glans van godheid [*ein Glanz von Gottheit*] in al wat is begon te schijnen?" In nog een ander, 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."[7]

In een aparte paragraaf van *Dieu sans l'être* gaat Marion in op contribuanten aan de bundel *Heidegger et la question de Dieu* als J. Beaufret en F. Fédier, en op de wijze waarop zij het "afgodisch geweld van de tekst van de [*Humanismus*]*brief* minimaliseren". De argumentatie komt erop neer, dat God, of G☒d, zoals Marion schrijft [*D☒eu*], niet door het Zijn ontvangen of opgenomen kán worden. Elke poging om zijn aanwezigheid of verschijning aan het Zijn te verbinden, maakt Hem tot een afgod, een «God» tussen aanhalingstekens. "Maakt het licht van het Zijn het mogelijk", zo vraagt Marion, "om, door dit zijnde te verlichten, een jood aan het kruis, daar meer in te herkennen dan een schandelijke dood? En zoniet, kan men nog steeds volhouden, dat het Zijn alle goden als zodanig ontvangt op grond van het simpele feit dat het ze laat zien als zijnden? Wij vragen alleen maar: beschikt het «licht van het Zijn» over de kwaliteit om elke openbaring te ontvangen?" (p.79) Met andere woorden – en dit lijkt me het centrale punt in Marions Heidegger-interpretatie –: zodra Heidegger Gods verschijning bindt aan het Zijn, maakt hij G☒d tot een afgod en kent hij het Zijn een 'positie' toe waar het geen 'recht' op heeft.[8]

7 Gecit. n. Marion, 1982, p.63 n.23

8 De zaken liggen hier zeer gecompliceerd. Aan het slot van de genoemde paragraaf verwijst Marion naar Heideggers opmerking, als zou de omstreden passage uit de *Humanismusbrief* niet over de G☒d van de openbaring, maar over de god van de dichter gaan. Heidegger *lijkt* daarmee, aldus Marion, toch nog een plaats voor een, het denken en het dichten ontoegankelijke, goddelijke openbaring in te ruimen. (*A.w.* 79v.) De felle aanvallen op Heidegger laten zich dan misschien – nogmaals – verklaren uit het feit, dat het Marion minder om Heidegger-interpretatie alleen gaat, dan om het naarvorenbrengen van een eigen punt: God zonder het Zijn. Ter verheldering van zijn oppositionele Heidegger-lezing zij verwezen naar de grote schaduw boven Marions werk, die van K. Barth: "[Jesus] stellt sich selbst dorthin, wo Gott nur noch als Frage nach Gott gegenwärtig sein kann. Er nimmt Knechtsgestalt an. Er geht zum Kreuz, in den Tod. Er ist auf der Höhe, am Ziel seines Weges eine rein negative Größe: keinesfalls Genie, keinesfalls Träger manifester oder okkulter psychischer Kräfte, keinesfalls Held, Führer, Dichter und Denker und gerade an dieser Negation («Mein Gott, mein Gott warum hast du

(wordt vervolgd...)

11.2 Derrida over God en het Zijn bij Heidegger

TER INLEIDING

Aangezet door een specifieke ('apofatische') thematiek staat Derrida stil bij de manier waarop Heidegger een fundamentele zwijgzaamheid in acht neemt. Hij concentreert zich op Heideggers 'apofase'. Zou dit hedendaagse 'zwijgen' over het Zijn ook een negatieve theologie vormen? Hoe zou Heidegger eigenlijk ondernemingen in de trant van Dionysius beoordelen? Als onto-theologie? Als onmogelijke christelijke filosofie? (*P* 587) Dit soort vragen werpt Derrida op, zonder er direct op in te gaan. Wat hij wel doet, is het bespreken van de twee (boven geciteerde) tekstfragmenten van Heidegger: 'Zur Seinsfrage' en de opmerking te Zürich. "Bij twee gelegenheden", zegt Derrida, "in verschillende contexten en betekenissen, heeft Heidegger *expliciet voorgesteld* om het woord *Zijn* te vermijden (is er in dit geval sprake van loochening [*dénégation*: 'ver-ontkenning'?]. Preciezer gezegd: niet om te *vermijden* over het Zijn te spreken, maar om het woord *Zijn* te *gebruiken*. Nog preciezer: niet om het te *noemen* [...], maar om het te gebruiken." (*P* 588) In beide gevallen, zo voegt Derrida toe, – en dat houdt bedoelde "twee gelegenheden" samen – is het motief van de *plek* in het geding. Daarom komen ze aan de orde.

Het zou te ver voeren, aan alle subtiliteiten in Derrida's weergave van Heidegger aandacht te besteden. Al spoedig valt hier iets in het oog, wat al eerder is aangekondigd en wat typisch is voor de benadering van Derrida. Hij probeert namelijk om de door hem besproken – en onderling sterk heterogene – fragmenten zo nauw mogelijk aan eerder

[8](...vervolg)
mich verlassen?»), gerade darin, daß er einem unmöglichen *Mehr*, einem unanschaulichen *Andern opfert* alle genialen, psychischen, heldischen, ästhetischen, philosophischen, überhaupt alle denkbaren menschlichen Möglichkeiten. *Darum* hat ihn Gott erhöht, *darin* wird er als der Christus erkannt, *damit* wird er das Licht der letzten Dinge, das über allen und allem leuchtet." *Römerbrief*[2] 1924, p.72. Voor Barth en Marion, vgl. J.S. O'Leary, *a.w.* 197. Een met die van Marion verwante Heidegger-interpretatie geeft in *Heidegger et la question de Dieu* T. O'Connor, 'L'appropriation et la trahison de l'autre absolu', in: R. Kearney / J.S. O'Leary, *a.w.* 279

behandelde citaten en thema's (van Plato, Dionysius enz.) te rijgen. Ik noem twee voorbeelden.

(1) In een voetnoot verwijst Derrida naar een plaats, waar Heidegger Eckhart en Dionysius noemt en citeert (in 'Das Ding'). Het betreft een Eckhartiaans Dionysius-citaat dat door Heidegger wordt overgenomen. Dat Heidegger goed op de hoogte is van het werk van Eckhart en dat hij af en toe hieruit citeert, is algemeen bekend. Maar dat de naam Dionysius de Areopagiet ook maar één keer door hem zou worden genoemd, zouden zelfs de meeste gerenommeerde Heideggerkenners vermoedelijk niet zo uit het hoofd durven zeggen. We krijgen de indruk, dat Derrida naar de passage bij Heidegger verwijst, juist vanwege het feit *dat* deze beide namen er vallen. Opmerkelijk genoeg blijkt het er dan ook nog te gaan over de vraag naar God. Wat Heidegger blijkens het citaat frappeerde was, dat Eckhart (in het spoor van Dionysius) zowel voor God als voor de ziel het woord 'ding' gebruikt.

(2) Een ander voorbeeld in 'Comment ne pas parler' van Derrida's aaneensmeden van de onderling zo verschillende auteurs en hun teksten, staat aan het begin van de bespreking van 'Zur Seinsfrage'. Uit de vele pagina's die in 'Zur Seinsfrage' nog voorafgaan aan Heideggers daadwerkelijke voorstel om het woord Zijn door te kruisen, noemt Derrida diens herinterpretatie van het 'zegel', van de *typos*, van de Platoonse en de moderne typografie. (*ib.*) Precies dit punt legt voor Derrida zèlf een relatie met de problematiek rond chora (een problematiek die door Heidegger in 'Zur Seinsfrage' niet wordt onderzocht). De passage waar Derrida naar verwijst, is er één die betrekking heeft op de oorzakelijkheidsrelatie die Plato (volgens Heidegger) nog denkt tussen het transcendente en het immanente. Hoe het ook zij, deze Plato-passage in 'Zur Seinsfrage' sluit niet onmiddellijk aan op de daadwerkelijke doorkruising van het Zijn, waar het Derrida uiteindelijk om gaat. Integendeel. Ook hier lijkt Derrida dus vooral uit te zijn op een hechte aaneenrijging van zijn eigen tekst. Hij zoekt punten bij Heidegger die direct aansluiten bij de door hem ontwikkelde motieven.

11.2.1 'Zur Seinsfrage': het Zijn als schrijven

Van de beide 'negativiteits-' of 'vermijdingsmomenten' bij Heidegger, komt in 'Comment ne pas parler' eerst 'Zur Seinsfrage' aan de orde. De kanttekeningen die Derrida bij deze tekst plaatst, overschrijden naar het schijnt nauwelijks een eenvoudige beschrijving van de inhoud. Om toch de kritische ondertoon te kunnen opvangen, zal het nodig blijken – net als dat eerder het geval was – om in een intermezzo op andere teksten van Derrida terug te grijpen.

Als Heidegger in 'Zur Seinsfrage' overgaat tot het doorkruisen van het woord Zijn, dan wil hij daarmee voorkomen, aldus Derrida, dat het woord een alledaags gebruik zou gaan genieten. En dat is niet de bedoeling. Het mag niet worden aangewend als had het betrekking op iets gewoons. Het Zijn is niets gewoons. Het is zelfs geen 'iets' in de gangbare zin.

Net als hij bij de weergave van Plato, Dionysius en Eckhart had gedaan, kiest Derrida in zijn beschrijving ook hier woorden met een typisch 'Derridiaanse' weerklank. En opnieuw blijkt het moeilijk daar op zich al iets uit op te maken. "Het woord *Zijn*" schrijft Derrida, "wordt [bij Heidegger] niet vermeden, het blijft *leesbaar*. Maar deze *leesbaarheid* kondigt aan dat het woord alleen kan worden *gelezen*, *ontcijferd*". (*P* 588; ik cursiveer, behalve '*Zijn*', RS) Opvallend zijn hier de verwijzingen naar het schrijven en het lezen. Opvallend is tevens dat deze verwijzingen weliswaar een Derridiaanse weerklank hebben, maar toch niet regelrecht tegen Heideggers tekst indruisen. Gaat het Heidegger namelijk niet letterlijk om een *schriftelijke* handeling (die van het doorkruisen) en om het *leesbaar* blijven van het doorgekruiste woord?

Even verder legt Derrida uit, waarom de doorkruising volgens Heidegger geen negatieve betekenis heeft. Hij somt drie redenen op. Het "schrift-kruis", zegt hij, 1) onttrekt het Zijn aan elke subject-object-relatie en laat aldus het woord en de zin van het Zijn aflezen; 2) het 'toont' («*montre*») de viervoud; 3) het verzamelt. Deze verzameling – en hier komt het beloofde motief van de 'plek' naar voren – gaat uit van het kruispunt van de lijnen; hier heeft zij (haar) plek. Derrida:

> De verzameling van het *Geviert* in de plek van de doorkruising (*Ver-*

> *sammlung im Ort der Durchkreuzung*) geeft zichzelf te lezen en te schrijven op een ondeelbare *topos*, in de eenvoud (*die Einfalt*) van dit punt, van dit *Ort* welks naam zo moeilijk vertaalbaar lijkt. Het «betekent oorspronkelijk», zegt Heidegger ons elders, «de punt van het zwaard», dat waarop alles uitloopt en waarheen het zich verzamelt. Dit ondeelbare punt stelt steeds de mogelijkheid van de *Versammlung* veilig. Het biedt haar plek [*il lui donne lieu*], het is steeds het verzamelende. (*P* 589v.)

Uit dit commentaar laat zich niet direct een *pointe* afleiden. Maar, zoals gezegd, andere passages uit Derrida's werk kunnen een kritische dimensie in de weergave van Heidegger zichtbaar maken. Slaan we een tweetal werken na, met betrekking tot de eerste en de derde door Derrida genoemde reden waarom het kruis niet puur negatief is: (1) de afleesbaarheid van de zin van het Zijn en (3) de verzameling.[9] De eerste tekst, *De la grammatologie*, is geschreven in de vroege jaren zestig, de tweede, *Spectres de Marx*, dateert van begin jaren negentig.

INTERMEZZO: «ZIN» EN «VERZAMELING» IN *DE LA GRAMMATOLOGIE* EN *SPECTRES DE MARX*

• *DE LA GRAMMATOLOGIE*

De eerste passages sluiten aan bij wat er hier als eerste reden voor Heideggers doorkruising wordt aangegeven: het afleesbaar-maken van de zin van het Zijn. Het gaat mij hier om de uitdrukking 'de zin van het Zijn' (waarvan in de context van mijn bespreking van Derri-

[9] De tweede reden ('het kruis «toont» de viervoud') zou kunnen worden geconfronteerd met de door Derrida aan de orde gestelde verwijzingsproblematiek. Maar deze problematiek is te algemeen om zo'n confrontatie hier uit te werken. Verwijzen we hier slechts naar 'La main de Heidegger. (*Geschlecht* II)' en Derrida's kritiek op Heideggers benadering van de hand. Derrida vertaalt hier het woord '*Zeichen*' uit een door Heidegger besproken vers van Hölderlin met '*monstre*' (vergelijk ons woord '[proef]monster'): "*Monstrer*, c'est montrer, et une *monstre* est une montre." (*P* 421) En verderop: "La main, ce serait [d.i. bij Heidegger, RS] la monstrosité, le propre de l'homme comme être de monstration." (*P* 424) Eventueel zou men, om een kritische dimensie van het 'montrer' te kunnen proeven, ook nog kunnen denken aan Derrida's becommentariëring van Heideggers spreken over de *Boerenschoenen* van Van Gogh: immers, wat *toont* dit schilderij eigenlijk? Is het geen list (*piège*)? Houdt het ons niet voor de gek? (Vgl. 'Restitutions – de la vérité en pointure', in: *VP*)

da's Dionysius-commentaar al is gezegd (10.2.1), dat deze door Derrida wordt teruggebracht naar de grens of de drempel). De zin van het Zijn staat ook centraal in een vroege uitspraak van Derrida over het spoor (in *De la grammatologie*). Daar wordt het spoor als het ware onder de zin van het Zijn geschoven. "*Het spoor*", zo cursiveert Derrida, "*is inderdaad de absolute oorsprong van de zin in het algemeen. Wat erop neerkomt te zeggen, nogmaals, dat er* geen absolute oorsprong van de zin in het algemeen is." (*G* 95; ik cursiveer het laatste gedeelte, RS) Opmerkelijk genoeg staat deze overweging (die Derrida *niet zonder meer* tegen Heidegger inbrengt: diens positie blijft dubbelzinnig! *G* 36) in een paragraaf met de titel: 'Het buiten Xs het binnen' ('Le dehors eXt le dedans'). Ook hier dus de Heideggeriaanse typografie! Een zestigtal pagina's terug in *De la grammatologie* wordt zelfs expliciet naar de plaats van herkomst van de doorkruising verwezen: 'Zur Seinsfrage'. De inzet lijkt er parallel aan die in 'Comment ne pas parler'. Als Heidegger onto-theologie, aanwezigheidsmetafysica en logocentrisme afbakent met een doorkruising van het woord Zijn, aldus Derrida, dan toont hij daarmee het primaat van het schrift en het schrijven (de verwijzing). Van het schrijven, en daarmee van een oorspronkelijk verschillen en uitgesteld-zijn: différance. Hieraan, zo vervolgt hij, is ook, zèlfs tenslotte voor Heidegger, de zin van het Zijn onderworpen. Wanneer men, uiteindelijk mèt Heidegger zelf, erkent, dat "de zin van het Zijn geen transcendentaal of transepochaal betekende is [...], maar reeds [...] een bepaald betekenend spoor", dan impliceert dat, dat het "beslissende begrip «ontisch-ontologisch verschil» [...] *afgeleid* is ten aanzien van het verschil; en [dat het is afgeleid] met betrekking tot wat wij verderop de différance zullen noemen". (*G* 38) Het spoor, het verschil, de différance gaan dus volgens Derrida in wezen aan de zin van het Zijn en aan het ontologisch verschil 'vooraf'. Het Zijn en de zin daarvan, zo zagen we ook eerder, staan op de drempel.

De puntsgewijze opsomming in 'Comment ne pas parler' doet minder een beroep op de nuances van *De la grammatologie*. Hier komt iets naar voren, wat in de opsomming alleen nog geïmpliceerd is: 'zin van het Zijn', afleesbaar in de doorkruising, suggereert een Heideggeriaanse hang naar een aanwezige ('aanwezende') zin. In *De la grammatologie* laat Derrida zelfs het woord 'transcendentaal betekende' vallen. (*ib.*) Derrida geeft toe, dat Heideggers positie in dezen ambigu blijft: de 'zin' heeft bij hem een tijdelijk, historisch

karakter. Het is geen voor eens en voorgoed gegeven zin, maar één die zich in en met de tijd ontvouwt.[10] Maar de neiging of de tendens van de 'zin van het Zijn', zo'n transcendentaal betekende te gaan vormen, is nooit geheel uitgesloten.

• *SPECTRES DE MARX*

Een tweede passage sluit aan bij de derde door Derrida opgesomde reden waarom Heideggers doorkruising niet enkel negatief bedoeld is: het kruis verzamelt de vier onderscheiden gebieden tot een eenheid. De bedoelde passage staat in *Spectres de Marx*, een tekst die van enkele jaren na 'Comment ne pas parler' dateert. Bezien we ook deze passage een moment van nabij.

Context is Heideggers herlezing en hervertaling van de spreuk van Anaximander, welke Derrida overweegt tegen de achtergrond van de vraag naar rechtvaardigheid. We hebben in het deel III gezien (7.3), hoe juist deze vraag naar *rechtvaardigheid* in Derrida's werk actueler is geworden.

Opvallend is, dat Heidegger in 'Der Spruch des Anaximander' de Griekse woorden die meestal worden weergegeven als 'recht(vaardigheid)' en 'onrecht(vaardigheid)': **δίκη** en **ἀδικία**, vertaalt met 'voeg' (*Fug*) en 'on-voege' of 'on-voeg' (*Un-Fug*[*e*]). Hij brengt ze in verband met een 'oorspronkelijke' eenheid vanwaaruit alles het zijne ontvangt. Deze eenheid valt bij hem onder de egis van het Zijn als 'aanwezen', dat wil zeggen, ze doet zich op de één of andere wijze voor. Ze gaat niet buiten een presentatie om, is niet af-, maar aanwezig, hoe tijdelijk en historisch deze aanwezigheid of dit aanwezen vervolgens ook wordt voorgesteld. De vrijwel onvertaalbare uitspraak die Derrida ter illustratie aanhaalt, luidt als volgt: "*Dikè, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-fügende Fug.* Adikia, *die Un-Fuge, ist der Un-Fug.*" (*SM* 54)

De verdere achtergrond doet hier niet terzake. Het gaat mij om de verrassende parallel met de weergave van Heidegger in 'Comment ne pas parler'. Derrida spreekt in *Spectres* over een "risico" dat Heidegger neemt door de vraag naar rechtvaardigheid te verbinden met aan-

[10] Vgl.: "Cette an-historicité du sens en son origine [d.i. bij Levinas] est donc ce qui sépare en profondeur Levinas de Heidegger [voor wie elke zin fundamenteel historisch is, RS]." 'Violence et métaphysique', in: *ÉD* 220

wezigheid, "al ware het ook aanwezigheid in de zin van het *Anwesen*, van het gebeuren als komst in de aanwezigheid [*venue en présence*], van het Zijn als met zichzelf samengevoegde aanwezigheid [*présence à elle-même ajointée*]". (p.55) Want veronderstelt rechtvaardigheid niet, dat er níet kan worden toegeëigend, dat er juist een overschrijding van al het bestaande is, anachronie, 'on-voeg', doorbraak van wat zich voordoet?

Een pagina verder valt andermaal het woord 'risico'. Ondanks alle voorzorgsmaatregelen, zegt Derrida, loopt Heidegger het risico de rechtvaardigheid terug te brengen naar "regels, normen of juridisch-morele representaties, in een onvermijdelijke totaliserende horizon". (p.56v.) Waarom loopt Heidegger dit risico? Het antwoord van Derrida op deze vraag stelt zijn ogenschijnlijk neutrale weergave in 'Comment ne pas parler' van de doorkruising van het Zijn, in een scherper licht. "Dit risico loopt Heidegger", zegt Derrida, "[...] zodra hij voorrang verleent, zoals hij dat altijd doet, aan de verzameling en aan het zelfde (*Versammlung, Fuge, legein*, enz.) boven de ontbinding [*disjonction*] die mijn relatie tot het andere behelst, boven de onderbreking [*interruption*] die het respect vereist, [het respect] dat op zijn beurt [de onderbreking] beheerst [*que commande le respect qui la commande à son tour*], boven een verschil waarvan het unieke, verstrooid in de talloze sintels van het absolute vermengd met as, zich nooit zal veiligstellen in het Ene." (p.57) Anders gezegd: door de uiteindelijke samenhang of verzameling van alles in een oorspronkelijke eenheid te stellen, dreigt Heidegger al het bestaande (waaronder dat, wat we 'het kwaad' plegen te noemen) te vergoelijken. Men zou Derrida's verwijt aan het adres van Heidegger kunnen aanduiden als het verwijt van een theo*dicee* (zie 8.2.1!): een 'rechtvaardiging' van al wat is vanuit een eenheidsstichtend moment. Terwijl rechtvaardigheid, die volgens Derrida nergens kant en klaar gevonden wordt, een *doorbraak* van al wat is vereist, een doorbraak naar een alteriteit die niet aanwezig is maar altijd uitstaat. Rechtvaardigheid als 'voeg' op te vatten en haar zo in verband te brengen met voegzaamheid (en eventueel gelatenheid), en aldus met een zekere orde, smoort haar in de kiem.

We treffen aldus in dit Heidegger-commentaar in *Spectres* een kritiek aan, die zich niet zo direct uit ons fragment in 'Comment ne pas parler' laat aflezen. Als Derrida daar verwijst naar de 'plek' (*Ort*), het kruispunt van de viervoud vanwaaruit alle samenhang gedacht

kan worden, dan is aan deze verwijzing een kritische teneur niet vreemd. Voor hem dreigt deze plek, in zijn fixatie, de vraag naar rechtvaardigheid dood te slaan en daarmee aan een waarachtige alteriteit principieel tekort te doen.[11]

Keren we na deze omweg via *De la grammatologie* en *Spectres de Marx* terug naar 'Comment ne pas parler'.

Het korte paragraafje over 'Zur Seinsfrage' besluit met nog een verwijzing naar het schrijven: het schrijven, wankele bodem van het Zijn; het Zijn, eerst afleesbaar uit een (schriftelijke) doorhaling of een overschrijving, opdoemend achter of in of als de viervoud dat voor Derrida het verwijzingsproces symboliseert. Misschien kunnen we zeggen, dat Heideggers viervoud *specimen* is van wat bij Derrida 'schrijven' genoemd wordt: oorspronkelijk schrijven, oorspronkelijke uitwissing van een alteriteit.[12]

Nu, op welke manier komt het schrijven hier, aan het slot van de paragraaf, aan de orde? Als volgt. Niet alleen het Zijn, noteert Derrida, ook het Niets laat zich slechts vanuit het schrijven denken: het Niets als Zijnsverborgenheid of -terugtrekking, welke volgens Heidegger het nihilisme inluidt. Als het Zijn eerst toegankelijk wordt doordat het zich voltrekt als viervoud (Derrida: als 'schrijven'), dan geldt hetzelfde voor de terugtrekking van het Zijn (dat in het nihilisme in *geen enkele* gestalte meer tot ons komt). Ook de verborgenheid van het Zijn, zijn afwezigheid, geeft zich te denken op grond van de schriftelijke verwijzing (van de viervoud). Vergelijk:

> «Wat is de plek van het niets (*der Ort des Nichts?*)», had Heidegger zich zojuist afgevraagd. Hij preciseert nu: het niets zou ook moeten worden *geschreven*, dat wil zeggen *gedacht*. Even als het Zijn zou dit ook onder

[11] Vgl. ook *R* 33; *MdA* 124; *P* 273, 447, 449, 451; *PA* 404v.

[12] Inderdaad vraagt Derrida zich aan het einde van 'Comment ne pas parler', in een P.S., af, of de doorkruising van het Zijn niet teruggaat op een "ressort quasi-transcendantal de l'écriture". (*P* 593) Dat de viervoud als zodanig tekort doet aan deze oer-"veerkracht" (*ressort*), dat het – bijvoorbeeld – teveel vanuit een centraalstelling van God en mens ('antropotheïsme') is gedacht, moge blijken uit de volgende zin in *Sauf le nom*: "[...] je ne parlerais pas encore de communauté ou de singularité humaine, ni même anthropo-théocentrique, ni même d'un *Geviert* dont ce qu'on appelle l'«animal» serait un mortel passé sous silence." (*A.w.* 105)

doorhaling geschreven en gelezen moeten worden: «*Wie das SeXn, so müsste auch das Nichts geschrieben und d.h. gedacht werden.*» (*P* 590)

Zowel het Zijn als zijn terugtrekking (het Niets) stoelen op een 'oorspronkelijker' mogelijkheid: die van het schrijven, van de verwijzingssamenhang, of het 'spel' dat een ontologische 'proloog' zou opvoeren. Voor Derrida (die deze termen – 'spel', 'proloog' – hier althans niet gebruikt) komt een dergelijke 'proloog' pas ná de 'epiloog'. Alles begint met het einde. Er 'is' geen absoluut vooraf. Elk voorwoord, zelfs één waarin het Zijn behandeld wordt, veronderstelt een nawoord. Dit nawoord is niet alleen mogelijkheidsvoorwaarde; het tornt ook aan de absoluutheid van het voorwoord. Het schrijven tornt aan het Zijn en aan de zin daarvan.[13] Het speelt er een spelletje mee, om zo te zeggen.

"Evenals er een negatieve theologie is, is er ook een negatieve atheologie", schrijft Derrida in één van zijn vroegste teksten, 'Ellipse'. Hij vervolgt: "Medeplichtig als [deze negatieve atheologie] is, zegt ze nog steeds de afwezigheid van een centrum, terwijl men reeds het spel [*le jeu*] moet bevestigen." (*ÉD* 432v.) Getransponeerd naar het Heidegger-commentaar in 'Comment ne pas parler': het is alsof voor Derrida Heidegger zich ergens ophoudt tussen een negatieve theologie en een negatieve atheologie in. Zijn spreken over het onzegbare Zijn zou afstevenen op een negatieve theologie, terwijl zijn spreken over de verborgenheid van het Zijn of het Niets in de richting zou gaan van een negatieve atheologie. Beide zijn immers, zo beweert Derrida dus al ruimschoots vóór hij in 'Comment ne pas parler' over de negatieve theologie 'zelf' te spreken komt, medeplichtig. Negatieve theologie en negatieve atheologie zijn van hetzelfde laken een pak. Ze miskennen de rol van de verwijzingsdynamiek ("het spel").[14]

[13] Sprekend over de onherleidbaarheid van het schrijven, zegt Derrida, in een uitspraak die nauw bij de Heideggeriaanse thematiek uit 'Zur Seinsfrage' aansluit: "le Rien – comme l'Être – peut seulement se taire et se cacher." 'Edmond Jabès et la question du livre', in: *ÉD* 105

[14] Weliswaar zegt Derrida in het ongeveer gelijktijdig geschreven 'Violence et métaphysique', dat "het [Heideggeriaanse] denken van het Zijn, wanneer het aan de ontische bepalingen voorbijgaat, geen negatieve theologie, en zelfs geen negatieve ontologie is" (*ÉD* 217); en dit in tegenstelling tot Meister Eckhart, die wel een negatieve theologie zou hebben geschreven. Maar hij haast zich om daaraan toe te voegen, dat deze tegenstelling met Eckhart gelegen is in de *letter*-

(wordt vervolgd...)

11.2.2 'Zürich-seminar': theologie als schrijven

De tweede paradigmatische 'tekst' waarop Derrida in 'Comment ne pas parler' ingaat, preciseert de vraag naar het (doorgekruiste) Zijn tot de verhouding van dit Zijn met God. Het betreft hier de uitspraak van Heidegger, dat, als hij nog eens een theologie zou schrijven, daarin het woord 'Zijn' niet zou mogen voorkomen. Derrida's commentaar op deze uitspraak is uitgebreider dan dat op 'Zur Seinsfrage'. Het vormt de spits van zijn derde paradigma. In het P.S. waarmee 'Comment ne pas parler' wordt afgesloten, betrekt hij ook nog de problematiek van het *gebed* bij de hele kwestie.

Bij zijn weergave van de Heideggers antwoord op de vraag, of God en het Zijn aan elkaar identiek zijn, noemt Derrida een aantal punten die van ondergeschikt belang lijken. Ik tel er vooralsnog drie. Allereerst het feit (1), dat de tekst zich voordoet als transcriptie van een mondeling gebeuren. Ten tweede (2), dat Heidegger in de voorwaardelijke wijs spreekt ("*Als* ik nog eens een theologie zou schrijven..."). En ten derde (3), dat hij zich in zijn antwoord uitdrukkelijk richt tot bepaalde leerlingen (en niet tot een diffuus lezerspubliek); het herinnert aan Dionysius die zijn discipel Timotheüs de weg wil wijzen. Het twee pagina's lange P.S. is gewijd aan dit 'adres' of deze directe 'aanspraak'. Is het misschien een *gebed*? zo vraagt Derrida.

(1) en (2) Transcriptie en voorwaardelijke wijs

De beide eerste punten blijken voor Derrida nauw verbonden: de transcriptie en de voorwaardelijke wijs. Hoe moeten we die voorwaardelijke wijs ("Als ik nog eens een theologie zou schrijven...") analyseren? zo vraagt Derrida zich af. Moeten we, om deze manier van spreken te begrijpen, niet terug naar datgene waar het uiteindelijk allemaal om draait, te weten: het Zijn en God? Laat het Zijn, laat God zich wel opschrijven en zo ja: wat zou dat voor beide betekenen?

[14](...vervolg)
lijkheid van Heideggers eigen beweringen: Heidegger heeft het Zijn altijd *uitdrukkelijk* onderscheiden van enig (hoogste) zijnde. Wat zou ons evenwel kunnen beletten, lijkt Derrida te suggereren (toegegeven: hier in 'Violence et métaphysique' nog minder sterk dan in latere teksten), om bij Heidegger een bepaalde tendens af te lezen die tóch in de richting van een eenheidsstichtend moment, zo niet een hoogste zijnde gaat?

Derrida suggereert, dat dit in de Heideggeriaanse 'logica' niet zou moeten kunnen. Het is daarom opmerkelijk wanneer hij vervolgens constateert, dat er bij Heidegger iets gebeurt, wat met deze logica in tegenspraak lijkt te zijn.

Heidegger, gaat Derrida namelijk verder, spreekt uit wat er *zou* gebeuren als hij ooit een theologie *zou* schrijven. Hij spreekt alsof dit een toekomstige mogelijkheid is. Maar hij weet, dat dit nú al gebeurt ("*il sait que ce qu'il dit s'écrit déjà*", *P* 591). Schrijft Heidegger niet nu al, door een dergelijke wens uit te spreken, een theologie? Schetst hij er niet nu al de contouren van? En verschijnt daarbij niet ook al het woord 'Zijn', ongecensureerd of ongek(r)uist, om zo te zeggen, in de onmiddellijke nabijheid van het woord 'God'? Worden beide niet in zekere zin, precies doordat ze van elkaar worden afgebakend, op elkaar betrokken? We herinneren ons misschien nog de uitspraken aan het begin van 'Comment ne pas parler' (zie deel II), waarin Derrida worstelde met een impliciete belofte: de belofte, vervat in zijn werk, om ooit direct over de negatieve theologie te spreken! "Inderdaad", zegt hij, "ben ik, op het moment dat ik beloofde ooit over de negatieve theologie te spreken, reeds begonnen het te doen." (*P* 545v.) (Let wel: Derrida heeft het over de belofte om *over* de negatieve theologie te spreken, niet om er zelf één te schrijven.)[15]

Heidegger die als was het zijns ondanks een theologie schrijft: het is een suggestie die Derrida met zoveel woorden doet. Om ze aan te zetten, brengt hij opnieuw het motief van de 'plek' in: de 'plek', die het kruispunt heette te zijn van het zelfde en het 'andere', van schrijven en alteriteit. Als Heidegger een theologie wil schrijven, zegt Derrida, "[w]aar heeft dat dan plek? Heeft het wel plek? Wat zou er plek hebben?" (*P* 591)

Het is alsof Heidegger volgens Derrida een tweesporenbeleid volgt: hij schrijft over iets wat met het Zijn niets van doen heeft en

[15] Van deze veronderstelling van Derrida (d.i. door zijn wens in de voorwaardelijke wijs uit te spreken, realiseert Heidegger hem in feite al) treffen we elders nog een parallellel aan, in een heel andere context. Y.H. Yerushalmi, wiens boek over de joodsheid van Freud Derrida bespreekt, gebruikt eenzelfde voorwaardelijke wijs als Heidegger. Derrida herleidt deze voorwaardelijke wijs ogenblikkelijk tot een feitelijkheid: "Yerushalmi nous dit au conditionnel ce qu'il dirait, *et que donc il dit*, s'il se permettait, *ce que donc il se permet*, à savoir [...]" enz. *MdA* 91 (ik cursiveer, RS)

wat daarom strikt genomen niet opgeschreven kan worden: het geloof. Hij biedt plek aan iets wat geen (definitieve) plek in kan nemen. Maar richten we ons weer op Derrida's commentaar.

In de volgende alinea wordt het verdere verloop beschreven van Heideggers antwoord op de vraag, of God en het Zijn identiek zijn. Derrida wijst op het Heideggeriaanse dilemma, dat enerzijds het geloof het Zijnsdenken niet nodig heeft, maar dat anderzijds Gods openbaring zich voltrekt in de dimensie van het Zijn. Om werkelijk openbaring te zijn, moet ze zich volgens Heidegger voordoen in de openbaarheid. Enkele pagina's terug, in de inleiding op het derde paradigma, had Derrida een dergelijk onderscheid tussen 'openbaring' en 'openbaarheid' al voorzichtig in twijfel getrokken. Nu wordt deze twijfel toegespitst. Verwijzend naar het eerder door hem aangestipte 'Was ist Metaphysik?' (zie boven) en naar *Sein und Zeit*, twee teksten waar de angst als oerstemming toegang heette te geven tot het Zijn, zegt Derrida:

> Men zou een bijzonder chiasme kunnen tekenen. De angstige ervaring van het Niets ontsloot het Zijn. Hier ontsluit de dimensie van het Zijn de ervaring van God die niet is of van wie het Zijn noch het wezen noch het fundament is. (*P* 591)

Het gaat hier niet om het chiasme van de viervoud. Met dit "bijzondere chiasme" (Niets - Zijn – Zijn - God) doelt Derrida op iets anders. Hij heeft hier een merkwaardige samenhang bij Heidegger op het oog. Want verondersteld dat deze samenhang inderdaad bij Heidegger bestaat, dan zou dat nogal wat consequenties hebben. Wat immers als God (het) Niets was? Wanneer er eerst door Heidegger wordt beweerd, dat men vanuit (de ervaring van) het Niets tot het Zijn komt en vervolgens, dat het Zijn de poort is, waardoor God binnentreedt om zich te openbaren, vallen deze beide 'keerzijden' van het Zijn, het Niets en God, dan niet samen? En wat betekent dit voor het verschil dat Heidegger maakt tussen openbaring en openbaarheid? Is de eerste niet gedoemd, restloos op te gaan in de laatste, zonder ze-

kerheid aangaande een herkomst van gene zijde (van het Zijn)?[16]

Het Zijn als poort of drempel: daarover sprak ook Meister Eckhart. Opnieuw haalt Derrida diens uitspraak aan, dat het Zijn de drempel of de voorhof is waar God verblijft. Om vervolgens enkele vragen op te werpen, die in eerste instantie geen antwoord krijgen en die als het ware aan de lezer worden voorgelegd:

> Is [deze traditie van Eckhart] een theiologische, onto-theologische traditie? of een theologische traditie? Zou Heidegger die aanvaarden? Zou hij haar verwerpen? Zou hij haar loochenen? (*P* 592)

Dit zijn globaal genomen twee verschillende vragen: (1) wat is het apofatisme eigenlijk voor een soort denken? (theologie, onto-theologie, filosofie?) en (2) hoe staat Heidegger eigenlijk tegenover dit apofatische denken?

In 'Comment ne pas parler' formuleert Derrida deze vragen, zónder er een meteen al een eenduidig antwoord op te geven. In *Sauf le nom* echter gaat hij, opvallend genoeg, op de eerste vraag in: tot wat voor een soort traditie behoort eigenlijk het denken van Eckhart, pseudo-Dionysius, Angelus Silesius? Lezen we in de marge van onze hoofdtekst wat Derrida erover zegt in *Sauf le nom*.

EERSTE VRAAG: Dit (apofatische) denken, heet het daar, bevindt zich op het snijvlak of op het kruispunt van beide: "Alles lijkt erop dat de uitdrukking «negatieve theologie» geen enkel *strikt* equivalent heeft buiten twee tradities, de filosofie of onto-theologie van Griekse herkomst, [en] de nieuwtestamentische theologie of de christelijke mystiek. Deze twee banen, deze twee aldus van pijlen voorziene trajecten [*ces deux trajets ainsi fléchés*] zouden elkaar kruisen in het hart van

[16] Over God als 'Niets', zie tevens het commentaar in *Sauf le nom* op Silesius' 'Nichts werden ist GOtt werden'. (p.31) En verder *ÉD* 106, 107, 271. Kritiek op het Heideggeriaanse verschil openbaring-openbaarheid vormt bij Derrida een constante. Zie bijv. *PA*, waar Derrida retorisch vraagt: "Doit-on choisir entre la priorité de la *révélation* (*Offenbarung*) ou celle de la *révélabilité* (*Offenbarkeit*), celle de la manifestation ou celle de la manifestabilité, de la théologie ou de la théiologie, de la science de Dieu ou de la science du divin, de la divinité de dieu?" (*A.w.* 36) En verder *TA* 78, 94vv., 'Donner la mort', in: *ÉthD* 52v.; 'Foi et savoir' in: *R* 15, 24, 26; *MdA* 127

wat wij de negatieve theologie noemen." (*SlN* 68v.) Anders gezegd: dat wat wij negatieve theologie noemen, staat in tussen onto-theologie (en dus filosofie) enerzijds en theologie anderzijds. In het apofatisme komen beide samen. Niet dat beide, onto-theologie/filosofie tegenover theologie, nu een absoluut onderscheid zouden markeren: het zijn maar schablonen, bewegwijzeringen die het terrein van het denken enige overzichtelijkheid bieden. Het apofatische denken houdt ergens het midden tussen wat wij aldus plegen te onderscheiden. Misschien kan men zelfs zeggen, dat het bijdraagt aan de vertroebeling van het onderscheid: een onderscheid dat Heidegger in ieder geval, onvertroebeld, probeert te handhaven.

Veelbetekenend verwijst de respondent in de dialoog *Sauf le nom* vervolgens naar Heideggers *kreuzweise Durchstreichung* en de viervoud, als ook naar Marions doorkruising van het woord God met het christelijke kruis. Maar terug naar het citaat uit 'Comment ne pas parler'.

TWEEDE VRAAG: Uit het hierboven aangehaalde citaat wordt ook de andere vraag, die naar *Heideggers* beoordeling van de traditie van Eckhart, niet onmiddellijk expliciet beantwoord, maar enkel aangestipt. Derrida zegt slechts, deze en dergelijke kwesties niet te willen beantwoorden en er evenmin mee te besluiten (*Je n'entends ni répondre à ces questions ni même conclure avec elles. P* 592). Men zou echter kunnen volhouden, dat hij impliciet minstens in de richting gaat van een beantwoording. Wanneer de eerste vraag wordt gesteld (waartoe behoort het apofatisme?), klinkt eigenlijk direct al de eerder uitgesproken twijfel mee ten aanzien van een strikt onderscheid tussen de opgesomde tradities (zie boven en *P* 586). En wat de tweede vraag betreft (hoe zou Heidegger staan tegenover het apofatisme?) krijgen we, al verder lezend in 'Comment ne pas parler', ook steeds meer een vermoeden. Weliswaar gaat Derrida niet direct in op het punt, wat Heidegger nu concreet van het denken van Dionysius, Eckhart enz. vindt; maar hij laat wel steeds nadrukkelijker de mogelijkheid open, dat Heideggers eigen denken minstens in de nabijheid zou komen van een negatieve theologie.[17]

[17] Hij gaat daarmee in tegen de tendens van *Heidegger et la question de Dieu*. Auteurs van deze bundel werpen op, dat Heidegger weliswaar overeenkomsten

(wordt vervolgd...)

In eerste instantie wil Derrida zich dus niet wagen aan speculaties over Heidegger. Misschien vindt hij vragen naar diens verhouding tot het apofatisme, zo niet tot het (christelijk) geloof, te grof en te groots om hanteerbaar te zijn. Vooralsnog laat hij de twijfel voortwoekeren.[18] Derrida kiest een beperktere inzet. Hij bepaalt zich hier vooreerst bij, wat hij noemt, "het raadsel van de vermijding, van de ontkenning of de loochening in een schriftelijk tafereel [*scène d'écriture*]". (*P* 592) Traditioneel-wijsgerig geformuleerd: hij beperkt zich tot de 'vorm' (Heideggers ontkennende spreken) en laat de 'inhoud' (de identiteit van het ontken*de*) vooralsnog achterwege. Deze beperking blijkt op zichzelf al enig uitsluitsel te geven. (Eerst aan het slot, in zijn uitgebreide P.S., doet hij een voorzichtige suggestie met betrekking tot Heideggers houding ten opzichte van het geloof.)

Nu, hoe staat het met Heideggers ontkenning en vermijding? Wat bedoelt Heidegger, wanneer hij zegt het woord 'Zijn' te zullen vermijden als hij ooit nog eens een theologie zou schrijven (en die hij volgens Derrida in feite nu al schrijft)? Dat het woord in deze theologie zou worden doorgekruist? Dat het misschien wel wordt *genoemd*, maar niet *gebruikt* in strikte zin? Niets van dat al. Het woord 'Zijn' zou er in het geheel niet meer in mogen voorkomen. Is dit wel mogelijk? Opnieuw formuleert Derrida de paradox die we ook daarnet tegenkwamen:

> Heidegger weet goed dat dit niet mogelijk is en misschien is dit de diepere reden waarom hij deze theologie nooit geschreven heeft. Maar heeft hij haar niet geschreven? en heeft hij daarin vermeden het woord «Zijn» te schrijven? (*ib.*)

Heidegger heeft nooit *expliciet* een theologie geschreven, zegt Derrida hier eigenlijk. Hij heeft nooit doelbewust een dergelijke taak op zich genomen: mogelijkerwijs, omdat dit op de keper beschouwd niet

[17](...vervolg)
vertoont met de negatieve traditie, maar dat zijn onderneming toch een geheel andere is. Vgl. B. Dupuy, 'Heidegger et le Dieu inconnu', in: R. Kearney / S. O'Leary, *a.w.* 107; F. Fédier, *ib.* 37 en M. Villela-Petit, 'Heidegger est-il idolâtre?', *ib.* 96v.

[18] Zie verder *ÉthD* 5; *Ap* 138v.; *PS* 298; *R* 81!

gaat. Want wat zou het inhouden om over God te spreken en daarbij het Zijn (of: zijn openbaar*heid*) buiten spel te laten? Is dit nog wel een spreken? Is een spreken over God buiten het Zijn waarin Hij zich manifesteert om, wel een *spreken*? Kunnen we wel om het Zijn heen wanneer we over God spreken?

Dan trekt Derrida een wel heel opmerkelijke conclusie. Deze conclusie weerkaatst, van heel verre, de echo van '*Exodus*-metafysici' als É. Gilson en H. Ott (zij het dat dezen behept zijn met totaal andere preoccupaties: uit Gods zelfopenbaring in *Exodus* 3,14 ['Ik ben die Ik ben'] leiden zij een identificatie van God en het Zijn af en concluderen zij, dat ook Heideggers *Sein* samenvalt met God).[19] Heidegger, aldus Derrida, heeft wel degelijk een theologie geschreven!

> Inderdaad: aangezien het Zijn niet (een zijnde) is en in wezen niets is (wat is), wat voor verschil is er dan nog tussen *Zijn* te schrijven en *God* te schrijven, deze God van wie Heidegger óók zegt dat hij niet is? Zeker, Heidegger neemt er geen genoegen mee te zeggen, dat God geen zijnde is; hij preciseert dat er «hier niets van doen is met het zijn» (*Mit dem Sein ist hier nichts anzusichten.* [NB Derrida beschikt kennelijk over een andere Duitse tekst dan de *Gesamtausgabe*, waar er staat '*auszurichten*'; RS]) Maar aangezien hij erkent, dat God zich aan de ervaring aankondigt in de «dimensie van het Zijn», wat voor verschil is er dan nog tussen een theologie schrijven en over het Zijn schrijven, van het Zijn, zoals Heidegger niet heeft afgelaten dat te doen? Vooral wanneer hij het woord «Zijn» onder en in de plek (*Ort*) van de kruisgewijze doorstreping schrijft? Heeft Heidegger niet datgene geschreven waarvan hij zegt dat hij het graag had geschreven, een theologie *zonder* het woord Zijn? Maar even goed, heeft hij niet datgene geschreven, waarvan hij zegt dat men het niet moest schrijven, dat men dat niet had moeten schrijven, te weten, een theologie die geopend is, gedomineerd, overwoekerd [*envahie*] wordt door het woord «Zijn»? (*ib.*)

Wat wordt hier gezegd? Na te hebben vastgesteld, dat Heidegger nooit een theologisch project in enge zin op zijn schouders heeft genomen, werpt Derrida hier op, dat hij dit in zekere zin tóch wel gedaan heeft. Óf Heidegger een theologie geschreven heeft! Misschien niet in de zin van een dogmatiek of een theologische publica-

[19] Vgl. hun studies *Constantes philosophiques de l'être*, p.210v. en *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, p.152

tie. Maar wel in een andere zin. In welke dan? Op twee verschillende manieren, zegt Derrida, heeft Heidegger een theologie geschreven: niet alleen op de manier waarop hij dat ook had gewenst (zónder het woord 'Zijn'), maar óók op de manier waartegen hij nu juist zo gekant was (mèt het woord 'Zijn').

Allereerst op de door hem gewenste manier: een theologie zonder het woord 'Zijn'. Hij heeft immers expliciet, te Zürich en bij andere gelegenheden, het Zijn van God en van de theologie afgezonderd. Elders, in 'Zur Seinsfrage', heeft hij een typografie voorgesteld die het Zijn buiten het gewone gebruik moest laten.

Maar in een andere zin heeft Heidegger volgens Derrida níet aan zijn voornemen tot voorzichtigheid kunnen beantwoorden en heeft hij toch een theologie geschreven die belaagd wordt door het Zijn. Hoe? Door, evenals van het Zijn, over God te beweren dat Hij geen zijnde is, dat Hij niet *is*, dat Hij niets is. Als dit van beide geldt, zegt Derrida, van het Zijn én van God, is er dan nog een verschil? Vallen beide dan niet samen? In dat geval zou het "bijzondere chiasme" waarvan Derrida zo-even sprak (Niets – Zijn – Zijn – God) ineenschrompelen tot één en het zelfde.

Heideggers tegenwerping, dat God niets met het Zijn te maken heeft, wordt door Derrida gepareerd. Zegt Heidegger niet zelf, dat God zich aandient in de "dimensie van het Zijn"? En is het niet zo dat door over het Zijn te schrijven, zoals Heidegger niet aflatend gedaan heeft, hij ook over God schrijft? Als het Zijn de zetel van God is en God, buiten deze zetel of gezetenheid om, elke mate van toegankelijkheid en bespreekbaarheid verliest, als Hij buiten het Zijn om ten enen male "ondenkbaar-onmogelijk-onzegbaar" is (vgl. *ÉD* 168) – en dus ook niet meer 'God' –, dan komen zetel en gezetene misschien op hetzelfde neer. Als God enerzijds (volgens Heidegger) niet samenvalt met zijn manifestatie (in het Zijn), maar daar anderzijds niet omheen kan om zich te kúnnen manifesteren, verdwijnt zijn 'existentie' voorafgaand aan zijn manifestatie dan niet in het oneindig heelal van het onzegbare? Opvallend is, dat Heideggers woord *Dimension* door Derrida aan de 'plek' gekoppeld wordt. Een pagina eerder zei Derrida, dat "het woord «dimensie» hier de maat aangeeft door aanleiding [letterlijk: '*plek*'] te geven" [*donne ici une mesure en donnant* lieu, *P* 591; ik cursiveer, RS]. De dimensie van het Zijn laat iets zien ('*donner la mesure*' betekent eigenlijk 'laten zien') door aanleiding te geven tot of door een plek te bieden aan Iets wat in deze plek ópgaat.

Zo blijkt hier in 'Comment ne pas parler' opnieuw wat ook in deel II naar voren kwam: 'God' is voor Derrida een grensbegrip, even als het 'Zijn' en de 'plek'. Een grensbegrip is een begrip dat verwijst naar een overzijde die zich al maar onttrekt.

Derrida besluit zijn redenering over Heidegger als volgt (Kafkaiaans; vergelijk de laatste zin met die van *Der Prozeß*):

> Hij heeft, met en zonder (*without*) het woord «Zijn», een theologie geschreven met en zonder God. Hij heeft datgene gedaan, waarvan hij had gezegd dat men dat zou moeten vermijden. Hij heeft juist datgene gedaan, geschreven, zich laten schrijven, waarvan hij heeft gezegd het te willen vermijden. Hij is er niet geweest zonder een spoor van al deze lagen na te laten. Hij is er niet geweest zonder een spoor te laten verschijnen, dat misschien niet meer het zijne is, maar dat *zo goed als* het zijne blijft. *Niet, zonder, zo goed als*: drie bijwoorden. Fictie of fabel, alles lijkt erop alsof ik, op de drempel van deze lezing, had willen vragen wat deze drie bijwoorden willen zeggen, en vanwaar ze komen. (*P* 592)

Heeft Heidegger bewust en op eigen instigatie een theologie geschreven? Nee, zegt Derrida, er is slechts sprake van een spoor. Er is een spoor van theologie, een spoor van God in zijn werk, zijns ondanks. Zijn denken van en spreken over het Zijn is doortrokken van een spreken over God. Het geeft er 'aanleiding' toe. Dit spreken lijkt te berusten op een bepaalde noodzaak: de noodzaak van het schrijven, dat haakt naar stabilisering, de noodzaak van de verwijzing, die dringt tot een laatste Referent, welke subtiele gestalte deze ook aanneemt. Het spoor regelt de drie genoemde bijwoorden, de onstuitbare evocatie van wat niet gezegd en tegelijk toch gezegd wordt, als ingevouwen in de letterlijkheid van een tekst.

Zo doet Derrida een bijdrage aan het debat over Heidegger en de vraag naar God. Zijn lezing van Heidegger bevestigt in zekere zin wat Virgoulay aan het begin van zijn artikel over Heidegger en J.-L. Marion schrijft: "[A]ls het antwoord bij Heidegger [d.i. op de vraag naar de verhouding tussen God en het Zijn, RS] niet erg helder naar voren komt, [dan is dat], omdat het nog niet werkelijk gegeven is."[20]

Nu is het niet voor het eerst dat Derrida dit samenvallen van God en

[20] R. Virgoulay, 'Dieu ou l'être. Relecture de Heidegger en marge de Jean-Luc Marion', in: *Recherches de Science Religieuse* 72, 1984, p.164

het Zijn bij Heidegger naar voren brengt. Hij deed dit ook elders. Ik noem hier twee teksten. De eerste is ruim twintig jaar eerder geschreven, de tweede ongeveer gelijktijdig. Het gaat hier om respectievelijk 'Violence et métaphysique' en 'De l'esprit. Heidegger et la question'.

Intermezzo: God en Zijn in 'Violence et métaphysique' en 'De l'esprit. Heidegger et la question'

• 'Violence et métaphysique'

In 'Violence et métaphysique' treffen we een problematiek aan die vergelijkbaar is met die in 'Comment ne pas parler' rond het derde paradigma. Derrida somt er met betrekking tot Heidegger enkele vragenderwijs geformuleerde punten op: "Is God (zijnde-oneindig-anders) nog steeds een zijnde dat zich laat voor-begrijpen vanuit een denken van het Zijn (in het bijzonder van de godheid)? Anders gezegd, kan het oneindige ontische bepaling worden genoemd? Is God niet altijd gedacht als de naam van dat wat géén – vanuit een denken van het Zijn voor-begrepen – hoogste zijnde is? Is God niet de naam van dat waarop niet vooruitgelopen kan worden vanuit de dimensie van het goddelijke? *Is God niet de andere naam van het Zijn* [ik cursiveer, RS] [...]. Het zou paradoxaal genoeg dit denken van de oneindigheid zijn (van dat wat men God noemt), dat een bevestiging van de voorrang van de ontologie op de theologie zou toestaan, [dit denken van de oneindigheid, als ook het idee,] dat het denken van het Zijn wordt verondersteld door het denken van God." (*ÉD* 221, 222; vgl. ook *passim*)[21]

Ook hier vinden we dus al de suggestie van een samenvallen of een overlapping van God en het Zijn. Deze overlapping zou gebaseerd zijn op de leegheid van het Gods-'begrip' in de Westerse traditie: God – zo heeft de post-Helleense filosofie, op de keper beschouwd, altijd gedacht – is geen zijnde, valt niet met dit of dat samen, maar overstijgt het alles. Als voorbeelden noemt Derrida in

[21] Vlak voorafgaand aan een uitgebreid citaat van Nicolaas van Cusa, een citaat met een vergelijkbare strekking, zegt Derrida: "Ainsi, la question sur l'être de l'étant n'*introduirait* pas seulement – et entre autres – à la question sur l'étant-Dieu; elle *supposerait* déjà Dieu comme possibilité même de sa question, et la réponse dans sa question. Dieu serait toujours impliqué en toute question sur Dieu et précéderait toute «méthode»." (*ÉD* 223)

'Violence et métaphysique' Duns Scotus en Malebranche: denkers die geen onderscheid hebben willen maken tussen ontologie (metafysica) en theologie. Juist op grond van deze overstijging, zegt Derrida, kan men het primaat van de ontologie boven de theologie hoog houden (voorzover deze laatste zich tenminste beroept op een concrete, inhoudelijke bepaling van God, gebaseerd op openbaring).

• 'DE L'ESPRIT. HEIDEGGER ET LA QUESTION'

De tweede, in ons verband (dat is: de problematiek van God en het Zijn bij Heidegger) veelzeggende, tekst, is 'De l'esprit. Heidegger et la question'. En dan met name het raadselachtige slot daarvan. 'De l'esprit' is vrijwel gelijktijdig met 'Comment ne pas parler' geschreven; in voetnoten verwijzen beide teksten beurtelings naar elkaar. Het slot van 'De l'esprit' bestaat uit een door Derrida zelf georkestreerde (gefingeerde) discussie tussen Heidegger en enige christelijke theologen.

Deze theologen doen levensecht aan. Derrida laat hen zeggen dat Heidegger in zijn spreken over, of liever, in zijn gesprek met de dichter (lees: Trakl, Hölderlin), nu net de taal van het geloof verwoordt! Heidegger zou op actuele wijze handen en voeten geven aan wat het wezenlijke is van het christendom, het jodendom en desnoods de islam.

Vervolgens laat Derrida Heidegger zich verweren. En wel als volgt (ik geef de inhoud zeer vrij en verkort weer): 'wat ik, Heidegger, zeg, gaat niet in tegen de positieve inhoud van welke openbaring of godsdienst dan ook; ik geef er alleen de mogelijkheidsvoorwaarde van aan'.

Maar de theologen houden vol. Ze beweren opnieuw, in andere bewoordingen, dat Heidegger de kern van het geloof herneemt.

Heidegger krijgt nu noch één kans. Hij brengt in dat hij iets heel anders dan dit geloof, of dan welk geloof ook, beoogt. Hij houdt vol dat hij, los van enige geopenbaarde inhoud, het 'geheel andere' ter sprake wil brengen.

De theologen krijgen, *merkwaardig genoeg* – zeker tegen de achtergrond van boven beschreven problematiek –, van Derrida het laatste woord. Hij laat hen zoiets zeggen als: 'en dat is nu precies wat wij bedoelen; wat u zegt, is de waarheid van wat wij altijd al hebben willen zeggen'. Hiermee besluiten zij niet alleen de discussie, maar ook Derrida's eigen tekst. Hoe zouden we dit kunnen opvatten?

Het is alsof Derrida meer wil dan alleen de onvermijdelijkheid en de onbeslisbaarheid van een dergelijke discussie aangeven. Door zijn tekst met de inbreng van de theologen af te sluiten, legt hij een groot gewicht op deze inbreng. Zou hij er niet mee willen aangeven, dat, *als* Heideggers Zijnsdenken dan misschien niet *direct* gechristianiseerd mag worden, dit Zijn toch zeker in de overweldigende nabijheid van God gebracht moet worden? Overweldigend in die zin, dat het spreken over het Zijn onmiddellijk een spreken over God zou behelzen? Niet de God die zich direct terug laat brengen tot een hoogste zijnde, maar de God wiens naam, even als die van het Zijn, een grensbegrip is, een verwijzing naar een in zichzelf naamloze alteriteit. (Zie hoofdstuk 8)

(3) Het gebed

> Zo wordt het gebed, als de taal van de correlatie van de mens met God, tot het spraakorgaan van het messianisme, en daarmee tot de wereldtaal van de mensheid. (H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* p.470, gecit. n. Miskotte, 1933, p.190)

> De gezindheid des gebeds is éénswezens met de spankracht der oneindige zedelijke roeping. (Miskotte, *ib.*)

• *Een gebed van Heidegger?*

Noemen we een laatste door Derrida aangestipt punt, een punt dat in de Heidegger-receptie nauwelijks of geen aandacht lijkt te hebben gekregen. Het hangt samen met datgene, wat het Zürich-citaat bijzonder maakt vergeleken met de fragmenten uit 'Zur Seinsfrage'. Het Zürich-citaat is primair een *gesproken* tekst, die eerst naderhand, onder toezicht van Beda Allemann, schriftelijk is vastgelegd.

In een paar halen verbindt Derrida opnieuw Heideggers uitspraak over de te schrijven theologie met 'Zur Seinsfrage'. Hij doet dit, door andermaal op Heideggers overwegingen te parafraseren (evenals hij dat aan het slot van 'De l'esprit' had gedaan). Vrij weergegeven, laat Derrida Heidegger het volgende zeggen: 'als ik nog eens een theologie zou schrijven, wat ik altijd al heb willen doen maar waar het nooit

van is gekomen – en waar het ook wel nooit van zal komen –, dan mag het woord 'Zijn' daarin niet voorkomen. In feite heeft het woord 'Zijn' in mijn (Heideggers) hele werk gefigureerd door dit juist *niet* te doen; immers, ik heb steeds gezegd dat het Zijn *niet is*. Eigenlijk had ik het ook voortdurend moeten doorkruisen. En dat in een doorkruising die niet negatief mag worden opgevat.'

Waar het Derrida in deze parafrase om gaat, is de notie van het schrijven. Want, zo vraagt hij zich retorisch af, berust die *pas d'écriture* van Heidegger niet op de "quasi-transcendentale veerkracht [*ressort*] van het schrijven"? (*P* 593) Het is de dubbelzinnigheid van de term '*pas d'écriture*' die deze vraag retorisch maakt. Hij kan in de eerste plaats betekenen: 'niet-opschrijven' of 'geen schrift' – iets wat vermoedelijk door Heidegger gezegd wil zijn: het Zijn mag en kan niet worden opgeschreven. Maar in de tweede plaats kan hij betekenen 'schriftelijke stap'. Heidegger schrijft (over) het Zijn, hij schrijft het op, door het uit te wissen of door te kruisen. Wat overblijft, is het schrijven. Dezelfde denkbeweging hebben we hierboven gezien in verband met de 'zin van het Zijn', die moest buigen voor een altijd voorafgaand spoor. Er is volgens Derrida kennelijk zoiets als een "quasi-transcendentale veerkracht van het schrijven", die terug doet vallen in wat men probeert te vermijden. De veerkracht is *quasi*-transcendentaal, omdat de gesuggereerde (transcendentale) mogelijkheidsvoorwaarde die het schrijven zou behelzen, zèlf ook onder het schrijven valt en zodoende is opgenomen in de verwijzingscyclus.

Dan zet Derrida een stap verder. Zonder de problematiek van het schrijven uit het oog te verliezen, betrekt hij het fenomeen van het *gebed* bij de zaak. Hij doet dit, door in te gaan op de specifieke context waarin de uitspraak over de theologie zonder het woord 'Zijn' heeft geklonken. 'Gebed' wordt door Derrida overigens ruimer opgevat dan puur als voorbereiding op de uiteindelijke eenwording of 'ervaring'. Het staat bij hem, ruimer, voor de gelovige ervaring van de ontmoeting met God die *in* het gebed kan worden doorgemaakt.

Heidegger, onderstreept Derrida, spreekt zich mondeling uit. En zoals hij zelf al aan het einde van het seminarverslag aangeeft: van de bijeenkomst moge dan een betrouwbaar verslag zijn gegeven, toch had zelfs een "volledig stenogram" de atmosfeer ervan niet kunnen vastleggen. "Geen enkel schrijven [*écriture*]", zegt Derrida Heidegger voor, "zou hebben kunnen weergeven wat er *daar* gezegd is." (*ib.*) Nu

was wat er daar gezegd is, gericht tot een publiek van docenten, studenten, kortom – zegt Derrida – van discipelen in de ruimere zin van het woord. En evenals Dionysius' aanspreken van Timotheüs heeft, wat Derrida hier Heideggers "tekst" noemt ("geschreven of gesproken, het maakt weinig uit", *ib.*), een "pedagogisch of psychagogisch karakter". Heidegger houdt zijn toehoorders iets voor, hij probeert ze een weg te laten zien. Maar... is er ook een moment van gebed?

Nee, zegt Derrida, "er is nooit een gebed, zelfs geen apostrofe in de retoriek van Heidegger. In tegenstelling tot Dionysius zegt hij nooit «jij»: noch tot God, noch tot de discipel, noch tot de lezer. Er is geen plaats, in ieder geval geen regulier toegewezen plaats, voor die «noch ware noch onware» uitspraken die volgens Aristoteles de gebeden zouden zijn." (*P* 593) Heidegger bidt niet in zijn teksten en spreekt niet aan. Wat zou dat kunnen betekenen? Derrida stelt twee, schijnbaar tegenstrijdige, interpretaties voor.

◆ EERSTE INTERPRETATIE. Als er bij Heidegger nooit sprake is van gebed (ondanks, zouden we kunnen zeggen, het negativiteitsmoment in zijn werk), dan kan dat volgens Derrida te maken hebben met het feit dat de theologie, of liever, dat waardoor zij aangestuurd wordt: het geloof, buiten zijn teksten valt. Theologie en geloof worden er wel omschreven, maar hebben er geen rechtmatige plaats. Ter verheldering verwijst Derrida naar de eerder aangehaalde uitspraak, dat het denken niet tot taak heeft om het geloof inhoudelijk te *door*denken. Als ik zodanig door het geloof zou worden aangesproken, had Heidegger ergens gezegd, dan zou ik mijn atelier sluiten. Immers, het geloof denkt niet echt en heeft dat ook niet als doel (voegen we aan Derrida's beschrijving toe: omdat het zich baseert op openbaring).

Een dergelijke afwezigheid van gebed of apostrofe (spreken tot...), zegt Derrida, strookt met iets anders: Heidegger gebruikt overwegend de 'constatieve', propositionele vorm. Deze vorm kenmerkt zich door de koppeling van een predicaat aan een subject. Dit is merkwaardig, besluit Derrida zijn eerste interpretatie van de afwezigheid van het gebed bij Heidegger, aangezien Heidegger niet aflatend de bepaling van de waarheid met behulp van theoretische, oordelende uitspraken ter discussie heeft gesteld. (*P* 594)

◆ TWEEDE INTERPRETATIE. Men zou in het ontbreken bij Heidegger van de directe aanspraak ook een teken van *respect* voor het gebed

kunnen zien, aldus Derrida, hiermee een suggestie doende voor een beantwoording van tot nog toe slechts aangestipte vragen (hoe zou Heidegger de dionysisch-eckhartiaanse traditie beoordelen? hoe zou hij zich verhouden tot het of een geloof? zie boven).

Derrida snijdt hier impliciet en met weinig woorden een heikel punt aan in de Heidegger-interpretatie: wat heeft Heideggers zwijgen over het geloof-als-inhoud te betekenen? Wijst dit – in het verlengde van de 'eerste interpretatie' – op een persoonlijke verwerping van het (christelijk) geloof? Of probeert Heidegger met zijn zwijgen – 'tweede interpretatie' – een *domein* veilig te stellen (net zoals Kant dat op zijn manier had geprobeerd; sprak ook Kant niet over "achting" voor de wet?)? Deze vragen spelen op de achtergrond van wat Derrida in deze laatste alinea's van 'Comment ne pas parler' aan de orde stelt.

Waarom zou respect voor gebed of geloofservaring met zich mee moeten brengen dat men het in wijsgerige teksten daar nu juist niet over wil hebben? Wel, zegt Derrida, dit heeft precies te maken met het gevaar dat ligt in de (schriftelijke) herhaling (en waarvoor Heidegger zelf al waarschuwde met betrekking tot zijn mondelinge uitspraken te Zürich). Derrida: "kan, moet een gebed zich laten noemen, citeren, meevoeren in een demonstratie die zelf meevoert, *agogisch* [is]?" (*ib.*) Anders gezegd: is het gebed niet zo'n bijzondere, uitnemende ervaring, dat het zich nooit adekwaat laat weergeven op schrift, dat het zich nooit laat doorvertellen of citeren?

Derrida suggereert, dat dit voor Heidegger een beweegreden geweest kán zijn. Het is niet onmogelijk. Maar hij heeft er meteen zijn vragen bij. De laatste alinea's van 'Comment ne pas parler' getuigen ervan. Het zijn alinea's die weliswaar onmiddellijk volgen op het Heidegger-commentaar, maar op Heidegger zelf niet meer uitdrukkelijk terug komen. Het is alsof Derrida zeggen wil: zeker, men kan beweren dat Heidegger over het gebed – en daarmee over het geloof – zwijgt uit respect. Men kan volhouden dat hij bang was hieraan onrecht te doen door het te citeren, door het alleen al te noemen. Maar het blijft de vraag, of er van een gebed – en van de gelovige gebedservaring – sprake kan zijn, wanneer dit zich totaal onttrekt aan de mogelijkheid van herhaling en citaat.[22]

[22] In 'Foi et savoir' is Derrida preciezer over Heidegger. Hij stelt er, dat diens teksten onmiskenbaar getuigen van een bepaald 'geloof'. Weliswaar heeft Heid-

(wordt vervolgd...)

• *Gebed, theologie en herhaling*

Deze voor het gebed kennelijk noodzakelijke herhaalbaarheid of citeerbaarheid, komt in het slot van 'Comment ne pas parler' aan de orde. Terwijl zoals gezegd de lijn-Heidegger in directe zin wordt losgelaten, gaat Derrida in op de implicaties van de *tweede interpretatie*. Berust het zwijgen over het zogenaamd unieke van het gebed (of geloof), zo lijkt hij zich af te vragen, niet op een misverstand? Is het te respecteren gebed niet alleen mogelijk bij de gratie van zijn principiële herhaalbaarheid, en dus van de mogelijkheid van zijn eventuele ontluistering of vervalsing? Men kan het uit eerbied weige-

[22](...vervolg)
egger zich verzet tegen "la croyance dogmatique ou crédule en l'autorité" en "la croyance selon les religions du Livre et l'ontothéologie, et surtout ce qui dans la croyance en l'autre a pu lui sembler [...] faire nécessairement appel à la subjectivité égologique de l'*alter ego*." (*R* 82) Maar toch zou aan Heidegger, aldus Derrida, sedert *Sein und Zeit* een dimensie van geloof (*foi, croyance*) niet vreemd zijn. Deze geloofsdimensie zou te maken hebben, niet zozeer met een godsdienst of een theologie, als wel met een bepaalde, aan alles voorafgaande instemming (*Zusage, acquiescement*): een zeker maar onbestemd voorbegrip van de zin van het Zijn. De geloofsdimensie, aldus Derrida, voert bij Heidegger ook naar de sfeer van het heilige en de komst van de laatste god (waarvoor de mens nog niet gereed is). Zie *R* 77-82. Tegen onze achtergrond van 'Comment ne pas parler' zou men vervolgens de vraag kunnen stellen, in hoeverre dit gebleken 'geloof' bij Heidegger zich laat terugvoeren tot of verkleefd blijft met de positiviteit van een bepaalde godsdienst (bijv. de christelijke, waarvan Heidegger vele thema's zou hebben gere-ontologiseerd, *ÉthD* 29) en in hoeverre derhalve zijn zwijgen (over het gebed, c.q. over een geloof) niet maar betrekkelijk is, inzoverre het niet totaal is. Figureert het door Derrida gesignaleerde 'geloof' niet in Heideggers teksten, onderhuids weliswaar, maar toch niet volledig aan het zicht onttrokken? Wordt Heideggers mogelijke respectvolle zwijgen over gebed en geloof niet ondanks zichzelf meegezogen in de sleur van de herhaling? Met dit alles is voor Derrida de *wens* tot een volstrekt stilzwijgen bij Heidegger niet uitgesloten, wel de *mogelijkheid* ervan. De leidvraag 'hoe niet te spreken?' zou zijns inziens voor Heidegger een aporie behelzen.

Vanuit een andere invalshoek ontkent A. Peperzak, dat een christen-gelovige in zijn of haar denken het geloof buiten beschouwing kan laten, op straffe van inauthenticiteit. Vgl.: "Indien het christelijk geloof een radicale en alomvattende betekenis heeft – en dit zal geen lezer van het Evangelie kunnen ontkennen – geldt althans voor christenen, dat hun denken evenmin als de rest van hun leven aan de inspiratie van hun eigen geloven zal kunnen noch willen ontkomen. Als hun geloof echt is, heeft hun deelname aan het filosofische bedrijf trekken die typisch zijn voor een christelijke manier om met God, mensen, dingen en de wereld om te gaan." *Tussen filosofie en theologie*, p.4v.

ren om de geloofservaring prijs te geven aan het publiek. Maar dan gaat men voorbij aan het feit dat het kwaad in feite al geschied is. Het unieke wordt slechts *ervaren* op voorwaarde dat het wordt herkend, opgenomen in een bepaald referentiekader. Het wordt slechts *ervaren* als ik minstens theoretisch in staat ben om het naderhand mee te delen, waarbij het risico van verdraaiing nooit is uitgesloten. Het werkelijk volstrekt unieke en eenmalige onttrekt zich aan elke ervaring, doordat het nergens bij aanhaakt. Het vindt geen houvast.[23]

Deze en dergelijke overwegingen geven mijns inziens de kern aan van het slot van 'Comment ne pas parler'. Met Heidegger op de achtergrond veroorlooft Derrida zich nog enige vragen ten aanzien van het gebed op zichzelf. Deze vragen gaan alle in de richting van zoeven genoemde, door mij geherformuleerde overwegingen. Ditmaal worden ze niet meer uitsluitend in de context van het christelijke apofatisme, maar ook en met name in die van het Heideggeriaanse probleemveld gesteld. Lezen we het laatste gedeelte van onze tekst. Derrida schrijft:

> Zijn er criteria, uitwendig aan het gebeuren [d.i. van het gebed] zelf, om te beslissen of bijvoorbeeld Dionysius het wezen van het gebed vervormde of, integendeel, [juist] vervulde door het te citeren, en allereerst door het op te schrijven voor Timotheüs? Heeft men het recht om te denken dat het gebed, als zuivere aanspraak, op de rand van de stilte, vreemd aan elke code en aan elke rite, [en] dus aan elke herhaling, nooit van zijn heden afgewend zou moeten worden door een notatie of door de beweging van een apostrofe, door een vermenigvuldiging van aanspraken? Dat het telkens maar eenmaal plaats heeft en nooit zou moeten worden vastgelegd [*consignée*]? (*P* 594)

Met andere woorden: kan men in het algemeen het gebed als een volstrekt uniek gebeuren bestempelen, als een telkens eenmalige handeling of een ervaring die haar gelijke niet kent? Of is, omgekeerd, het gebed alleen maar mogelijk *dankzij* zijn herhaalbaarheid? Dit laatste is wat Derrida ons voorlegt; en hij sluit er zijn tekst over

[23] "C'est peut-être vers cet impensable-impossible-indicible que nous appelle Levinas", aldus Derrida in 'Violence et métaphysique', "au-delà de l'Être et du Logos (de la tradition). Mais cet appel *ne doit pouvoir ni se penser ni se dire*." (*ÉD* 168)

negatieve theologie mee af:

> Misschien zou er geen gebed zijn, geen zuivere mogelijkheid van het gebed, zonder dat wat wij ontwaren als een bedreiging of een besmetting: het schrijven, de code, de herhaling, de – minstens ogenschijnlijke – analogie of de veelvoud van de aanspraken, de inwijding. Als er een zuiver zuivere ervaring van het gebed bestond, zou men dan nog godsdienst en theologieën nodig hebben, affirmatieve of negatieve? Zou men dan een gebedssupplement nodig hebben? Maar als er geen supplement was, als het citaat het gebed niet verboog [*pliait*], als het gebed niet zwichtte voor [*pliait*], zich voegde naar [*se pliait à*] het schrijven, zou een theiologie dan wel mogelijk zijn? Zou een theologie dan wel mogelijk zijn? (*P* 595)

Derrida schetst hier aan het slot precies het dilemma. Dit bestaat hierin: ofwel men blijft vasthouden aan de uniekheid en de onherhaalbaarheid van het gebed (zoals Heidegger mogelijk beoogde?), ofwel men geeft toe dat het niet kan zonder aanhaling, instructie, inwijding enz. Ik geef nu deze twee mogelijkheden in eigen woorden weer.

In het eerste geval zou men een volstrekt zwijgen moeten bewaren, aangezien elk woord afbreuk doet aan de gelovige beleving. Men zou, actualiserend gesproken, af moeten zien van het uitzenden van gebeden en erediensten via de media, omdat de atmosfeer ter plekke daarbij onherroepelijk verloren gaat. Strikt genomen zou men ook af moeten zien van elke vorm van geloofsopvoeding of initiatie, en luidt de onderneming van Dionysius de Areopagiet het bederf in van de zuivere 'mystieke' ervaring.

In het andere geval zou men moeten aanvaarden, dat er bij de herhaling of de presentatie van de unieke gebedservaring een risico insluipt. Men moet accepteren, dat de uniekheid en de zuiverheid van het geloof vermengd raken met wezensvreemde elementen, ontleend aan de telkens wisselende context of omgeving.[24] Men kan niet meer

[24] Men vergelijke deze slotwoorden van 'Comment ne pas parler' met wat Levinas zegt in *Totalité et Infini*, in overeenstemming, denk ik, met Derrida: "La relation éthique, le face-à-face tranche aussi sur toute relation qu'on pourrait appeler mystique et où d'autres événements que celui de la présentation de l'être original, viennent *bouleverser ou sublimer la sincérité pure* de cette présentation, où d'énivrantes équivoques viennent enrichir l'univocité originelle de l'expression, où le discours devient incantation *comme la prière qui devient rite et liturgie*".

(wordt vervolgd...)

uitsluiten, dat er vervalsing of verdraaiing optreedt, die het eenmaal beleefde vertroebelt, zo niet onherkenbaar maakt. In wezen is dit de hele problematiek van het christendom, dat zich keer op keer terugbuigt naar zijn wortels in het oerchristendom of in de boodschap van Jezus. In naam van dit oerchristendom – hoe het er ook precies uitgezien moge hebben – verwierpen velen het eigentijdse, verkerkelijkte of verkokerde geloof en zijn structuren. Onder hen telt men, binnen de wijsgerige traditie, (de vroege) Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger enz.

Derrida lijkt te opteren voor het tweede alternatief: geen gebed zonder de principiële mogelijkheid van herhaling. Geen gebed, maar ook geen theiologie (onto-theologie, filosofie) en geen theologie. De godsdienstige ervaring of beleving moet altijd betrekking hebben op iets wat zich voordoet, op iets wat, hoe vluchtig en voorlopig ook, zich manifesteert in onze wereld. De mystieke eenwording waarnaar Dionysius streeft, kroon op het gebed, moet, wil men tenminste spreken over iets dergelijks, teruggaan op een ervaren aanwezigheid. Manifestatie of aanwezigheid als herhaling, herhaling als manifestatie of aanwezigheid: het komt neer, kunnen we misschien zeggen, op een "volharding in het zijn" (Spinoza), hoe kortstondig deze volharding ook is. Derrida zou moeite hebben met een Barthiaanse voorstelling van de openbaring en het geloof zoals gegeven in (met name) de *Römerbrief*: "[De] waarheid [van het geloof]", zegt Barth daar, "is dus niet direct mede te delen en niet direct in te zien. [...] Kracht van God tot redding is zoiets nieuws, zoiets ongehoords en onverwachts in deze wereld, dat het binnen [deze wereld] slechts als tegenspraak kan optreden, vernomen en aangenomen worden."[25] De citaten van Luther en Kierkegaard waar Barth zich op beroept, benadrukken deze

[24](...vervolg)
(*A.w.* 177, ik cursiveer, RS). Overigens schrijft K.H. Miskotte in *Het wezen der joodsche religie*, dat "naar joodsch besef juist het individueele gebed zich ontplooit *in*, *door* en *tijdens* het gemeentelijk gebed." (p.188)

[25] *Römerbrief*, p.14. Vergelijk de 'apofatiserende' motieven *passim*. Men zie ook hst. 4, ondertitel 'Glaube ist Wunder'; en tenslotte mijn artikel 'Derrida en Barth: representatiecrisis en openbaring. Een confrontatie', in: I.N. Bulhof en R. Welten, *Verloren presenties. Over de representatiecrisis in religie, kunst, media en politiek*. Dat Derrida moeite zou hebben met enige 'voor-talige' vorm van ervaring (à la Barth), duidt, uiteraard, niet op de onmogelijkheid van een dergelijke ervaring, maar geeft er reliëf aan door haar te problematiseren.

"tegenspraak" of paradox: binnen-de-wereld/buiten-de-wereld. Elders spreekt Barth over genoemde "tegenspraak" als de "holle ruimte" (*Hohlraum*) van het geloof, veroorzaakt door de inslag van de openbaring.

Tegen elke suggestie van een dergelijke boventijdelijke en -ruimtelijke inslag in, wijst Derrida op de noodzaak van herhaling (dat is: manifestatie) en daarmee van traditie. Daarbuitenom zou het gebed in zijn eenmaligheid verdampen. Het gebed, en elke ervaring van een impuls van buiten, moet buigen voor de heerschappij van het teken en de verwijzing.

Nu is, blijkens het citaat, de herhaling (of de traditie) niet alleen mogelijkheidsvoorwaarde voor het gebed. Het vormt ook zijn "bedreiging". Herbaalbaarheid betekent altijd een risico: het risico dat de ervaring van het oneindige besmet wordt met het eindige en daarin onherkenbaar wordt. Dit risico – kunnen we vanuit Derrida achteraf zeggen – onderkende mogelijk ook Heidegger, toen hij theologie en geloof van het denken afzonderde; beide, zei hij, vallen buiten het Zijn. Men zou daaruit kunnen concluderen, dat Heidegger bij momenten de theologie überhaupt een onmogelijke of minstens een paradoxale onderneming achtte: juist omdat de infusie van het geloof, als iets van buiten het Zijn, zich nooit adekwaat laat verwoorden.[26]

Geldt ditzelfde ook voor Derrida? Wordt de bedreiging van de herhaling het gebed fataal? Verliest het zijn zin als de geloofservaring is ingebed in een verwijzingssamenhang die de ervaring tot een ambigue maakt? Is de verwijzingssamenhang een gesloten spiegelpaleis?

Uit het voorgaande zou kunnen worden afgeleid, dat dit voor Derrida *niet* zo is. Integendeel! Grijpen we terug op een uitspraak, nog aan het begin van 'Comment ne pas parler', waar Derrida vooruitverwijst naar de hier besproken slotpassage. Met betrekking tot het apofatisch gebed noemt hij er alvast het gevaar dat besloten ligt in de "herhalingstechniek" [*technique répétitive*]. Maar, zegt hij dan, "dit

[26] Gadamer herinnert zich een voordracht van Barths vriend en medestander Thurneysen, waar de jonge Heidegger zou hebben gezegd dat de taak van de theologie erin bestaat, het woord te zoeken dat in staat zou zijn tot geloof op te roepen en in het geloof te bewaren. Volgens Gadamer werd deze uitspraak indertijd opgevat als poging tot het in-twijfel-trekken van de mogelijkheid van de theologie *überhaupt*. Vgl. 'Martin Heidegger und die Marburger Theologie', in: O. Pöggeler (Hsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, p.169

risico is [...] ook een kans [*chance*]." (*P* 537) Waarom is het risico ook een kans?

Vermoedelijk, omdat het moment van toewending tot het 'andere' altijd mogelijk blijft. Het 'andere', de ander, kan altijd aankomen. Ik zou zelfs willen zeggen, in een uitspraak die mij niet ongeoorloofd lijkt te zijn: 'de messias kan altijd komen'.

Lezen we tot slot twee fragment(reeks)en die deze gedachte zouden kunnen onderbouwen.

SCHIBBOLETH EN *SPECTRES DE MARX*: EEN KANS VOOR HET GEBED?

• *SCHIBBOLETH*

Een eerste reeks fragmenten is te vinden in *Schibboleth*, de tekst die is gewijd aan de poëzie van P. Celan, een dichter van joodse origine. De tekst dateert uit 1984, twee jaar voor 'Comment ne pas parler' werd uitgesproken. *Schibboleth* draait voor een belangrijk deel om de problematiek die ons hier bezighoudt: de aanspraak van het 'andere' en de onzekerheid die gepaard gaat met het prijsgegeven-zijn daarvan aan de herhaling. Middenin zijn tekst spreekt Derrida zelfs over het gedicht als "poëtisch gebed" (*prière poétique*; *Sch* 74).

Enkele motieven die Derrida bij Celan onderscheidt, onderhouden alle een band met de aanspraak in de tweede persoon, het 'gebed' in zijn eenmaligheid. Noemen we hier het motief van de 'datum' en dat van het '*sjibboleth*'.

◆ Een eerste motief is dat van de *datum*. Zoals Derrida laat zien, speelt de datumverwijzing een belangrijke rol in de poëzie van Celan. De datum suggereert de onherhaalbaarheid van het moment. Niettemin veronderstelt de datum een bepaalde herhaling, die hem als zodanig pas herkenbaar maakt. En dat brengt ons in de buurt van ons onderwerp: de problematiek van het gebed. Derrida: "Het onherhaalbare (*unwiederholbar*) moet zich in [de datum] herhalen, de onherleidbare bijzonderheid [*singularité*] in zichzelf die hij aanduidt, uitwissen. Op een bepaalde wijze moet hij zich verdelen door zich te herhalen, en bijgevolg zich coderen [*se chiffrer*] of zich verbergen [*se crypter*]." (*Sch* 32) Met andere woorden: de eenmalige datum komt als zodanig pas naar voren, wanneer hij niet verkleefd is aan of op-

gaat in het ene unieke gedateerde, maar daarbuiten ook andere gebeurtenissen kan dateren; wanneer de datum dus algemener is dan het enkele gedateerde. (*Sch* 42) Verderop spreekt Derrida, zinspelend op het Franse *revenant* – 'spook', *revenir* – 'terugkeren', over de "spookachtige terugkering" (*revenance spectrale*) van de datum: "Een datum is een spook." (*Sch* 37) En nog verder: "Een datum [...] valt niet onder het Zijn, onder enige zin van het Zijn." (*Sch* 68) (Toegepast op het gebed: de uniekheid van de toewending en van de gebedservaring stoelt op de betrekkelijke bodem van het niet-unieke. Het gebed wordt gebeden in de cirkel van de tijd.)

◆ Een tweede motief in Derrida's lezing van Celan is een eigenaardige woord dat in enkele van diens gedichten voorkomt: *sjibboleth*. Derrida verbindt het aan wat in zijn eigen werk aan de orde is als het 'geheim': onontraadselbaar, onontcijferbaar. Zoals hij laat zien, gaat het woord *sjibboleth* terug op een verhaal uit het oudtestamentische boek *Jozua* (waar het als onderscheidingskenmerk fungeert tussen Israëlieten en Efraïmieten, evenals het woord 'Scheveningen' in de Tweede Wereldoorlog tussen Nederlanders en Duitsers).

Net zoals in dit oudtestamentische verhaal gebeurt, licht Derrida het woord '*sjibboleth*' uit zijn directe semantische voegen ('aar', 'rivier', 'olijftak'). Hij let er enkel op, hoe het bij Celan functioneert. Het gaat hem niet zozeer om een (equivalente) betekenis van de Hebreeuwse term, als wel om waar hij op duidt. "*Sjibboleth*", zegt Derrida, "betekent: er is *sjibboleth*, er is verborgenheid [*crypte*], deze blijft onberekenbaar." (*Sch* 61) *Sjibboleth* valt dus voor Derrida niet primair samen een specifieke, betekenisvolle inhoud, waardoor dit woord gerepresenteerd zou kunnen worden. Het is geen cijfercode die toegang geeft tot een gevulde kluis. *Sjibboleth* is de "codering *van* de codering, gecodeerde manifestatie van de code als zodanig." (*Sch* 51)

Een dergelijke uitspraak herinnert aan wat Derrida zegt in 'Comment ne pas parler' over geheim en loochening: "Er is een geheim van de loochening en een loochening van het geheim." (*P* 557) '*Sjibboleth*', 'geheim', 'loochening' ('ver-ontkenning'): het zijn woorden die een principieel onontdekbare of onvindbare verborgenheid aanduiden. Het zijn woorden op de grens, die verwijzen naar een onbereikbaar anders-zijn.

Iets dergelijks bleek ook al uit de datum. "De datum", zegt Derrida, "werkt", de suggestie van eenmaligheid en onherhaalbaarheid wekkend, "altijd als een *sjibboleth*. Hij toont dat er iets ontoonbaars

is, en gecodeerde bijzonderheid: onherleidbaar tot het begrip, tot het weten, en zelfs tot de geschiedenis, tot de traditie, al was het ook een godsdienstige." (*Sch* 61) Maar: verder dan dit tonen van het ontoonbare kan men niet gaan.[27]

Dan doet Derrida een uitspraak, die ons onmiddellijk terugbrengt bij het gebed, het gebed als een spreken of een zich-richten *tot* het 'andere'. Hij grijpt erin vooruit op wat een tiental pagina's verder "poëtisch gebed" zal worden genoemd. Het is alsof Derrida wil zeggen, dat het gedicht (van Celan) kan fungeren als gebed: aanspraak van het 'andere' of zelfs, lezen we hier, de 'Ander'. Ingaand op Celans uitspraak in de *Meridianrede* "*Aber das Gedicht spricht ja!*", zegt Derrida: "Het gedicht spreekt, zelfs wanneer er geen enkele verwijzing [*référence*] inzichtelijk zou zijn, geen enkele andere dan de Ander, degene tot wie het zich richt [*l'Autre, celui auquel il s'adresse*] en tot wie het spreekt door te zeggen dat het tot hem spreekt. Zelfs wanneer het de Ander niet bereikt, roept het toch minstens [deze Ander]. De aanspraak heeft plaats [*L'adresse a lieu*]." (*Sch* 61) Noteren we hier de fundamentele onzekerheid waarmee de aanspraak tot de Ander gepaard gaat. Het risico is immers nooit uitgesloten, dat de aanspraak of het gebed de Ander niet bereikt! We weten het eenvoudigweg niet. Maar, zegt Derrida, "minstens roept [het gedicht] toch [de Ander]." Er is tenminste een aanspraak of een spreken tot... Deze verzuchting van Derrida klinkt als een goedkeuring. Zij klinkt alsof hij wil zeggen: 'er gebeurt tenminste wèl iets, in het gedicht! Er blijft een kans!'

Uiteindelijk valt het daarstraks door mij aangekondigde woord "poetisch gebed". Na het te hebben genoemd, gaat Derrida in op Celans gedicht 'Psalm' (overigens zonder stil te staan – wat hij had kunnen doen gezien Celans woordkeus – bij de supplementaire rol van de *lof* voor het gebed; zie boven, Derrida's commentaar op Marion, 10.3.1).

In dit gedicht staan de mysterieuze verzen "*Niemand bespricht unsern Staub*" [Fr. vert. '*Personne ne bénira notre poussière*'] en "*Gelobt seist du, Niemand*". Leest Derrida hier een wanhoop of een

[27] Vgl. ook: "La crypte demeure, le *schibboleth* reste secret, le passage incertain, et le poème ne dévoile un secret que pour confirmer qu'il y a là du secret, en retrait, à jamais soustrait à l'exhaustion herméneutique." (*Sch* 50)

vertwijfeling, dat de aanspraak alleen maar gericht zou zijn tot dovemansoren? Zeker niet: "Zich richten tot niemand, dat is niet precies hetzelfde als zich tot niemand richten [*S'adresser à personne, ce n'est pas exactement ne s'adresser à personne*]. Spreken tot niemand, *op het risico*, telkens, op een bijzondere manier, dat er niemand te zegenen [*à bénir*] valt, niemand om te zegenen [*pour bénir*], is dat niet de enige kans van een zegen [*bénédiction*]? van een geloofsdaad? Wat zou een zegen zijn die van zichzelf verzekerd is? Een oordeel, een zekerheid, een dogma." (*Sch* 76) Anders gezegd: het aanspreken van de Ander (hier: Niemand) mag en kan niet berusten op de garantie, ook daadwerkelijk gehoord te worden. In dat geval, suggereert Derrida, heb ik alles al bij voorbaat in de hand; ik hoef dan – om het Dionysische beeld van het gebed te gebruiken (zie 10.1.1) – het uitgeworpen anker alleen nog maar aan te halen, om zeker en gewis tot de aangesprokene te naderen. Er is altijd – en er moet altijd zijn – het risico, niet gehoord te worden. Er is altijd het risico, dat ik geen gehoor vind. Op dat risico richt ik mij tot de Ander.[28]

[28] De oudtestamentische profeten verbinden het *niet-horen* van JHWH aan het doen van onrecht: "Wanneer gij uw handen uitbreidt", staat er bijvoorbeeld te lezen in *Jesaja*, "verberg Ik mijn ogen voor u; zelfs wanneer gij het gebed *vermenigvuldigt* [תרבו תפלה: ll. 'gebed veel maakt'], hoor Ik niet; *uw handen zijn vol bloed*." (1,15; ik cursiveer, RS) Het *ver*horen van het gebed daarentegen wordt, in de psalmen, gekoppeld aan de onschuld. Vgl.: "Hoor, JHWH, naar een rechtvaardige zaak, sla acht op mijn smeking; leen het oor aan mijn gebed, gesproken *met onbedrieglijke lippen*." (17,1; ik cursiveer, RS) Een dergelijke samenhang is bij Derrida niet aanwezig. Maar maakt het voor de onzekerheid omtrent het gehoordworden iets uit of deze voortkomt uit begaan onrecht mijnerzijds – waarvan ik mij niet altijd bewust hoef te zijn: was niet David de moord op Uria vergeten – óf uit het anders-zijn van de Ander – dat, *mutatis mutandis*, Job parten speelde, die toch dagelijks voor God offerde? Vgl. wat Derrida schrijft in 'Adieu' naar aanleiding van Levinas: "À-Dieu au-delà de l'être, là où non seulement Dieu n'a pas à exister mais où il n'a ni à me donner ni à me pardonner? Que serait la foi ou la dévotion envers un Dieu qui ne pourrait pas m'abandonner? Dont je serais sûr et certain, assuré de sa sollicitude? Un Dieu qui ne pourrait que me donner ou se donner à moi? Qui ne pourrait pas ne pas m'élire? Lévinas eût-il souscrit à ces dernières propositions, à savoir que l'à-Dieu, comme le salut ou la prière, doit s'adresser à un Dieu qui non seulement peut ne pas exister (n'exister plus ou pas encore) mais à un Dieu qui peut m'abandonner en ne se tourner vers moi par aucun mouvement d'alliance ou d'élection?" (*Ad* 181)
In verband met de structurele onzekerheid omtrent gebedsverhoring schrijft Miskotte, naar aanleiding van H. Cohens spreken over het gebed in *Die Religion*

(wordt vervolgd...)

Welke Ander? Tot wie of wat is het gebed gericht? Derrida verwijst hier naar Celans gedicht 'Einem, der vor der Tür stand', waarin van deze '*Einem*' wordt gezegd: "hem deed ik mijn woord open". De ander, interpreteert Derrida, krijgt in het gedicht geen naam – als was hij niemand. Met een verwijzing naar het ritueel tijdens de joodse cederavond zegt Derrida: "De ander [*l'autre*] blijft onbepaald – ongenoemd in het gedicht. Hij heeft geen identificeerbaar gelaat, hij heeft alleen maar een gelaat, aangezien hij de deur moet zien, en het woord ontvangen, zelfs als dit gelaat onzichtbaar blijft. Niets geeft hem te zien in het gedicht. Het is: *niemand* [*C'est* personne], wie ook maar, de naaste of de vreemdeling, want voor de ander [*l'autre*] komt dat op hetzelfde neer." (*Sch* 107) Enkele regels verder noemt Derrida deze 'ander' zelfs de "bestemming" (*destinataire*] van het gedicht, een bestemming die een "absolute dissymmetrie" teweegbrengt. (*ib.*)

De ander, pool van de aanspraak of het 'gebed', lijkt (met Celan) voor Derrida de absoluut unieke te zijn, degene die aan mijn deur klopt. Richt ik mijn 'gebed' niet tot de- of datgene van wie of waarvan er een appel tot mij uitgaat? Is mijn spreken tot deze ander, tot dit 'andere' niet het openen van mijn eigen woorden voor deze ander of dit 'andere'? Geef ik in mijn gebed niet mijn woorden aan de ander in de zin dat, in of door de woorden heen, de ander het woord kan krijgen? Deze indruk krijgen we wel uit *Schibboleth*.

• *SPECTRES DE MARX*

Een tweede fragmentencluster waaruit zou kunnen blijken dat de herhaling ook een 'kans' in zich bergt, staat in een tekst van enkele jaren na 'Comment ne pas parler': *Spectres*. Derrida gaat hier verder in op bovengenoemde aankomst van het 'andere'. Hij geeft een nog explicietere duiding aan de openheid in de herhalingsstructuur, een openheid op grond waarvan de toewending tot het 'andere' altijd mogelijk zou blijven. De lijn van *Schibboleth* doortrekkend, spreekt Derrida hier namelijk over 'messianisme' of het 'messiaanse'. Dit messiaanse verbindt hij aan de 'belofte', een motief uit 'Comment ne

[28](...vervolg)
der Vernunft aus den Quellen des Judentums: "Het behoort tot het wezen der joodsche religie hier de overgeestelijkheid der mystiek even sterk af te wijzen als het heidensche speuren naar verhooring en succes. De *biddende zorg is plicht*." Miskotte, 1933, p.186

pas parler' dat al eerder aan de orde is geweest (4.3.1 en 5.2.3) en dat – kunnen we nu misschien zeggen – een grote continuïteit met de messiaanse verwachting vertoont. Op zijn beurt sluit het motief van de belofte aan bij het spoor en bij de verwijzingsdimensie waarin wij verkeren.

Hoe stelt Derrida het gebed of de aanspraak van het 'andere' aan de orde in *Spectres*? De belofte, zegt hij, behelst een openheid, een ontsluiting van de kringloop van verwijzingen: er is uitzicht op iets anders, al weten we *per se* niet waarop. En met opnieuw een verwijzing naar het joodse ritueel heet het dan: "[...] messiaanse openheid [*ouverture messianique*] voor wat komt, dat wil zeggen voor het gebeuren dat men niet *als zodanig* kan verwachten, en derhalve niet tevoren kan herkennen, voor het gebeuren als de vreemdeling zelf [*à l'événement comme l'étranger même*], voor haar of voor hem voor wie men steeds een plek leeg moet laten" (*SM* 111).[29] Deze verwachting is er één van het onmogelijke. Ze valt buiten elke berekenbaarheid of onberekenbaarheid. Maar, zo voegt Derrida toe, "zonder deze ervaring van het onmogelijke zou men beter kunnen afzien van zowel de rechtvaardigheid als van het gebeuren." (*SM* 112) Noteren we in het voorbijgaan dat de messiaanse komst van het totaal 'andere' – buiten elke godsdienstige of messianistische horizon om, stelt Derrida met klem – dus ook te maken heeft met rechtvaardigheid. (Men zie verder 7.3).

Deze messiaanse openheid als 'kans' wordt in *Spectres*, net als in de hiervoor besproken fragmenten, gekoppeld aan de problematiek van de herhaling. Dit zou kunnen blijken uit een tweetal gegevens. Deze gegevens worden door Derrida zelf niet uitdrukkelijk met de herhaling geassocieerd. Maar toch lijkt het niet onmogelijk om ze daarmee te verbinden.

Het eerste gegeven is dat van de 'erfenis' (*héritage*). Derrida spreekt over een (atheologische) "erfenis van het messiaanse" (*SM* 266). Deze erfenis, zegt hij, ontvangen we uit handen van Karl Marx, maar ook, bijvoorbeeld, uit het oude testament (vgl. p.67). Ze is verpakt in de meest uiteenlopende concrete figuren en invullingen. Is 'erfenis' niet een ander woord voor traditie? Behelst de overerving niet een herhaling – en dus ook het risico van aantasting? Maar ook:

[29] Deze passage rijmt op de uitspraak in *Sauf le nom*: "Laisser le passage à l'autre, au tout autre, c'est l'hospitalité." (*SIN* 102)

is de erfenis niet de gestalte waarin de messiaanse openheid of verwachting ons bereikt? Geldt hier niet andermaal, dat "het risico ook een kans is"?

Het tweede gegeven waaruit naar voren zou kunnen komen, dat de openheid als 'kans' verbonden is met de herhaling of de "herhalingstechniek", bestaat in Derrida's koppeling van godsdienst en techniek: "wat bindt er *vandaag de dag* de Godsdienst en de Techniek in een bijzondere configuratie"? (*SM* 265) "Techniek", "*technè*", "techno-wetenschap", "tele-technologie" (*SM* 268): zijn het geen vormen van herhaling, van het reproduceren van eenzelfde beweging? Maar: draaien ze niet eveneens om een 'oorspronkelijke' (onmogelijke) mogelijkheid, waar ze, op verschillende wijze, vaste vorm aan proberen te geven? In een tekst van enkele jaren later, die op dit patroon voortborduurt ('Foi et savoir'), staat één en ander nog uitdrukkelijker. We treffen er precies de woorden aan die voor een begrip van de slotpassage van 'Comment ne pas parler' van belang zouden kunnen zijn: "geloof", "herhaalbaarheid", "techniek", "dreiging". Derrida schrijft er: "Geen *geloof* dus, noch toekomst zonder wat een *herhaalbaarheid* [itérabilité] veronderstelt aan *techniek*, *machiniek* en *automatiek*. In deze zin is de techniek de mogelijkheid, men zou ook kunnen zeggen: de *kans*, van het geloof. En deze *kans* moet wel het grootste *risico* in zich sluiten: de *dreiging* zelf van het **radicale kwaad**. Anders zou dat waar ze de kans van is niet het geloof zijn, maar het programma en het bewijs, de voorspelbaarheid of de voorzienigheid, het pure weten [*savoir*] en de pure bedrevenheid [*savoir-faire*], dat wil zeggen de annulering van de toekomst." (*R* 63; ik cursiveer, RS)

Tot besluit

Het gebed, voor Derrida zo nauw verbonden met herhaling, techniek, blijft dus mogelijk. Er is een 'kans' gelegen in de dorheid en vruchteloosheid van de herhaling. Deze kans verbindt Derrida met wat hij sedert *Spectres de Marx* (en *Sauf le nom*) niet schroomt om 'messianisme' of het 'messiaanse' te noemen. De herhaling, de verwijzingscyclus, is geopend. Deze openheid is aan het werk. Ze moet niet worden toegestopt, maar opengehouden worden. Zich voorbereiden op de komst van het 'andere' (zoals Derrida het in een tekst uit 1980 uit-

drukt[30]) valt misschien wel samen met een dergelijk openhouden of openstellen.

Ik zou tenslotte nog een tweetal prachtige citaten willen aanhalen, die onze problematiek haarscherp onder woorden brengen.

Het eerste citaat treffen we aan het slot van *Spectres de Marx*. Hier komt, misschien nog uitdrukkelijker dan in het voorgaande, de 'kans' van de gebedsherhaling naar voren.

Ook hier blijkt de aanspraak van het 'andere' of van de ander – en het (in geloof) verwachte antwoord – onderhevig te zijn aan een dreiging: een dreiging om teruggeworpen te worden in de bodemloze put van taal en verwijzing. Maar toch: de toewending of het toegewendzijn tot de ander blijft zich telkens opnieuw als mogelijk aandienen, in en door de terugval. Concreter gezegd: het gebed is nooit geheel zonder hoop.

In *Spectres* put Derrida veelvuldig en vrijelijk uit Shakespeares *Hamlet*. In dit koningsdrama wordt de Deense prins Hamlet geconfronteerd met de geest (het spook, het fantoom) van zijn vermoorde vader, voormalig vorst van Denemarken. Deze is, zonder dat Hamlet dit weet, om het leven gebracht door de huidige bezetter van de troon. De geest van de dode nu roept Hamlet op tot wraak. Hamlet, onkundig van het gebeurde, wordt verscheurd door onzekerheid: is dit een onvoorwaardelijk appel van gene zijde, of is het een bedrieglijke schim? In onderstaande passage parafraseert Derrida op een beginscene uit het drama, waarin Hamlets vrienden Horatio (een 'geleerde', *scholar*) en Marcellus niet weten of en hoe ze de spookverschijning (die zij al vóór Hamlet hebben ontwaard) moeten ondervragen. Ze weten niet of en hoe ze het spook moeten *aanspreken*.

> Kan men zich richten tot [*s'adresser à*] het fantoom om hem te ondervragen? Tot wie? Tot hem? Tot *dat*, zoals Marcellus nog voorzichtig zegt? «*Thou art a Scholler; speake to* it *Horatio* [...] *Question* it»

[30] 'Psyché. Invention de l'autre', *P* 60. Deze tekst lijkt de toon te zetten voor (naderhand geëxpliciteerde) Derridiaanse 'perspectieven' voor het gebed. Ook hier is er immers sprake van een samengaan van "herhaling" en "kans" die "het nieuwe van een gebeuren [*événement*]" kan voortbrengen. (*P* 58) "[O]n ne fait pas venir l'autre, on le laisse venir en se préparant à sa venue", heet het even verderop. (*P* 60) Het schrijven van de deconstructie laat zich volgens Derrida opvatten als een dergelijke 'voorbereiding'.

> Misschien verdient deze vraag het om te worden teruggespeeld: kan men *zich in het algemeen richten* [s'adresser], als enig fantoom al niet terugkomt [*si quelque fantome déjà ne revient pas*]? Als hij tenminste maar de rechtvaardigheid liefheeft, dan zou de «geleerde» van de toekomst, de «intellectueel» van morgen het moeten leren, en wel van hem. Hij zou mores moeten leren [*apprendre à vivre*] door te leren, niet om een praatje met het fantoom te maken [*faire la conversation avec*], maar door zich met hem, met haar te onderhouden [*s'entretenir avec*: 'koesteren'], door hem of haar het woord te laten of terug te geven, al was het ook in zichzelf, in de ander, aan het andere in zichzelf: ze zijn altijd *daar*, de spoken, zelfs als ze niet bestaan, zelfs als ze niet meer zijn, zelfs als ze nog niet zijn. [...] (*SM* 278v.)

'Zich richten tot het fantoom', 'liefhebben van de rechtvaardigheid', 'zich onderhouden met het fantoom': zijn dit niet gestalten van wat bij Dionysius kortweg het 'gebed' heette en van wat in *Schibboleth* door Derrida het "poëtisch gebed" werd genoemd? En is het gebed voor Derrida niet het *omgaan* met een fundamentele onzekerheid? Betekent het niet ook: luisteren, aandachtig, attent of 'afwachtig' zijn: 'zijn woord opendoen', zoals Celan dichtte? Gaat niet de onzekerheid gepaard met gespannen afwachting, dreiging gepaard met onmogelijke mogelijkheid, techniek, herhaling, risico gepaard met kans? Is het Derridiaanse 'gebed' niet ook een soort 'messiasverwachting'?[31]

Een tweede citaat zou het kunnen doen vermoeden. Het staat in Derrida's boek over de 'vriendschap', *Politiques de l'amitié*. Derrida brengt er de aanspraak van het 'andere' of de ander nauw in verband met het 'messiaanse', en spreekt zelfs over de messias. In enkele zinnen komt de problematiek naar voren, waar hij in 'Comment ne pas parler' Heidegger mee confronteerde.

> Wanneer men met iemand spreekt, een vriend of een vijand, heeft het dan zin om een onderscheid te maken tussen zijn aanwezigheid en zijn afwezigheid? Op een bepaalde wijze doe ik hem komen [*je le fais venir*], is hij aanwezig voor mij, *veronderstel* ik zijn aanwezigheid, al was het ook aan het einde van mijn zin [*au bout de ma phrase*], aan het einde van de lijn, aan de intentionele pool van mijn allocutie. Maar tegelijk, op een andere

[31] Over de "herhaling" van het spook, zie *SM* 31v., en over het samengaan van "herhaling", "kans", "dreiging", 'afwachting", *ib.* 68, Zie verder: *MdA* 100v.; *G* 14; *Sch* 102; *ÉD* 436

> wijze, verwijdert mijn zin [*phrase*] hem of vertraagt hij zijn komst, aangezien [die zin] steeds de vraag «ben je daar?» moet stellen of veronderstellen. (*PA* 197)

Anders gezegd: de aanspraak, het 'gebed' (dit laatste woord wordt door Derrida overigens niet in de onmiddellijke context gebruikt), schept een spanning, een spanning die misschien soms bijna ondraaglijk is. Enerzijds evoceert het gebed de aangesprokene: men spreekt in de *veronderstelling* dat hij (of zij) er ook is. Het is alsof de ander voor mij gaat leven op het moment dat ik mij tot hem (of haar) richt. Maar anderzijds brengt mijn aanspreken van de ander ook met zich mee, dat zijn (of haar) aanwezigheid of komst (om te [ver]horen) in het ongewisse blijft. Wanneer ik zeker was van deze aanwezigheid of dit (ver)horen, dan hoefde ik de ander niet aan te roepen.

En dan verschijnt opeens de messias:

> [door een beroep op de ander te doen] dóet men komen [*on fait venir*], láát men komen [*on laisse venir*] maar men stelt ook *tezelfdertijd* de komst [*la venue*] uit, men laat de toekomst [*l'avenir*], die men nodig heeft voor de komst van de ander – of voor het gebeuren [*l'événement*] in het algemeen – haar kans. Want bovendien, wie is er ooit van verzekerd geweest dat de afwachting van de Messias niet oorspronkelijk, naar bestemming en onweerlegbaar, een vrees was, de onhoudbare schrik, dus de haat van datgene wat men aldus verwacht? En datgene waarvan men de komst tegelijk zou willen versnellen en oneindig vertragen, als het einde van de toekomst? (*ib.* 198)[32]

[32] Opnieuw valt hier het woord, dat het tweede deel van de titel van 'Comment ne pas parler' uitmaakte: *dénégation*: "la phrase messianique porte en elle une irrésistible dénégation" (*ib.*) Het messiaanse motief van "de dag van JHWH" lijkt voor de oudtestamentische profeten inderdaad verbonden met schrik: messianisme en apocalyptiek ('barensweeën') gaan met elkaar gepaard. Zie bijvoorbeeld de zang over de komst van God, ter bevrijding van Israël, waarmee Habakuk zijn boek besluit (hst.3) (en die door een joodse targum met de messias wordt geassocieerd; vgl. A. Landman, *Messias-interpretaties in de Targumin*, p.82v.). "God *komt* (יבוא) van Teman en de Heilige van het gebergte Paran", dicht Habakuk (vs.3), om vervolgens een reeks verschrikkingen met die komst te verbinden ("koortsgloed", "bliksem"): "Hij staat en doet de aarde *schudden*; Hij ziet rond en *doet* de volken *van schrik opspringen* (ויתר)" (vs.6) Ook Habakuk zelf is bang: "Toen ik het hoorde, *beefde* (ותרגז) mijn binnenste; op het gerucht daarvan *sidderden* (צללו) mijn lippen; bederf kwam in mijn gebeente en ik *beefde* (ארגז)

(wordt vervolgd...)

Het gebed als aanspreken van de ander, als uitstaan naar de toekomst, is voor Derrida altijd een gebed dat is uitgesproken in vrees en beven. Men roept aan, maar laat in die aanroep, intrinsiek, de ander geheel vrij. Het gebed is geen automatisme, maar principieel onzeker. Toch zijn die onzekerheid en die vrees constitutief voor het gebed, als een *conditio sine qua non*. De afwachting van de messias, die hier uitdrukkelijk met de aanspraak van de ander verbonden wordt, blijft verbonden met een onherleidbaar 'misschien'.

Besluiten we met een fragment uit de Jeruzalemse Talmoed. "R. Simeon bar Jochai onderwees: «Akiva, mijn leermeester, vatte het volgende bijbelvers: *Een ster (kochav) zal uit Jakob voortkomen* (Num. 24:17) op als 'Een teleurstelling (Kozeba) zal uit Jakob voortkomen'.» R. Akiva zei, toen hij Bar Kozeba zag: «Dit is de Koning Messias.» R. Jochanan ben Toreta zei tegen hem: «Akiva! Pas wanneer er gras op je kaken groeit, zal de Messias komen!»"[33]

[32](...vervolg)
op de plaats waar ik stond" (vs.16) Maar hij vervolgt: "toch zal ik rustig *afwachten* de *dag der benauwdheid* (אנוח ליום צרה), wanneer die aanbreken zal voor het volk dat met benden ons aanvalt." (*ib.*; ik cursiveer, RS; overigens is er interpretatieve discussie over de authenticiteit van de 'rust' in Habakuks afwachten). Zie ook het slot van *Maleachi* ("Want zie, de dag komt, brandend als een oven.") en op vele andere plaatsen. Steeds is er sprake van vuur, brand enz.

[33] Taäniet 4:5; gecit. n. J. Neusner, *Grondslagen van het jodendom. Tora, Misjna, Messias*, p.79

Slotbeschouwing

'Het Woord is schrift geworden'

"Het Woord is vlees geworden en het heeft onder ons gewoond". Dat deze woorden uit het *Evangelie naar Johannes* (1,14) als een essentiele hermeneutische invalshoek voor een interpretatie van het werk van Derrida beschouwd kunnen worden, en dat ze zich gevoeglijk laten herformuleren tot 'het Woord is schrift geworden', is iets wat ik tot slot zou willen laten zien. Ik zal een poging doen om op mijn beurt Derrida's interpretatie van de negatieve theologie te interpreteren en om deze terug te voeren naar een problematiek die mij hierin 'onderhuids' aanwezig lijkt te zijn. Welke problematiek? Uit de voorgaande hoofdstukken zou kunnen worden afgeleid dat het hier de verhouding tussen immanentie, transcendentie en bemiddeling betreft. In deze slotbeschouwing zou ik mij met name willen richten op de bemiddeling, de 'tusseninstantie' die op de één of andere wijze onze wereld, ons denken enz. op een alteriteit betrekt. We zullen zien dat de 'bemiddelende tusseninstantie' ons brengt bij de kwestie van de incarnatie. Deze kwestie – dat wil ik althans laten zien – is een belangrijke hermeneutische sleutel tot Derrida's benadering van het apofatische denken en tot zijn werk in het algemeen. Ze lijkt me een buitengewoon vruchtbaar – en daarom spannend – perspectief te bieden voor een confrontatie met Derrida als zodanig. Zijn werk werpt mijns inziens een nieuw licht op vragen rond de menswording van God (de incarnatie of inscriptie van de Logos uit *Johannes* 1) zoals voorgesteld binnen de christelijke traditie. Het helpt ons misschien om deze vragen opnieuw te formuleren, zo niet om er hedendaagse antwoorden op te geven. Misschien kunnen we zelfs zeggen dat het een bijdrage levert aan een heroverweging van de verhouding tussen joodse en christelijke tradities (die uiteen lijken te gaan op precies het punt van de vleesgeworden Logos); een bijdrage aan een heroverweging die niet vervalt in kritiekloze identificaties of in ondoordachte polarisaties.

Bij dit alles zij er nogmaals op gewezen, dat ik in deze slotbeschouwing een poging zal doen om *onderhuids* aanwezige punten in

Derrida's benadering van de negatieve theologie naar voren te halen en aan te scherpen – en daarmee een poging om te *interpreteren*. De incarnatie-problematiek – en zeker de problematiek rond *Jezus Christus* als het 'ingeschreven andere' – is er bij Derrida niet één die onmiddellijk in het oog valt. In zekere zin zullen we moeten *reconstrueren* en aannemelijk moeten maken *vanuit* wat in de voorgaande hoofdstukken aan de orde is geweest. Uit een dergelijke reconstructie zou kunnen blijken wat Derrida's kritiek op de analogie-gedachte in het apofatisme te betekenen heeft, en dat het niet voor niets is dat de wegen van Derrida en van de negatieve theologie in feite dáár uiteengaan waar analogie en incarnatie in het geding zijn.

Beginnen we echter, ter voorbereiding, bij een punt dat zich al vanaf deel II heeft opgedrongen: een verschuiving tussen 'Comment ne pas parler' en *Sauf le nom* in Derrida's lezing van apofatische auteurs.

I Verschuiving

Het is al spoedig opgevallen, dat 'Comment ne pas parler' (1986) een breukpunt markeert in de omgang van Derrida met de negatieve theologie. Waren tot dan toe, zoals Derrida zelf al opmerkt, de verwijzingen "kort, elliptisch en ontwijkend" (*P* 539v.), in 'Comment ne pas parler' worden de bakens langzaam aan verzet. Voorzichtig eerst, aarzelend, en voor een belangrijk deel nog binnen het kader van een interpretatie van het apofatische denken als een verkapte onto-theologie. Herhaaldelijk stuit de lezer van 'Comment ne pas parler' op een terugvoering van Dionysius' en Eckharts God tot een hoogste zijnde. Maar de eerste sporen van een herwaardering komen eveneens aan de dag. Derrida leest in de apofatische teksten een getuigenis van het geheim, van een belofte en van een lege plek. Dit geheim, deze belofte en deze lege plek zijn voor hem motieven die door de onto-theologische hiërarchie heen spreken, en die verwijzen naar een alteriteit die zich niet laat binden aan een specifieke traditie of denkrichting. Tevens, zo zagen we, geeft hij in 'Comment ne pas parler' aanzetten tot een revaluatie van het binnen de apofase zo belangrijke *gebed*. Het "risico" van de "herhalingstechniek" waarmee het gebed verkleefd is, zei hij, is ook een "kans". (*P* 537; zie 11.2.2)

In *Sauf le nom* (1992) is de herwaardering van de negatieve theologie nog explicieter geworden. Zonder dat Derrida overigens het werk van Angelus Silesius direct wil identificeren met 'de' negatieve theologie, is zijn intensieve bemoeienis met diens œuvre voor hem aanleiding om, nadrukkelijker dan ooit tevoren, hierin de transcenderende beweging en de verwijzing naar een alteriteit te beklemtonen. "Ga daarheen, waar je niet heen kunt gaan" werd voor hem tot een paradigmatische uitdrukking van de deconstructie, en "Men moet nog boven God uit" tot een oproep naar het onnoembare 'andere' zelf.

Hoe zou deze verschuiving zich laten verklaren? Waar is ze aan te danken? Misschien moeten we, om deze vraag te beantwoorden, in de eerste plaats teruggaan naar de aan de orde gestelde 'joodsheid' in Derrida's engagement. We hebben in hoofdstuk 5 gezien hoe de inzet van Derrida's wijsgerige traject zich voor een belangrijk deel laat begrijpen als een heropname en een heroverweging van deze 'joodsheid'. Toegegeven, ze bracht hem niet direct terug bij de synagoge of de talmoed. Veeleer bleek de 'joodsheid' te staan voor een universaliteit die zich niet beperkt tot een specifieke godsdienstigheid.

Nu, als denker die, zonder zelf ooit een eigen filosofie te willen presenteren, steeds de Westerse traditie afleest op haar getuigenis van een alteriteit; als denker die zich, zoals Miskotte schreef over de Berlijnse rabbijn L. Bæck, "het hem van alle zijden omringende geestesgoed [...] heimelijk toeëigen[t], verwerk[t] en ómb[uigt]" (Miskotte, 1933, p.90); als denker van het schrift of het schrijven, dat is: van de onherleidbare *verwijzing* (naar een alteriteit), is Derrida misschien wel een 'niets-zeggende' 'joodse' stem in een 'Grieks' koor, en als zodanig een niet weg te denken partij, *analoog aan de onlosmakelijkheid van negatieve en positieve theologie*! Als iemand die, zoals het in *Le monolinguisme de l'autre* heet, ervan droomde de taal iets van binnenuit te laten overkomen (*MA* 85v.; zie 5.1.3), geeft hij misschien stem aan een ondefinieerbare verwachting, aan een niet nader bepaald gebod, kortom, aan een transcendentie die door de positiviteit van het Westerse ('Griekse') denken zowel wordt verondersteld als geloochend ('ver-ontkend'), *even als de apofatici die de positieve traditie wilden corrigeren door deze te verbinden met een fundamentele onkenbaarheid.* Misschien bestaat er inderdaad een analogie tussen, enerzijds, de onlosmakelijke verbondenheid die Derrida ons vanaf 'Violence et métaphysique' voorhoudt tussen het 'Griekse' en het 'joodse', en, anderzijds, die welke Dionysius in zijn *Mystieke theolo-*

gie schetst tussen katafatische en apofatische theologie. Wanneer dit inderdaad zo is, dan zou de grotere waardering die Derrida in *Sauf le nom* voor het apofatisme weet op te brengen teruggaan op een consequentere en meer stringente doordenking van het 'joodse' in zijn algemeenheid. De herwaardering van het apofatische denken is dan misschien de keerzijde van een bezinning op de 'joodsheid' die ook dáár, in het apofatisme, doorklinkt. (Wat vervolgens de oorzaak is van de diepere bezinning bij Derrida op de reikwijdte van de 'joodsheid' – of liever: op de reikwijdte van het schrift en het schrijven, van de verwijzing naar een alteriteit, *áls 'joodsheid'* –, dat is iets waarover men alleen maar kan speculeren.)

Moet Derrida's herwaardering van de negatief-theologische literatuur dan teruggevoerd worden op een puur *biografische* omstandigheid? Realiseert Derrida zich het apofatische respect des te beter naarmate hij zich *persoonlijk* herbezint op wat jood-zijn betekent? Of heeft dit jood-zijn voor Derrida een filosofische weerslag? Is het iets wat zich – eerder dan een privé-aangelegenheid te zijn – in het hart van zijn denken geboord heeft? Ik hoop in de voorgaande hoofdstukken te hebben laten zien dat dit laatste het geval is. Een bepaalde 'joodse' begrippelijkheid is structurerend voor zijn wijsgerige teksten (geworden). Noties als 'messianisme' en het 'messiaanse', 'besnijdenis', 'woestijn', 'beloofde land', 'disseminatie' (vgl. diaspora) e.d. hebben er een filosofische relevantie (gekregen). Ze hebben – even als overigens bij Levinas – een plaats in het gesprek dat Derrida met de traditie is aangegaan: een gesprek dat telkens uitloopt op de schim van een alteriteit die zich niet voordoet dan alleen in een metamorfose. Deze metamorfose (ver)hult de alteriteit in het gewaad van (de reflectie op) een verwijzingssamenhang die naar deze alteriteit uitstaat zonder haar ooit te kunnen vatten.

In de eerste plaats kan Derrida's positievere houding tegenover de negatieve theologie dus begrepen worden vanuit een herbezinning op een algemene 'joodsheid'. Maar er is nog een verklaring. Deze tweede verklaring houdt nauw verband met de eerste en laat zich er misschien niet eens exact van onderscheiden. Zoals we in hoofdstuk 6 hebben gezien (6.4) bestaat er een verwantschap tussen het apofatische denken en dat van Derrida. Deze verwantschap reikt verder dan de oppervlakkige constatering dat Derrida 'ook wel in ontkenningen spreekt' of dat hij eveneens het tekortschieten van ons kennen bena-

drukt. Ze bestaat in een wezenlijke drieslag of drieheid (en wie zal zeggen dat deze drieheid niet correspondeert met de christelijke drie-eenheid?) die zowel voor Derrida als de negatieve theologie maatgevend is. Zeker, er is een belangrijk verschil, en dit verschil hangt samen met de door Derrida fel bestreden analogie-gedachte. Maar het verschil laat de structurele overeenkomst onverlet. Waarin bestond deze overeenkomst? In termen die noch die van Derrida zijn, noch – uiteraard – die van de apofatici, is zij gelegen in een gelijkaardige voorstelling van de verhouding tussen transcendentie, immanentie en bemiddeling.

De besproken apofatische auteurs bleken uit te gaan van een principieel onderscheid tussen Gods anders-zijn of zijn goddelijke oergrond ('godheid') enerzijds, en de uit God voortvloeiende menselijke werkelijkheid anderzijds. Het radicale verschil tussen deze beide 'sferen', de goddelijke en de menselijke, maakte voor de God-zoeker een radicaal afstand-doen ('wegname') van alle menselijkheid en aardsheid noodzakelijk. Tussen beide werkelijkheden in (de oer-goddelijke en de aards-menselijke) stonden de goddelijke paradigmata. Dit waren de oerbeelden of prototypen, naar *analogie* waarvan de schepping tot stand was gekomen. Voor Dionysius en de apofatische traditie waartoe hij aanleiding gaf, was het Christus, beginsel van Gods zelfopenbaring of uitzichzelftreden, die deze paradigmata, oerbeelden of prototypen in zich bevatte. Christus gold derhalve in zekere zin als de garant van de analogie, dat is: van de ('attributieve') *relatie* tussen de aardse realiteit en de goddelijke oorsprong ervan. Christus vormde het 'tussen', de overgang van de onkenbare goddelijke oergrond naar de daaruit voortgekomen geschapen wereld. Wanneer Dionysius ontkennend taalgebruik (de 'attributie-analogie') aanwendt om het goddelijke 'waarheidsgetrouw' aan de orde te stellen, dan heeft dit strikt genomen betrekking op Christus als beginsel van de analogie: op de paradigmata die Hij in zich draagt en die zich uitkristalliseren in de schepping.

Ook bij Derrida hebben we een dergelijke 'drieheid' aangetroffen – nogmaals: met het cruciale verschil van de bij hem ontbrekende analogie. Enerzijds is er datgene wat hij 'taal' noemt: de verwijzingssamenhang waarin wij staan en waarin ook ons denken vervat is. Anderzijds 'is er' een alteriteit waarnaar de verwijzingssamenhang uitstaat, die hem mogelijk maakt en ook veronderstelt. (In de voorgaande hoofdstukken zijn er voldoende nuances aangebracht die

voorkomen dat deze Derridiaanse alteriteit als een instantie of als een onto(theo)logisch in kaart te brengen gegeven wordt opgevat.) En ook bij Derrida is er sprake van een 'tussen': ditmaal niet Jezus Christus als garant van een analogische verbinding, maar een ondefinieerbaar gebeuren dat Derrida met telkens verschillende namen benoemt. Denkfiguren als het 'schrift' of het 'schrijven', de 'tekst', het 'supplement', de 'différance' en het 'spoor', maar ook de 'belofte', het 'bevel', het 'geheim' en de 'plek' duiden dit gebeuren aan, verwijzen ernaar maar voeren niet de pretentie het te fixeren. Het zijn termen die zowel de verwijzingssamenhang als de alteriteit uitzeggen, klassieker geformuleerd: zowel de immanentie als de transcendentie. Terwijl binnen de apofatische traditie de ontkenningen betrekking hadden op de paradigmata, zijn het bij Derrida de denkfiguren die met negaties omringd worden ('het spoor is noch dit noch dat, noch zintuiglijk noch inzichtelijk enz.')

Deze verwantschap tussen het denken van Derrida en dat van Dionysius, Eckhart, Angelus Silesius enz. vormt zo een tweede mogelijke verklaring voor Derrida's herbezinning op en herwaardering van apofatische teksten. Deze verklaring staat niet geheel los van de eerste (een diepgaandere reflectie op het jood-zijn), maar is er intrinsiek mee verbonden. De preoccupatie met een in de Westerse traditie verregaand veronachtzaamde alteriteit als een preoccupatie met een bepaald jood-zijn heeft Derrida de ogen gescherpt – of de oren gespitst – voor een denkwijze die, misschien explicieter dan andere denkwijzen, daadwerkelijk plek wil inruimen voor een alteriteit die totaal anders is.

II In*carn*atie als in*script*ie

> Het voorrecht van de *logia*, dus van de bijbelse openbaring, boven elke andere gave van de afstand, hangt aan hun bezetting door de *Logos*. Dit voorrecht is dus afhankelijk van de *kenose* van de Zoon, en het betuigt dit op eigen wijze. (J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, p.228)

> En [Jezus] begon [ἀρξάμενος] bij Mozes en bij al de profeten en legde hun uit, wat in al de Schriften op Hem betrekking had [ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ]. (*Lucas* 24,27)

> [D]e notie van transcendentale archè moet haar noodzaak doen ondervinden voor ze zich laat doorhalen. [...] [D]e oorsprong is niet eens verdwenen, hij is niet anders gevormd is dan door een teruggaan op een niet-oorsprong: het spoor, dat zo de oorsprong van de oorsprong wordt. (Derrida, *G* 90)

Dat Derrida in toenemende mate de apofatische teksten op hun positieve merites is gaan beoordelen, neemt niet weg dat een bepaalde kritiek vlijmscherp aanwezig blijft. Voor hen die ze *met huid en haar* willen slikken, treft deze kritiek de teksten misschien wel in het hart. Zeker, auteurs als Dionysius, Eckhart en (met name?) Angelus Silesius getuigen van een alteriteit die gans anders is en die aanzet tot een *al*omvattende overstijging. Een radicalere manier om de transcendentie voor te stellen is er binnen de christelijke traditie moeilijk te vinden. Maar toch is er een niet onbelangrijk aspect dat deze auteurs hoog houden en waarvan de radicale transcendentie alleen met de grootst mogelijke hermeneutische behendigheid kan worden verzelfstandigd. Dit is het daarnet aangeroerde aspect van de analogie, preciezer, van Jezus Christus als beginsel van het goddelijke naarbuitentreden en daarmee van alle analogie. (Zie hst.6)

In dit tweede gedeelte van de slotbeschouwing zullen we een in de vorige hoofdstukken voorbereid traject bewandelen, dat ons voert van de apofatische analogie-problematiek, via de logos-als-bemiddeling in Derrida's logocentrisme-kritiek, naar Jezus Christus als de Logos of het Woord uit *Johannes* 1.

1. De analogie in het apofatisme: Jezus Christus

De rol van Jezus Christus binnen het apofatische denken een is eigenaardige. Verwijten als zou het de apofatici slechts om God en niet om Jezus (als Gods zelfonthulling) gaan, geven enerzijds een reële problematiek aan, maar raken toch niet de kern. Integendeel, het Christus-gebeuren vormt de essentie van het apofatische schema! Christus, als bevatter van de goddelijke paradigmata, als principe van Gods zelfonthulling en als voorportaal tot Gods verborgenheid, maakt de menselijke terugkeer tot Gods onkenbare wezen mogelijk. Hij markeert de overgang tussen God en mens, tussen transcendentie en immanentie. Hij waarborgt de analogie. "Eenmaal heeft God gesproken", zo lazen we Eckharts psalm-citaat in paragraaf 2.2.1, "tweemaal heb ik dit gehoord." Daarmee doelde Eckhart op de twee soorten gevolgen van Gods woord: naar binnen toe (het eeuwige voortkomen van de Zoon of het Woord [Logos] – in wie de schepping *idealiter* of *paradigmatisch* vervat ligt – uit de Vader ín de Vader) en naar buiten toe (de zichtbare, immanente wereld, afgeleide van de *voorbeeld*-ige Zoon). In *l'Idole et la distance* – een boek waaruit ik in het voorgaande meermalen heb geciteerd – bevestigt ook J.-L. Marion dat Jezus Christus niet uit het apofatisme weggedacht kan worden. Na uit Dionysius' *Kerkelijke hiërarchie* te hebben geciteerd ("Wij zien de gehele hiërarchie in Christus tot voltooiing komen", V, 5, 500b), merkt Marion op:

> Men verbaast zich er vaak over, dat Christus zo goed als afwezig lijkt in wat Dionysius naar voren brengt, alsof hij zich in de marge bevond van een schema van zelfstandige bemiddelingen die, zonder hem, toereikend zouden zijn voor de vergoddelijking. Men moet zich daarentegen afvragen *of het hele hiërarchische schema niet het Christus-gebeuren veralgemeniseert*; anders gezegd: of Christus niet als enige het hiërarchische systeem van de onmiddellijke bemiddeling mogelijk maakt, en of, juist omdat in een bepaalde zin Christus zich nergens in het schema van hierarchische bemiddelingen bevindt, deze laatste hun plek niet vinden *in Christus zelf*. (*l'Idole et la distance*, p.217v.; ik cursiveer, RS)

Inderdaad bevindt Christus als Gods zelfonthulling zich midden in het apofatische vizier. Zonder Christus geen negatieve theologie, laat staan positieve theologie. Misschien kunnen we zelfs een stap verder

gaan dan Marion en kunnen we, uit alles wat er in hoofdstuk 2 is gezegd over de apofatische voorkeur voor het abstracte ('analoge') boven het concrete ('metaforische') spreken en over de pedagogische onoverkomelijkheid van de symbolisering of de verbeelding van Gods waarheid, een gewaagde conclusie trekken. Misschien is het zo, dat voor Dionysius, Eckhart en Angelus Silesius het Christus-gebeuren als incarnatie (de *mens* Jezus van Nazaret) een symbolisering is van een abstractere waarheid: Gods zelfonthulling, het overschrijden van zijn oorspronkelijke verborgenheid. Misschien drukt Jezus als mens van vlees en bloed voor hen (op contingente wijze?) iets uit wat het bijzondere, in tijd en ruimte beperkte overstijgt: de algemeenheid van Gods zelfopenbaring (en zelfvervreemding) in de wereld. De Eckhartiaanse en Silesische thematiek van de Godsgeboorte in de ziel bijvoorbeeld – ik als mens kan ontsloten worden voor Gods geheimenis – zou hiervoor pleiten. "Het zou weinig voor mij betekenen", aldus Eckhart, "dat het Woord vlees geworden is voor de mens in Christus, die van mij verschillende gedaante, wanneer [Hij] dat niet ook in mij persoonlijk [werd], zodat ik zoon van God zou zijn." (*LW* III,101; zie 2.2.2) En Angelus Silesius dichtte in *In jou moet God geboren worden*: "Wordt Christus duizendmaal te Bethlehem geboren / En niet in jou: je blijft nog eeuwiglijk verloren. (II,61)" (zie 2.3.2)

2. Logocentrisme: de logos als opeenho(ofd)ping

Overzien we de in de vorige hoofdstukken afgelegde weg, met name waar het Derrida's kritiek op de analogie-gedachte betreft. Deze kritiek *behelst* in feite de stellingname tegen een bovenwezenlijkheid (God als een hoogste wezen) als ook die tegen mystiek opgevat als een direct schouwen. Derrida's verwerping van God als een bovenwezenlijke instantie en van een mystiek schouwen is in het voorgaande uitvoerig aan de orde geweest.

Sedert *De la grammatologie* confronteert Derrida dat wat hij de teneur van het Westerse denken noemt, het *logocentrisme*, met een 'oorspronkelijker' dimensie: die van het schrift of het schrijven (*écriture*), de verwijzingssamenhang. Het logocentrisme zou deze verwijzingssamenhang veronachtzamen en uitgaan van een gegarandeerde bemiddeling tussen transcendentie en immanentie. Op grond van deze gegarandeerde bemiddeling meent het, aldus Derrida, een verzekerde

toegang hebben tot de waarheid. De *logos* – hoe ook ingevuld, als rede, waarneming, intuïtie enz. – zou de grootste gemene deler vormen tussen de mens en wat hem of haar absoluut overstijgt. Weliswaar neemt ook Derrida de noodzakelijkheid aan van 'bemiddeling'. Ik heb boven in herinnering geroepen dat hetgeen hij aanduidt met de denkfiguren 'spoor', 'schrift' of 'schrijven', 'tekst' en dergelijke, precies deze bemiddeling behelst. Derrida verzet zich alleen tegen de vastlegging en de definitieve bepaling van de bemiddeling. Zoals we hebben gezien brengen de denkfiguren niet alleen de 'betrekking' tussen alteriteit en verwijzingssamenhang tot uitdrukking; ze suggereren eveneens de onbepaalbaarheid van wat ze benoemen en de permanente voorlopigheid van hun benaming.

Zo'n dertig jaar na de eerste aanzetten tot de logocentrisme-kritiek preciseert Derrida zijn aanvankelijke formuleringen. In *Politiques de l'amitié* schrijft hij, tegen Heidegger (maar indirect, lijkt me, is óók de apofatische analogie-opvatting in het geding): "Eigenlijk is het logocentrisme misschien niet zozeer de handeling die erin bestaat om de *lógos* in het centrum te plaatsen, als wel de interpretatie van de *lógos* als *Versammlung*, dat wil zeggen de verzameling die precies datgene concentreert wat ze configureert." (*PA* 378) Met andere woorden: Derrida verzet zich tegen elk denken – of het nu godsdienstig of wijsgerig is – dat ervan uitgaat dat de zin en het Zijn, het transcendente en het immanente, het 'andere' en het 'zelfde', God en mens enz., zich samenballen in één punt. Hij verzet zich tegen de gedachte van een aanwijsbare plek waar de alteriteit en het denken, ervaren, schouwen of zelfs geloven, elkaar ontmoeten. De logos als een dergelijke ontmoetingsplaats zou het fundament bieden van een analogie, dat is: van een weg 'omhoog' (*ana*) die een verzekerde, 'logische' overgang zou vormen tussen de verwijzingssamenhang (het schrift) en het totaal andere.

Ook al zijn de formuleringen van Derrida hier nog algemeen, toch brengen ze ons eigenlijk al bij het *hoofd*moment van de apofatische legitimering van de analogie, en misschien zelfs bij de christelijke legitimering ervan als zodanig, te weten: Jezus Christus als goddelijke zelfopenbaring en als bevatter van de eeuwige paradigmata. Wat immers te denken van hetgeen Paulus schrijft over Christus (de *logos* uit *Johannes* 1!) in zijn *Brief aan de Efeziërs*: "[God] had zich in [Christus] voorgenomen om, ter voorbereiding van de volheid der tijden, al wat in de hemelen en op de aarde is onder een hoofd, dat is

Christus, samen te vatten (ἀνακεφαλαιώσασθαι)" (1,9c-10): een verzamelende opeenho(ofd)ping. In zijn handleiding voor de retor (*Institutio oratoria*, VI,1) omschrijft Quintilianus (eerste eeuw na Chr.) het begrip ἀνακεφαλαίωσις als: *rerum repetitio et congregatio*, 'een herhaling en verzameling of vergadering van de dingen'. Evenals overigens Johannes aan het begin van zijn evangelie (1,1), verwijst Paulus vermoedelijk terug naar *Genesis* 1,1, waar het woord *bere'sjiet* (בראשית: 'in den beginne') ook kan worden vertaald met 'van hoofde aan' (vgl. *ro'sj*, ראש: 'hoofd'). Mèt Paulus en Johannes brachten naderhand vele christelijke auteurs, onder wie de apofatici, de schepping door het woord ("En God *zei*: er zij licht" enz.) in verband met Jezus Christus als het Woord waarin de schepping vervat of samengevat is. Daarnet noemde ik al Marions waarschuwing dat het denken van Dionysius niet ont-*christe*lijkt mag worden, en herinnerde ik aan Eckharts psalm-citaat: "Eenmaal heeft God gesproken, tweemaal heb ik dit gehoord." We zouden ook terug kunnen denken aan Angelus Silesius' verzen: "Omdat de schepselen helemaal in Gods woord bestaan: / Hoe kunnen ze dan verworden en vergaan?" (I,109) en vooral "Het onuitsprekelijke dat men God pleegt te noemen / Geeft zich in *één woord* te spreken en te kennen." (IV,9; zie 2.3.1) Alles is samengevat of verzameld, opeengehoo(fd)pt of verwoord in het Woord of de logos, lijkt Angelus Silesius te willen zeggen.

3. De logos: zoon van een vader

> De *logos* is dus een zoon, die zichzelf te gronde zou richten zonder de *aanwezigheid* [présence], zonder de actuele *bijstand* [l'assistance *présente*] van zijn vader. Van zijn vader die voor hem antwoordt en voor hem instaat. [*De son père qui répond. Pour lui et de lui.*] Zonder zijn vader is hij inderdaad niet meer dan een schrijven. (*D* 86)

> Men moet *beginnen met antwoorden*. Er is dus niet, in den beginne, een eerste woord [*premier mot*]. (*Ad* 53)

Terwijl dus al de algemenere formulering van de logocentrisme-kritiek ("de onderschikking van het spoor aan de volle aanwezigheid die

is *samengevat* [résumée] in de logos", *G* 104[1]; ik cursiveer) impliciet verwijst naar (met name) Johannes' spreken over de logos die vlees is geworden, is Derrida elders explicieter.

In paragraaf 6.2.2 ben ik stil blijven staan bij 'La pharmacie de Platon'. Werpen we er andermaal een blik op, ditmaal met het oog op de problematiek van incarnatie en christologie. In 'La pharmacie de Platon', een tekst die zijn uitgangspunt neemt in een fragment uit de *Phædrus*, confronteert Derrida Plato's achterstelling van het schrift bij de levende stem van het gesproken woord (*logos*) met een ander motief, eveneens bij Plato te vinden, dat ons juist de noodzakelijkheid inprent van het schrift – of van de taal áls schrift (in het Grieks kan *logos* ook 'taal' betekenen!). Derrida liet zien hoe wat bij Plato als logos wordt aangediend, functioneert dankzij het feit dat de logos als gesproken woord (in tegenstelling tot het schrift) levend is, een 'vader' heeft. Immers, anders dan de auteur van een schriftelijke tekst kan iemand die mondeling het woord voert zijn eigen, stem-hebbende woord direct vaderlijk 'te hulp schieten' (verduidelijken of toelichten). We zagen dat Derrida, tegen Plato in maar ook mèt Plato mee, zich baserend op een onderlaag van diens teksten, de rollen omdraaide. Terwijl Plato het primaat van de logos-als-gesproken-woord leek te willen vestigen boven het geschreven woord *vanwege* precies het 'zoonschap' van de logos-als-gesproken-woord (het wordt aangestuurd door een 'vaderlijke', 'levende' autoriteit; het schrift daarentegen is vaderloos, weeskind), tekende Derrida aan, dat de te hulp schietende 'vader' eerst toegankelijk wordt in en door de logos – en niet daarbuitenom. "Vanuit de *logos*", aldus Derrida, "kondigt zich iets aan als het vaderschap en geeft dit zich te denken." (*D* 91)

Deze laatste uitspraak is op zichzelf al veelzeggend tegen de achtergrond van wat straks is beweerd over de denkfiguren als bemiddeling tussen immanentie en transcendentie. Van alteriteit is er eerst sprake, zouden we met Derrida kunnen stellen, vanuit een intermediaire positie. De vraag is alleen of en in hoeverre deze intermediaire positie bepaald kan worden. Dat dit in het geval van de logos bij Plato – maar heeft Derrida uitsluitende de logos *bij Plato* op het oog?! –

[1] Vergelijk ook, nogmaals: "Une trace ineffaçable n'est pas une trace, c'est une présence pleine, une substance immobile et incorruptible, *un fils de Dieu*, un signe de la parousie et non une semence, c'est-à-dire un germe mortel." 'Freud et la scène de l'écriture', in: *ÉD* 339 (ik cursiveer, RS)

moeilijk is, blijkt uit de dubbelzinnigheid van dit Griekse woord bij Plato (en elders?!). In het vervolg van paragraaf 6.2.2 zagen we namelijk hoe Derrida, nog steeds bij zijn Plato-lectuur in 'La pharmacie de Platon', maar nu in een commentaar op de *Politeia*, laat zien dat *logos* bij Plato ook kan staan voor de 'taal' in haar algemeenheid. Het is namelijk de logos-als-taal die, aldus Derrida in zijn commentaar op de befaamde passage over de idee van het Goede, "tussenbeide komt [*intercède*] in [de] *analogie* tussen de vader en de zoon". (*D* 93) Dítmaal, in déze context – hebben we bemerkt – staat 'vader' voor de idee van het Goede en 'zoon' voor de zichtbare werkelijkheid. De referenten van de woorden 'vader' en 'zoon' zijn enigszins gewijzigd (in: 'transcendentie' en 'immanentie'). Maar nog steeds is er sprake van een logos die het midden houdt *tussen* beide, te weten: de logos-als-taal. Het is eerst naar aanleiding van de logos-als-taal, zo toont Derrida in de Platoonse tekst aan, dat wij over het transcendente – bij Plato is dat: de idee van het Goede – kunnen denken en spreken. Door bestaan, onderscheidenheid en articuleerbaarheid te bieden aan al wat is, geeft ze ons de middelen in handen om haar überhaupt aan de orde te stellen. Daar echter de idee van het Goede zelf verheven is boven, anders is dan, datgene wat aan haar het bestaan te danken heeft – de zichtbare dingen en hun articuleerbaarheid in de taal – blijft ze op gespannen voet staan met de taal: juist omdat ze eraan voorafgaat! Opnieuw is het dus de logos *vanwaaruit* het transcendente zich eerst aandient, en niet omgekeerd. Eerst de logos als bemiddeling geeft zicht op het 'andere'. *Met het eeuwige risico op vervalsing daarvan*! De analogie die door de logos moet worden bewerkstelligd tussen de 'vader' en de 'zoon' kan ook een verdraaiing zijn. Derrida las dit af, hebben we gezien, uit de dubbelzinnige woordkeus van Socrates, die speelt met de meerdere betekenissen van πατήρ: 'vader', 'goede', maar ook 'kapitaal'. Pas op, zegt Socrates, dat ik geen "vervalste rekening van de rente terugbetaal" wanneer ik jullie, toehoorders, beloof, over de idee van het Goede zelf te spreken! "Socrates", zei Derrida hierover, "introduceert of ontdekt de altijd openstaande mogelijkheid van het *kibdelon*, van het vervalste, gewijzigde, leugenachtige, bedrieglijke, dubbelzinnige." (*D* 94) De logos wekt de indruk van een analogie met de πατήρ die misschien wel een verdraaiing of een vervalsing is. Zelf blijft de vader afwezig. Hij verschijnt enkel aan de horizon van de logos-als-taal (logos: 'zoon', 'voortbrengsel', 'rente' enz.).

Opnieuw brengt Derrida ons op de drempel van de problematiek van *Johannes* 1 (een problematiek die, doordat ze betrekking heeft op incarnatie, kenose of zelfontlediging, zich uiteraard niet beperkt tot dit ene bijbelboek!) Talloos zijn in 'La pharmacie de Platon' de verholen verwijzingen naar de incarnatie-problematiek en naar het Christus-gebeuren in zijn algemeenheid. Snijdt Derrida met zijn opmerking over het risico op vervalsing en het *kibdelon* niet iets aan wat cruciaal is voor de interpretatie van dit Christus-gebeuren? Geeft hij hier geen uiting aan de structurele mogelijkheid van bedrog? En is deze mogelijkheid niet constitutief voor de messiasverwachting of zelfs het messiasschap als zodanig?

4. Christus als ontledigde logos

Zo schuilt bij Plato de mogelijkheid van bedrog in de verschillende aspecten van het *logos*-begrip. Dit kan zowel staan voor het 'levende', door de 'vader' gegarandeerde woord, maar ook voor de taal in het algemeen, grillig en wankel fundament als het is.

Deze ambiguïteit met betrekking tot het 'woord' hebben we andermaal aangetroffen bij de bespreking (zie 8.1.2) van de manier waarop Derrida in *Sauf le nom* ingaat op Angelus Silesius' epigram 'De plek is het woord' (*Der Ort ist dass Wort*). "De plek en het *woord* is één" dichtte Silesius, en hij vervolgde: "en was de plek er niet, (Bij eeuwige eeuwigheid!) dan zou het *woord* er niet zijn." (I,205). Bij Angelus Silesius duidde de plek (*Ort*) op Jezus Christus, het Woord of de Logos uit *Johannes* 1, waarvan er wordt gezegd dat het "vlees is geworden", "onder ons heeft gewoond" en daarmee onder ons een unieke plek heeft ingenomen, de Plek bij uitstek, de Plek waar God zich met zijn schepping inlaat. Wijsgeriger uitgedrukt: de Plek waar transcendentie en immanentie samenkomen.

Hoe las Derrida dit epigram waarin Angelus Silesius de Plek en het Woord identificeert? We zagen hoe hij het de-christianiseerde. Hij ontdeed het van zijn apofatisch-metafysische, naar Jezus Christus als het Woord verwijzende, achtergrond. Waarom? In paragraaf 8.1.2 heb ik de veronderstelling geopperd dat dit, in het verlengde van het dubbelzinnige *logos*-begrip bij Plato, precies te maken heeft met de taligheid – en daarmee de onzekerheid, twijfelachtigheid – van het W/woord: het W/woord dat, volgens Angelus Silesius, één is met de

plek die het bekleedt. (In dezelfde context sprak Derrida in vergelijkbare zin ook over de "plaatselijkheid" [*localité*] van het woord, die de "figuratie", dat is: de 'afbeelding' of de 'verschijning', de 'onderscheidenheid' en het 'verschil' – en zodoende de 'taal' – mogelijk zou maken; vgl. *SIN* 58 en 8.1.2)

Al met al scheerden we zo opnieuw langs de rand van *Johannes* 1: "Het woord is vlees geworden en het heeft onder ons gewoond (**Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν**). Want wat betekent de vleeswording of de incarnatie van het Woord? Wat betekent het dat het een plek heeft ingenomen of, in de formulering van Johannes, "onder ons heeft gewoond", letterlijker: "onder ons zijn tent heeft opgeslagen" (**σκηνή** is 'tent' of 'tabernakel')?

Wanneer we dit vers zouden lezen tegen de achtergrond van wat Derrida aan de orde heeft gesteld over de verhouding tussen de logos en de vader, dan zouden we er een verrassende spits aan kunnen geven. Deze spits zou aanscherpen wat er (volgens Derrida) precies met de incarnatie in het geding is: een *de*christianisatie, een doorbréken van alle fixeerbaarheid! Betekent de vleeswording van het Woord niet, dat het Woord de contreien van de Vader heeft verlaten en onder ons *on*herkenbaar (*als* zijnde goddelijk) is geworden? Betekent het niet dat het, als een onmiddellijk door de Vader gegarandeerde *logos*, deze garantie in haar onmiddellijkheid op het spel heeft gezet? Is de logos in de eerste Platoonse betekenis ('door de vader geholpen en bekrachtigd woord') niet geworden tot een logos in de tweede Platoonse betekenis ('taal')? Derridiaanser uitgedrukt: is de logos niet *schrift* geworden, taal-als-schrift, verwijzing in een verwijzingssamenhang, spoor onder sporen? Zou niet de ontlediging of de kenose waarover Paulus in het bekende fragment uit de *Brief aan de Filippenzen* schreef, precies kunnen bestaan in de vlees- of schrift-wording, in het bekleden van een plek, in het innemen van een plaats, zo niet in het bekleden van een *andere* plek of plaats dan de eigene, die waar men recht op heeft of die welke de 'eigenaar' rechtmatig toekomt? Heeft Christus geen afstand gedaan van een eigen plek door een plek (de onze) in te nemen? Betekent het 'gelijk-worden' aan de mensen niet tevens zijn onherkenbaarheid? Vergelijk wat Paulus zegt over "Christus Jezus": "[D]ie, in de gestalte Gods zijnde (**ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων**) het Gode gelijk zijn niet als een roof heeft geacht, maar zichzelf ontledigd heeft (**ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν**

δούλου λαβών), en de gestalte van een dienstknecht heeft aangenomen, en aan de mensen gelijk geworden is (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος). En in zijn uiterlijk als een mens bevonden (καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος), heeft Hij Zich vernederd en is gehoorzaam geworden tot de dood, ja, tot de dood van het kruis." (2,6-8)

Samenvattend: de logos (het woord) en de plek, die zich op het snijvlak van transcendentie en immanentie bevinden, riskeren het verlies van hun transcendentie op het moment dat ze zich 'ontledigen' en 'vlees worden', dat is: ter tale of ter sprake komen, de verwijzingssamenhang van onze wereld betreden. Het goddelijk Woord in mensentaal uitgesproken zet zijn goddelijkheid op het spel. Het dreigt in zijn goddelijkheid structureel onherkenbaar te worden en op te gaan onder alle andere 'woorden'. Een aangaande het geïncarneerde Woord gevoerde pretentie van alteriteit en transcendentie kan altijd een vorm van bedrog of vervalsing zijn. Hoe zouden we immers het tegendeel moeten nagaan?

Voor alle duidelijkheid: Derrida gaat in 'La pharmacie de Platon' zelf niet direct in op *Johannes* 1, noch op de christelijke incarnatie-gedachte als zodanig. Maar het lijkt mij onmogelijk om dit alles op de achtergrond niet mee te horen klinken. Als hij wijst op de verzelfstandiging van de logos ten opzichte van de vader, en daarmee op de mogelijkheid van vervalsing, geldt dan volgens hem deze riskante verzelfstandiging van de logos niet ook de Zoon, van wie het verhaal gaat dat Hij de Vader heeft "doen kennen"? (Vgl. *Johannes* 1,18)

5. De logos als openbaring in de openbaarheid

De mogelijkheid dat de logos niet representatief is, maar een vervalsing, brengt ons op een aanverwant probleem: dat van de verhouding tussen openbaring en openbaarheid. Zoals we hebben gezien roert Derrida dit probleem zowel in 'Comment ne pas parler' (in verband met Heidegger) als in *Sauf le nom* aan (met betrekking tot Angelus Silesius). Ook in andere teksten gaat hij erop in. Het bleek dat Derrida het onderscheid tussen openbaring (als boodschap van goddelijke herkomst) en openbaarheid (als datgene wat zich voordoet en wat verschijnt) in haar veronderstelde scherpte en bepaalbaarheid ter

discussie stelt. Daarmee problematiseert hij in feite opnieuw – ditmaal vanuit een andere invalshoek – de bepaalbaarheid en de onderscheidbaarheid van een incarnatie als zijnde van goddelijke herkomst. En voor wat betreft de negatieve theologie: met de problematisering van het onderscheid openbaarheid-openbaring bemoeilijkt hij de gedachte van een 'analogiserende' zelf-onthulling (ἔκφανσις) van God als een zelfvervreemding precies *in* het uitgesproken Woord: Jezus Christus.

We ontdekten hoe vooral Heidegger zich tot een pleitbezorger heeft gemaakt van het verschil tussen *Offenbarung* en *Offenbarkeit*. (Zie 11.1) Dit verschil lag voor hem in het verlengde van dat tussen theologie en filosofie, of dat van geloven en denken. We zouden hier terug kunnen verwijzen naar zijn uitspraken te Zürich in 1951 (zie 11.1.2). Hier uitte Heidegger de wens ooit nog eens een theologie te schrijven, en dat *zonder* dat het woord 'Zijn' daarin zou voorkomen. Verder bestreed hij er fel de veronderstelling, dat men in het geloof of in de theologie überhaupt iets met het Zijn aan zou kunnen vangen. "Luther", aldus Heidegger, "heeft dat begrepen." Elders merkte Heidegger op, dat "als [hij] zo door het geloof zou zijn aangesproken, [hij] zijn atelier zou sluiten". Met andere woorden: geloof en denken zijn volgens hem twee verschillende dingen. Het geloof gaat uit van Gods *openbaring*, het denken van de *openbaarheid*, dat is: van de verschijning van de zijnden of van de ontborgenheid van het Zijn.

Toch is met dit aldus gemaakte onderscheid het laatste woord nog niet gesproken. Het bleek immers hoe Heidegger in het Zürich-fragment, in zijn antwoord op de vraag naar de eventuele identiteit tussen God en het Zijn, iets essentieels toevoegde. En om deze toevoeging draaien misschien uiteindelijk wel alle discussies die men naderhand over Heidegger en de vraag naar God heeft gevoerd (onder meer in *Heidegger et la question de Dieu*). Want waarmee besloot Heidegger zijn antwoord? "Ik geloof" zei hij, "dat het Zijn nooit als grond en wezen van God gedacht kan worden, *maar dat evenwel de ervaring van God en zijn openbaarheid* [Offenbarkeit] *(voorzover de mens haar ontmoet) zich in de dimensie van het Zijn voltrekt* [in der Dimension des Seins sich ereignet]" (ik cursiveer, RS). Daarmee is nogal wat gezegd. We zagen in een excurse bij 11.1 hoe Marion in zijn beide studies *l'Idole et la distance* en *Dieu sans l'être* polemiseerde met deze gedachte en stelde, dat Gods openbaring geen ontolo-

gische prealabele nodig heeft. God, aldus Marion, is in zijn openbaring (lees: in de incarnatie van het Woord) niet afhankelijk van het Zijn, maar werkt buiten het Zijn om. Voor deze Heidegger-kritiek putte hij sterk uit het werk van Dionysius de Areopagiet!

Waar stelde Derrida zich in dit debat over de verhouding openbaring-openbaarheid op? Niet zonder meer achter Heidegger, scheen het. Maar evenmin achter Marion. Het is alsof Derrida een tussenpositie zocht die zich misschien het beste laat begrijpen vanuit bovengeschetste problematiek van vleeswording (incarnatie) en schrift-wording (inscriptie).

Net als elk al te stringent onderscheid trok Derrida ook dat tussen openbaring en openbaarheid in twijfel. "Onmetelijke problemen", aldus Derrida in 'Comment ne pas parler', "houden zich schuil achter deze onderscheidingen." (*P* 586) En enkele pagina's verder confronteerde hij Heidegger met de chiastische eigenaardigheid, dat in zijn werk eerst (in *Was ist Metaphysik?*) "de angstige ervaring van het Niets het Zijn ontsloot" en dat vervolgens, meer dan twintig jaar later (in het Zürich-seminar), "de dimensie van het Zijn de ervaring van de niet-zijnde God ontsl[oo]t". (*P* 591; zie 11.2.2) Is de niet-zijnde, van het Zijn onafhankelijke God bij Heidegger misschien (een) niets? Of preciezer gevraagd: is de God (aan gene zijde van het Zijn) die zich (in de dimensie van het Zijn, en zo in de openbaarheid) openbaart, nog wel herkenbaar als de ware, niet-zijnde en Zijnsonafhankelijke God? Is voor Derrida de openbaring, zo vroegen we in paragraaf 11.2.2, niet gedoemd om restloos op te gaan in de openbaarheid, zonder blijvende zekerheid aangaande een herkomst van de overzijde van het Zijn?

In een latere tekst (*Mal d'archive*) – waarop ik al in hoofdstuk 5 ben ingegaan in verband met Derrida's herinterpretatie van het joodzijn (5.1.3) – noemde Derrida het onderscheid openbaring en openbaarheid opnieuw. Het was opmerkelijk dat hij ditmaal, nog uitdrukkelijker dan in 'Comment ne pas parler', niet de notie 'openbaring' verwierp ten gunste van de notie 'openbaarheid', maar de mogelijkheid openliet dat de eerste gelijktijdig is met en niet te onderscheiden van de tweede. "[I]s er een eerste archief nodig", vroeg Derrida, doelend op een verzekerde, veiliggestelde, in de openbaar*heid* getreden openbar*ing*, "om de oorspronkelijke archiveerbaarheid [dat is dus de openbaar*heid* als mogelijkheid van openbar*ing*, RS] te kunnen

overdenken? Of omgekeerd? Dit is [nu net] de hele kwestie van de betrekking tussen het gebeuren [*événement*] van de godsdienstige openbaring (*Offenbarung*) en een openbaarheid (*Offenbarkeit*), een mogelijkheid tot manifestatie, het prealabele denken van wat uitzicht geeft op de komst of op het komen van een dergelijk gebeuren." (*MdA* 127) De suggestie die Derrida deed was dat beide, openbaring ("eerste archief") en openbaarheid ("oorspronkelijke archiveerbaarheid"), wel eens onontwarbaar samen zouden kunnen vallen. Ze zouden elkaar wel eens kunnen overlappen, zonder dat het zeker is of we met de God van het "eerste archief", dus de God van de openbaring, te doen hebben, dan wel met, Heideggeriaans geformuleerd, een zijnde onder andere zijnden, of, Derridiaans, een spoor onder sporen. Er is eenvoudigweg geen "gemeenschappelijke maat", aldus Derrida in *Sauf le nom*, tussen openbaring en openbaarheid, "tussen de opening, de aperiteit, de openbaring, de kennis aan de ene kant, en aan de andere kant, een bepaald absoluut, niet voorlopig geheim, heterogeen aan elke manifestatie". (*SlN* 62; zie 6.1.2) Het verschil tussen beide is misschien niet uitgesloten, maar blijft onbeslisbaar.

Wat doet Derrida dus in zijn interpretatie van het (Heideggeriaanse) onderscheid tussen openbaring en openbaarheid? Beoordeelt hij het als onbruikbaar? Niet zonder meer. Het gaat hem om de onbeslisbaarheid waarmee het onderscheid omkleed is. Gods zelfopenbaring in de Logos (het Woord) wordt onherkenbaar in het Zijn of in de openbaarheid (van het schrift). Wordt het goddelijk Woord eenmaal in de openbaarheid gebracht, dan is het niet meer als goddelijke openbaring te herkennen. Deze laatste is niet uitgesloten, ze is alleen nooit verzekerd of te verzekeren. Wat zou Derrida er anders toe hebben kunnen brengen om de christelijke negatieve theologie als een *paradigma* van negativiteit te behandelen, tezamen met Plato en Heidegger? In 11.2.2 lazen we dat hij de negatieve theologie zou willen situeren op het kruispunt van twee tradities: de Griekse filosofie of onto-theologie enerzijds en de nieuwtestamentische theologie of christelijke mystiek anderzijds. (*SlN* 68v.) De negatieve theologie behoort dus noch volledig tot het domein van de theologie of de openbaring, noch tot dat van de filosofie of de openbaarheid. (Derrida zou overigens vermoedelijk hetzelfde zeggen over Heidegger; denk bijvoorbeeld aan wat hij opmerkt over Heideggers theologie zonder *en mèt* [!] het woord 'Zijn'; zie verderop in 11.2.2) Het apofatisme staat in een spanning tussen openbaring en openbaarheid (en neigt ertoe –

dat wel – de openbaring te identificeren met een uitgeselecteerde, geprivilegieerde openbaarheid of een "eerste archief").

De ononderscheidbaarheid van openbaring en openbaarheid – en daarmee van theologie en filosofie, van geloven en denken – heeft dus alles te maken met de incarnatie- of inscriptie-problematiek. Daarom heeft ze ook alles te maken met de apofatische gedachte van de analogie. In welk opzicht? Wat heeft de onbeslisbaarheid tussen Woord en schrift van doen met de 'analogiserende' zelf-onthulling van God als zelfvervreemding die plaats vindt *in* het uitgesproken Woord: Jezus Christus? Letterlijk en figuurlijk alles, lijkt me. En dit hangt samen met de eigenaardige manier waarop het apofatische denken het Christus-gebeuren lijkt op te vatten, te weten: als een symboliserende samenballing van Gods zelf-onthulling (ἔκφανσις) – die tevens een zelfvervreemding is! – in de schepping. Voor de apofatici schijnt de incarnatie (van de logos) een verbijzondering in tijd en in ruimte van Gods uitzichzelftreden überhaupt. De wereld of de schepping is in haar totaliteit een opwelling uit goddelijke bron. De wereld openbaart en onthult op negatieve wijze – met Christus als logos en garant van de analogie – haar oorsprong. De vleesgeworden logos drukt op paradigmatische wijze een wereld uit die als geheel terugverwijst naar God; en deze terugverwijzing is mogelijk *dankzij* de logos, die de prototypen van de wereld in zich bevat. De openbaarheid is, Heideggeriaans gesproken, een negatieve openbaring. In zekere zin is het apofatische denken in verregaande mate filosofie, voorzover het zo sterk de nadruk legt op de openbaarheid (ἔκφανσις) als (negatief) getuigenis van de transcendentie. Alleen de concretiseringen en de vertalingen van dit getuigenis in *termen* van een christelijke traditie zwemen naar een voorrang voor theologie en geloof (maar staan deze concretiseringen en vertalingen niet voortdurend op het spel als contingenties, als voorbeelden en als pedagogische hulpmiddelen? slaat daarom de door Derrida gesignaleerde spanningsvolle balans binnen het apofatisme tussen dogmatisme en radicaliteit niet voortdurend door naar de radicaliteit?).

Filosofie of theologie, denken of geloven: het is het analogisme, de idee van een bestaande samenhang tussen de wereld en een oorsprong, die het bij Derrida moet ontgelden. Tekenen we hierbij nogmaals aan, dat de analogie voor het apofatisme niet maar een willekeurige thematiek is. Ze vormt er de kern van. Het geeft daarom te

denken dat de parallellie tussen Derrida en het apofatisme precies op dit punt stukliep. In tegenstelling tot de denkfiguren bij Derrida laten de ontkenningen binnen de negatieve traditie zich attributief-analogisch bundelen en samenvatten, opeenho(ofd)pen in een ἀνακεφαλαίωσις: Jezus Christus als beginsel van Gods zelfonthulling en als voorportaal van zijn verborgenheid. (Zie 6.4) Derrida's verwerping van een *bepaalbaar* verschil tussen openbaring en openbaarheid, tussen Woord en schrift, treft het apofatisme in het hart: het hart dat bestaat in een analogie die wordt gedragen door Jezus Christus. 'Het Woord is vlees geworden' Derridiaans geherformuleerd tot 'het Woord is schrift geworden' lijkt de logos fataal te worden. 'Lijkt', want het is voor Derrida nooit geheel *uitgesloten* dat de in de verwijzingssamenhang versplinterde logos zich samenraapt, zodat (Johanneïsch gesproken) het vlees of (Derridiaans) het schrift weer Woord wordt, verwijzende Logos, bemiddeling tussen het immanente en het transcendente. Let wel, het is voor Derrida nooit *uitgesloten*, maar *evenmin* ooit verzekerd! Eén en ander laat zich illustreren aan de hand van het gebed. Het gebed markeert voor Derrida een overgang tussen een radicale kritiek op het apofatische analogie- of incarnatie-denken, en een messianiserende omduiding van de incarnatie!

6. Het gebed tot niemand als messiaanse daad

In de voorgaande hoofdstukken is uitvoerig aandacht besteed aan de problematiek van het gebed binnen het apofatisme. Met klem wees Derrida op de onontbeerlijkheid van het gebed voor de opmars-in-ontkenningen: er was immers een ankerpunt nodig waar de ontkenningen niet alleen tot stilstand gebracht zouden moeten worden, maar waar ze ook zouden kunnen omslaan in een zwijgend aanschouwen en in een eenwording met het goddelijke. Derrida liet echter zien dat het gebed – in tegenstelling tot wat J.-L. Marion beweerde – nooit geheel vrij was van predicatie. Het spreken-tot, hoe onherleidbaar dit op zichzelf ook moge wezen, behelsde volgens hem altijd een element van spreken-over. (Zie 10.2.1) Daarmee was voor Derrida de zaak van het gebed nog niet afgedaan. Integendeel, de aanspraak van de of het 'andere' bleef voor hem een belangrijke aangelegenheid. In 'Comment ne pas parler' noemde hij het "risico" dat het gebed in

zichzelf zou blijven rondcirkelen zonder daadwerkelijk de of het 'andere' te bereiken, "ook een kans". (Zie 11.2.2) De "herhalingstechniek" waarmee het gebed onvermijdelijk gepaard gaat, *sluit niet uit* dat er werkelijk zoiets is als aanspraak, gebed, spreken-tot.

Wat heeft deze herwaardering voor het gebed te maken met de zelfontlediging en de vlees- of schriftwording van de goddelijke, transcendente Logos?

Roepen we ons te binnen hoe Derrida, in verband met Paul Celan, sprak over het "poëtisch gebed". (11.2.2) Als Celan dicht '*Niemand bespricht unsern Staub*' en '*Gelobt seist du, Niemand*', dan becommentarieert hij: "Zich richten tot niemand, dat is niet precies hetzelfde als zich tot niemand richten [*S'adresser à personne, ce n'est pas exactement ne s'adresser à personne*]. Spreken tot niemand, *op het risico*, telkens, op een bijzondere manier, dat er niemand te zegenen valt, niemand om te zegenen, is dat niet de enige kans van een zegen? van een geloofsdaad? Wat zou een zegen zijn die van zichzelf verzekerd is? Een oordeel, een zekerheid, een dogma." (*Sch* 76) Het gebed lijkt hier voor Derrida (behalve een potentiële determinatie van het 'andere') expliciet ook een mogelijkheid (een "kans") uit te drukken: de mogelijkheid dat de of het 'andere' komt. Want het bidden behelst voor hem, in tegenstelling misschien tot het apofatische gebed, eerst en vooral een luisteren, het 'opendoen van zijn woord', zoals Celan ook zei. De aanspraak van de of het 'andere' als het opendoen van de eigen woorden komt neer op: ontvankelijk-zijn, zich openstellen. Het gebed kan, blijkens Derrida's verwijzing naar de joodse cederavond, zelfs worden opgevat als een messiaans afwachten, messiaans in die zin dat men gastvrijheid biedt aan Elia, aan *een* Elia, *welke ook maar*, een messiaanse profeet. (*Sch* 102v.) Deze gastvrijheid moet dan wel absoluut zijn, dat wil zeggen, ze moet de of het komende 'andere' geheel vrij laten, hem of haar niet identificeren of determineren, hem of haar – kunnen we misschien met een gallicisme en een ook door Levinas veel gebruikte term zeggen, 'desincarneren': 'Geloofd zijt gij, Niemand.'

Wat betekent deze lovende, 'gastvrije' aanspraak van Niemand die Derrida bij Celan wegleest? Is het niet een aanspraak waarin om zo te zeggen de schrift-wording van het Woord, de ontlediging van het 'andere' tot op het immanente toe, uiterst ernstig wordt genomen? Is het niet een gebed dat het oor niet hier of daar, maar overal te luisteren wil leggen? Een gebed dat het "risico" van taal en verwijzing zo

serieus neemt, dat het dit risico zelfs als zijn mogelijkheidsvoorwaarde aanvaardt? Is het geen gebed ook dat, doordat het zich niet tot iemand in het bijzonder richt, als het ware de ontlediging mee voltrekt, in de hoop – en tegelijk in de fundamentele onzekerheid – dat de incarnatie zich desincarneert?

7. «De messias, dat ben ik»

Een christen is Gods zoon
Ik ook ben Godes zoon, ik zit aan zijne hand [...]
(Angelus Silesius)

Het messiaanse gebed als een openstaan voor de ander als 'niemand' brengt ons bij wat mij de kern lijkt te zijn van de incarnatie- of inscriptie-problematiek bij Derrida.

Deze komt er kort gezegd op neer, dat het Christus-gebeuren, *dat wil zeggen* de zelfontlediging en de plaatsbekleding van het goddelijke (als was er *niemand* in het bijzonder goddelijk, als was er *niemand* bij uitstek anders, als vormde *niemand* speciaal toegang tot een alteriteit), een universele mogelijkheid herbergt (waarvoor de historische Jezus van Nazaret ons, zou Derrida kunnen zeggen, ons op zijn best de ogen heeft gescherpt, *zonder* echter een uitzonderingspositie in te nemen). Misschien moet deze universele mogelijkheid eerder in het licht gehouden worden van *Jesaja* 53: de profetie over de lijdende knecht van JHWH! In dít kader zou het begrijpelijk zijn *dat Derrida zichzèlf kan opvatten als staande op de plek van de messias*, als getuige en als lijdende. Er is niet één historische passie, lijkt Derrida te willen zeggen, maar er zijn er ontelbare. De passie is universeel. "De Messias, dat ben Ik", zei ook Levinas, en hij voegde daar onmiddellijk aan toe: "Ik-zijn, dat is Messias-zijn." "[D]e Messias, dat is de lijdende rechtvaardige, die het lijden van de andere op zich genomen heeft. Wie is het uiteindelijk die het lijden van de anderen op zich neemt, dan alleen het wezen dat «Ik» zegt?" In deze zin kunnen "alle personen Messias" zijn. (*Difficile liberté*, p.129)[2]

[2] Elders merkt Levinas op, mijns inziens in een *bepaald* opzicht niet zozeer de discontinuïteit, als wel de continuïteit tussen jodendom en christendom benadruk-
(wordt vervolgd...)

De problematiek die hier in het geding is, is die van de plek (*lieu*) als trefpunt of ontmoetingsplaats van transcendentie en immanentie. Waar bevindt zich deze plek, zo zou Derrida kunnen vragen? Is ze aanwijsbaar of is ze juist niet te localiseren? Leidt een identificatie van het Woord met de Plek als bij Angelus Silesius (zie boven, §4) niet tot onzekerheid aangaande een definitieve bezetter van de plek?

In de voorgaande hoofdstukken ben ik uitgebreid bij stil blijven staan bij het motief van de plek, met name in samenhang met het spoor. (Zie 4.3.2, 5.2.3, 8.1.2 'excurse'). We zagen in 10.2 hoe Derrida Dionysius en Eckhart confronteerde met de paradox van de plek. Terwijl bij Dionysius de goddelijke Drieheid "niet op een plek" heet te zijn, suggereerde Dionysius volgens Derrida wel de mogelijkheid van een bepaalde "nabijheid" van ons ten opzichte van het goddelijke en dus de mogelijke bereikbaarheid daarvan – een mogelijkheid die Derrida via Heidegger (zie het intermezzo) scherp leek te bekritiseren. Uit Eckharts spreken over het Zijn in relatie tot God vervolgens leidde Derrida af, dat het Zijn, *als plek*, een drempel-conditie uitmaakte en een plek van overgang betekende. Verder werd er naar aanleiding van Angelus Silesius gezegd, dat "het aan-gene-zijde als aan-gene-zijde-van-God [...] geen plek is, maar een beweging van transcendentie die voorbijtrekt aan God zelf, aan het Zijn, aan het Wezen, aan het eigene of aan het zelf, het *Selbst* of het *Self* van God, aan de godheid van God (*GOttheit*)". (*SlN* 74) In 9.2.2 bleek hoe bij Plato de thematiek van chora door Derrida werd uitgewerkt om er de intrinsieke leegte van de plek in tot uitdrukking te brengen, en in 11.2 kwam tenslotte naar voren, dat Heideggers *Ort* als plek waar de viervoud zich verzamelt evenmin op Derrida's instemming kon rekenen. De plek als verwijzing naar het 'andere' kent volgens Derrida geen vaste bezetter of eenheidsstichtend moment. Elke bekleder van de plek moet telkens plaats maken voor anderen.

Toegespitst op onze context (op een manier die zich in het werk van Derrida niet zozeer direct laat aflezen, als wel zich indirect laat afleiden): het *messiasschap* is geen prerogatief van een enkeling, niet

[2](...vervolg)
kend: "Mais la notion de Dieu-Homme affirme, dans cette transsubstantiation du Créateur en créature, l'idée de la substitution. Cette atteinte portée au principe de l'identité n'a-t-elle pas dans une certaine mesure – mais il faut précisément voir dans quelle mesure – exprimé le secret de la subjectivité?" 'Un Dieu-Homme', in: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, p.74

van één "man die Hij [God] aangewezen heeft", zoals Paulus in zijn rede voor de Areopagus zegt [ᾧ ὥρισεν: 'afgebakend', 'afgegrensd']" (*Handelingen* 17,31). Logos of Zoon van God is niet één iemand. Wij kunnen het allen zijn, bij wijze van spreken. Logos- of Zoon-van-God-zijn zou dan niet betekenen: het definitief bezetten en bezet houden van de plek die naar het 'andere' verwijst. Het zou eerder neerkomen op een ontkiemen, op een "sterfelijke kiem"-zijn van verwijzing naar de alteriteit. "Een onuitwisbaar spoor is geen spoor", had Derrida in 'Freud et la scène de l'écriture' gezegd, "[D]at is een volle aanwezigheid, een onbeweeglijke en onbederflijke substantie, een zoon van God, een teken van de parousie en niet een zaad [*semence*], dat wil zeggen een sterfelijke kiem [*germe mortel*]." (*ÉD* 339; zie de excurse bij 8.1.2). Woord- of Zoon-van-God-zijn lijkt voor Derrida, zo überhaupt voor iets, in eerste instantie te staan voor het afzien van een eigen plek, voor het bekleden van een niet-eigen plek, die van de ander; en mogelijkerwijs ook voor het doorgeven van de 'eigen' plek, voor het in de eigen sporen laten treden van anderen, misschien zelfs voor het doorgeven van een eigen messiasschap aan anderen. Toegepast op de problematiek van de negatieve theologie: de wereld als een reeks sporen die op negatieve wijze terugvoeren naar Gods onkenbare oergrond zou voor Derrida – om hier een vergelijking te trekken – zijn als een horizontale roltrap: ze brengt ons wel verder, maar niet omhoog, niet bij God zelf. Ik kan mij niet afzetten op de treden, doordat ze bij elke betreding onder mij vandaan glijden. De sporen die de wereld constitueren, voeren mij niet af *van* het platte vlak, of eventueel *uit* de Platoonse grot. De 'derde dimensie' of de 'zon' buiten de grot lijkt een effect van het spoor, een neveneffect. De verglijding suggereert een beweging die ik zelf niet in de hand heb, een opening in elke stabiliteit of verstarring, de (onmogelijke) mogelijkheid van de komst van een alteriteit.

Het messiasschap als ontlediging van de plek, tot op de ultieme kenose van het lijden toe – iets wat hoogstens een *radicalisering* van het messiasschap zou betekenen (en dus in een *continuë* relatie zou staan tot de 'ontische' gegevenheid van het zonder-vaste-plek[d.i. ook: zonder identiteit, -bezit, -eigenheid]-zijn: Derrida geeft het ons niet alleen ter overweging, hij illustreert het ook aan zichzelf. Door op de plek van de messias te gaan staan, door zelfs te verwijzen naar zichzelf als naar Jezus Christus, lijkt hij zicht te willen geven op een

universeel messiasschap. Noemen we enkele fragmenten uit een tweetal teksten, *Passions* en *Le monolinguisme de l'autre*. Die uit *Passions* haal ik hier voor het eerst aan, die uit *Le monolinguisme de l'autre* zijn ook in 5.1.3 aan de orde geweest.

In *Passions* – derde tekst uit een drieluik met ook *Sauf le nom* en *Khôra*, verschenen in 1993 – verbaast Derrida ons in zekere zin al met de titel: 'passies'. Zijn er dan meerdere? Is er niet één Passie, en zijn alle overige daar niet afschaduwingen van? Derrida kiest kennelijk welbewust voor het meervoud. *Passions* is geschreven op verzoek van D. Wood, redacteur van de bundel *Derrida: A Critical Reader*. Wood had Derrida gevraagd om in een slottekst te reageren op elf bijdragen naar aanleiding van zijn werk. Op dit verzoek reageert Derrida op uitermate eigenaardige, maar ook zeer verrassende wijze. Zijn antwoord komt in feite neer op de erkenning van de onmogelijkheid om een eensluidende, allesoverziende reactie te geven op de bijdragen, die alle interpretaties van zijn werk zijn ('val ik dan volledig samen met mijn werk?' 'heb ik het volledig in de hand?'). Maar de manier waarop hij één en ander onder woorden brengt, is opvallend. Door zichzelf formeel te distantiëren van zijn eigen werk – dat, eenmaal neergeschreven, zich onafhankelijk van zijn auteur beweegt – en door zichzelf zo te verdubbelen (tot Derrida en 'Derrida') komt hij tot een getal van twaalf: twaalf personen die spreken over het werk van 'Derrida'). "[A]lsof wij", zegt hij, "aan tafel zaten, met twaalf personen die eigenlijk spreken over «mij». «Ik», die tegelijk een twaalfde ben voorzover ik deel uitmaak van de groep, één onder de anderen, maar zo ook al gesplitst of verdubbeld, de dertiende voorzover ik geen voorbeeld onder andere ben in de serie van twaalf". (*Pass.* 44)

Enkele regels verder wordt Derrida concreter. Hij noemt het risico dat men hem, als was hij een soort meester of Godgezondene, temidden van zijn twaalf discipelen het laatste woord zou geven: *ook al*, zegt hij, – en dit voorbehoud lijkt mij essentieel – *is een dergelijke zending nooit geheel uitgesloten!*) Vgl.:

> Wanneer ik als laatste spreek, tegelijk in een conclusie en in een introductie, in de twaalfde en in de dertiende plaats, ga ik dan niet het dwaze risico en de afschuwelijke houding (aan)nemen die erin zouden bestaan, dat ik alle denkers zou behandelen als discipelen, of zelfs als apostelen, onder wie sommigen bij mij de voorkeur zouden genieten, en anderen

> potentiële boosaardige verraders zouden zijn? Wie zou hier Judas zijn? Wat moet iemand doen die noch een apostel (*apostolos*, een gezondene van God), noch Jezus, noch Judas wil zijn en die weet dat hij dat niet is [*qui se sait n'être*] (*maar: hoe zeker te zijn van deze dingen en hoe zich aan deze matrijzen te onttrekken?*). (*Pass.* 45; ik cursiveer de laatste zin, RS)

Waarom vergelijkt Derrida zichzelf uitgerekend met Jezus wanneer hij zich wil distantiëren van de gedachte als zou hij het laatste oordeel kunnen uitspreken, of als zou hij het eerste en het laatste woord mogen hebben? Is het slechts een retorische wending die bij de lezer een glimlach moet ontlokken? Of is er sprake van enigerlei preoccupatie zo niet obsessie?

Aan het begin van paragraaf III van *Passions* stuiten we andermaal op een opmerkelijk beeld. Nadat Derrida breeduit de onmogelijkheid heeft geschilderd om op de auteurs van de bundel een passend antwoord te geven, en deze onmogelijkheid zelfs een aporie heeft genoemd ('ik moet tóch reageren, hoe dan ook'), schrijft hij: "Op eenzelfde plek, in eenzelfde opstelling [*dispositif*], zijn – zie eens – [mijn] beide handen gebonden of gespijkerd [*liées ou clouées*]. Wat te doen?" (*Pass.* 53) Is dit blasfemie? Of is er iets anders aan de hand?

In een lange eindnoot treffen we een opmerking, die de hier aangehaalde vergelijkingen in een meer omschreven kader zou kunnen plaatsen. In deze opmerking gaat Derrida in op Kants idee over de moraal. De moraal zou bij Kant absoluut zijn en zich niet verdragen met het navolgen van zoiets als voorbeelden. Morele voorbeelden zijn hoogstens, aldus Kant, een stimulans, niet meer en niet minder. Zoals Derrida laat zien, verwijst Kant in dit verband net naar Christus. Kant herformulerend én radicaliserend zegt Derrida: "Het blijft zo dat het spreken en de actie (de passie) van Christus op *exemplarische*, buitengewone wijze, bij uitstek, de ontoereikendheid van het voorbeeld aankondigen, het geheim van de goddelijke onzichtbaarheid en de souvereiniteit van de rede. [...] Het voorbeeld is de enige zichtbaarheid van het onzichtbare. [...] [E]r zijn slechts «figuren» van een wetgever, nooit een wetgever *proprio sensu*, in het bijzonder een te offeren wetgever (Mozes, Christus enz.) Maar geen enkel eindig zijnde zal ooit op deze figuren kunnen bezuinigen, noch op de *mimesis* in het algemeen, noch op al wat de iterabiliteit besmet. En de passie is er altijd één van een voorbeeld [*Et la passion est toujours de*

l'exemple]." (*Pass.* 87 n.10) Met andere woorden: elke wetgever moet worden opgeofferd voor een andere, elke passie is een voorbeeld voor een andere. Geen enkele passie is exemplarisch, ook niet die van Jezus Christus.

Le monolinguisme de l'autre is een tekst die een jaar na *Passions* is geschreven. Ik heb er met name in het tweede hoofdstuk naar verwezen, in verband met Derrida's herinterpretatie van het jood-zijn en de joodsheid. We zagen daar al vluchtig hoe Derrida zijn eigen situatie van Frans-joodse Maghrebijn, afkomstig van de andere (Algerijnse) kust en zonder bezit van een eigenlijke, moeder-taal in strikte zin, exemplarisch stelt voor iedereen. In 5.1.3 lazen we:

> Ik waag het mij hier aan jou voor te stellen – *ecce homo*, parodie – als de exemplarische Franco-Maghrebijn, maar ontwapend, met naïevere accenten, minder bewaakt, minder gepolijst. *Ecce homo*, want het gaat wel degelijk over een «passie» – glimlach niet [*il ne faut pas sourire*] – het martelaarschap van een Franco-Maghrebijn die vanaf zijn geboorte, sedert zijn geboorte maar ook van zijn geboorte, op de andere kust, de zijne, eigenlijk niets heeft gekozen en niets heeft begrepen, en die nog steeds *lijdt* en getuigt [*et qui* souffre *encore et témoigne*]. (*MA* 39v.; ik cursiveer 'lijdt', RS)

In het vervolg gaat Derrida verder in op de noties 'exemplariteit' en 'getuigenis'. Het spreken als één voor allen, zegt hij, heeft de status van een getuigenis. Het getuigenis, zou men kunnen zeggen, bezit geen wetenschappelijke of onfeilbare waarheid. Men kan er alleen maar geloof aan schenken.

Opnieuw spreekt Derrida dus over zichzelf als was hij messias, of zelfs de lijdende Jezus Christus staande voor Pilatus. Maar dit allerminst om zichzelf te presenteren als de ware messias! Wanneer hij in verband met zichzelf spreekt over een *ecce homo*, over een ondoorzichtig lijden en over een exemplarische passie, dan lijkt hij te doelen op de universaliteit van het messiasschap. Als een bepaalde 'joodsheid' universeel is, dat wil zeggen: als zij zich overal voordoet en nergens geheel afwezig is, als er niets is wat niet op de één of andere wijze doortrokken is van deze 'joodsheid', dan kan alles en iedereen getuigen van het 'andere'. *Ook ik kan de messias zijn!*

Zo radicaliseert Derrida de verwijzing naar het 'andere' –

Johanneïsch-Derridiaans uitgedrukt: de incarnatie of de inscriptie van de Logos – door haar los te koppelen van een *vaste* plek. Met het bekleden van een plaats, dat wil zeggen met de deelname aan de verwijzingssamenhang, is alle eigendomsrecht op een plaats opgegeven. Ik kan geen enkele plek met goed recht geheel de mijne noemen, verwikkeld als ik ben in een voortdurend samenspel met een context waaraan ik altijd een (telkens weer andere) plek ont*leen*. De verwijzing naar een alteriteit 'heeft' niet zozeer plaats maar 'vindt' plaats, steeds opnieuw en niet eens en voorgoed.

Zo gaat de kritiek op de apofatische analogie-gedachte (als een fixatie en een garantie van deze verwijzing) bij Derrida over in een veralgemenisering van deze verwijzing, en daarmee – zo heb ik willen aantonen – van het messiasschap.

8. Het voorbeeldige van de logos in de ontmoeting

Wat zouden de gevolgen zijn van Derrida's analogie- en incarnatiekritiek en van zijn denken over een geüniversaliseerd messiasschap voor de nieuwtestamentische opvatting van Jezus Christus als het vleesgeworden Woord van God? Veroorloven we ons aan het einde van deze studie de formulering van een aan Derrida ontleende, maar door hem zeker niet met haar christologische consequenties uitgedragen intuïtie. Deze intuïtie betreft de mogelijkheid, dat de incarnatie zich desincarneert, of concreter, dat het vlees (het schrift) weer Woord wordt. Is deze mogelijkheid ooit geheel uitgesloten, zelfs voor wie het door Derrida opgeworpen risico op vervalsing en bedrog serieus neemt? Zoals boven (§3) beschreven is volgens Derrida dit risico structureel en nooit uit te bannen. Het is inherent aan een incarnatie van het 'andere'.

Nu, via de notie van de '*ontmoeting*' zouden we mijns inziens verder door kunnen denken op een geüniversaliseerd messiasschap als terugkeer uit de diaspora van de incarnatie en als samenballing van de vergruizelde en verbrokkelde alteriteit.

Als ook ik messias kan zijn, dan is misschien wèl de garantie van een goddelijk eindpunt aan de apofatische weg-omhoog, maar zeker *niet* de vergoddelijking van het in het schrift ondergedoken Woord uitgesloten! Het is dan misschien niet meer zo, als in de negatieve

theologie, dat ik in de schepping of in het Zijn een (omgekeerd) houvast vindt voor mijn ontkenningen aangaande God, maar wel dat de incarnatie zich kan desincarneren en haar twijfelachtige transcendentie kan terugwinnen. Als ook ik messias kan zijn, dan is, zo schijnt het, het 'vleesgeworden' Woord niet tevergeefs vleesgeworden. Als – een onmogelijke mogelijkheid – ook ík op de plek van de ander kan staan – niet alleen in de onmiddellijke, aperte, alledaagse zin, maar ook in de doorgetrokken, radicale zin dat ik het leed van de ander tot het mijne kan maken –, dan beschikt de inscriptie van de Logos misschien over een ongekende of onbekende kiemkracht... al was het die van sterfelijke kiemen (*germes mortels*). Inderdaad lezen we in *Jesaja* 53, de profetie over de lijdende knecht van JHWH: "Wanneer hij zichzelf ten schuldoffer gesteld zal hebben, zal hij *nakomelingen* [זרע, letterlijk: 'zaad'!] zien en een *lang leven* hebben en het *voornemen van JHWH zal door zijn hand voortgang hebben*." En even verder: "[D]oor zijn kennis zal mijn knecht, de rechtvaardige, *velen rechtvaardig maken*." (vs.10b en 11b; ik cursiveer, RS)

In de excurse bij 8.1.2 hebben we de opmerkelijke constatering gedaan, dat de Griekse woorden voor 'plek' (τόπος, χώρα) in de evangeliën in verband met Jezus hoofdzakelijk worden gebruikt om aan te geven dat Hij de plek juist *verlaat*. De weinige keren dat ze in positieve zin worden gebruikt, dat wil zeggen om Jezus' aanwezigheid op de plek tot uitdrukking te brengen, blijkt er sprake te zijn van een *ontmoeting* (van Jezus met Zacheüs, met Martha en met de discipelen). Zou de notie 'ontmoeting' ons niet verder kunnen helpen bij de overdenking van het Woord-worden van het schrift en van het universele messiasschap?

Wat heeft de *ontmoeting* met desincarnatie en met universeel messiasschap te maken? Wat is een ontmoeting?

Een ontmoeting, lijkt mij, is er bijna per definitie niet één die plaats vindt op de markt (*agora* – in weerwil van de naam van de uitgever van deze studie), in het drukke publiek of in de menigte. Een ontmoeting is er nooit één 'in het voorbijgaan'. Zou een echte ontmoeting met de ander niet een daadwerkelijke en radicale bekleding van de plek (*topos*) van de ander kunnen behelzen? Heeft een ontmoeting niet, eerder dan met het vluchtige voorbijtrekken van een stoet schimmen, te maken met de openheid of de ontvankelijkheid voor de ander? "De ontvangst", om hier een intrigerende, door Levinas geïnspireerde uitspraak van Derrida uit dezelfde excurse aan te

halen, "oriënteert, ze wendt de *topos* van een openen-van-de-deur en -van-de-drempel naar de ander". (*Ad* 100) Is, zo kunnen we vragen, het messias-zijn niet precies gebonden aan een ontmoeting, en is er van een ontmoeting niet eerst sprake als ik op de plek van de ander ga staan? Zet de bezetting van een plek deze plek niet onder hoogspanning, de hoogspanning van een ontvankelijkheid voor de ander die, zoals Derrida elders in *Adieu* (p.108vv.) laat zien, óók veronderstelt dat ik *tevoren* gastvrij ontvangen ben door de ander, op de plek van de ander? Is het niet mogelijk, dat híer het vlees of het schrift weer Woord wordt?

Met het uitspreken van deze intuïtie heb ik voor een moment het domein van het commentaar op Derrida verlaten. Toch lijkt de onvoorspelbaarheid van de ontmoeting een idee te introduceren, die door Derrida's kritiek op het apofatische analogisme niet primair wordt uitgesloten en die mij, zo zou ik willen toevoegen, meer in overeenstemming lijkt te zijn met de incarnatie-passages uit *Jesaja* 53, *Johannes* 1, *Filippenzen* 2 enz. dan alle pogingen om de wereld als trap naar het goddelijke op te vatten.

9. Besluit: de toevoeging van de logos

Nogmaals, het is Derrida er in de allerlaatste plaats om te doen, op enigerlei wijze de incarnatie te localiseren, bijvoorbeeld in de mens Jezus van Nazaret. Maar ook al geeft hij geen blijk van enige ondubbelzinnige aanhankelijkheid aan de joodse tenach als totaal, en evenmin aan de misjna of de talmoed, laat staan aan de christelijke geschriften van het nieuwe testament, toch brengt zijn werk een wezenlijke ontlediging onder de aandacht (een kenosis zoals af te leiden uit *Jesaja* 53, *Johannes* 1 of *Filippenzen* 2) die mijns inziens in het *verlengde* ligt van – of minstens: niet haaks staat op – joodse en christelijke interpretaties! Derrida's werk getuigt van een ontlediging die – ook al treffen we haar op zeer specifieke wijze aan bij auteurs als pseudo-Dionysius, Meister Eckhart en Angelus Silesius – te radicaal is om zich analogisch terug te laten duiden tot een verborgen godheid of tot een gegarandeerde bemiddeling. Het christologisch geheim van de apofatische analogie, zouden we misschien kunnen zeggen, is nog onvoldoende vleesgeworden. Het heeft zich nog te weinig voorbehoudsloos gegeven en het heeft – om te spreken in termen van *Filip-*

penzen 2 – "het Gode gelijk zijn" nog *teveel* "als een roof geacht"! Het respect dat Derrida meer en meer aan de dag is gaan leggen voor de apofatische noties van de verborgenheid, de onkenbaarheid en het geheim, loopt aan tegen deze 'roof'. De buit van het God-zijn blijft voor Derrida in het apofatische denken, hoezeer dit ook een besef van alteriteit bezit, nog te zeer opgetast op de analogische hooizolders.

Moet Derrida dan als de geheime bondgenoot van een joods-christelijke traditie worden gezien in een gemeenschappelijke strijd tegen een 'toeëigeningsdenken' – een strijd die ook door het apofatisme is gevoerd, zij het niet met een ondubbelzinnig succes? Deze vraag kan niet probleemloos met een bevestiging beantwoord worden. In Derrida's kritiek op de negatieve theologie blijkt pregnanter dan waar ook elders in zijn œuvre – dit vanwege de wijsgerige rol die Jezus Christus voor de negatieve theologie lijkt te spelen, namelijk in de dimensie van de 'openbaarheid' – waar de wegen uiteengaan: zijn eigen weg en die van de negatieve theologie, maar ook de joodse en de christelijke weg. Want *hoe* groot ook de mate is waarin nieuwtestamentische schrijvers oudtestamentische lijnen doortrekken, *hoe* verregaand ook de ontlediging is van de goddelijke Logos, toch lijkt de absolute voorbeeldigheid en het universele exemplarisme van Jezus Christus uit Nazaret binnen het christendom onherleidbaar. In de lijn van het nieuwe testament zal een boven beschreven notie 'ontmoeting' als bijeengaring van de verbrokkelde en vergruizelde goddelijkheid, altijd worden betrokken op het eerste voorbeeld Jezus Christus – en niet op een eindeloze reeks onderling uitwisselbare voorbeelden. Als Paulus in *Filippenzen* 2, vlak voor hij Christus' ontlediging noemt, schrijft: "Laat die gezindheid bij u zijn [Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν] welke ook in Christus Jezus was", dan sluit hij weliswaar de overeenkomst met de Aristotelische deugd van de bezonnenheid niet uit[3], maar plaatst hij deze welbewust in een christologisch kader.

[3] In de *Ethica Nicomacheia* definieert Aristoteles de **φρόνησις** als een deugd op grond waarvan men in zijn overwegingen rekening houdt met het gemeenschappelijk goed [πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως]. (VI, v, 1) De **φρόνησις** is een "waarheids- en handelingsgerichte gesteldheid met rede/logos [ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν]" (VI, v, 4) Overigens zegt Paulus, in een onmiddellijk voorafgaande uitleg van de 'gezindheid': "[I]eder lette niet slechts op zijn eigen belang, maar ieder (lette) ook op dat van anderen. (2,3b-4)

Besluiten we daarom met een passage uit een vroeg-christelijke brief, geschreven aan een *joods*-christelijke gemeenschap, waarin de relatie tussen het 'oude' en het 'nieuwe' verbond wordt gepresenteerd als een relatie tussen meer en minder, tussen duidelijker en minder duidelijk. Deze passage noemt eveneens het Dionysische motief van de nadering tot de Godsberg Sinaï(!) Er wordt met zoveel woorden gesteld dat reeds het oude "bevel" 'niet om aan te horen was' in zijn ondraaglijke goddelijkheid (en alteriteit). Een "nieuw verbond", waarvan Jezus de middelaar is, spreekt echter nóg "krachtiger dan Abel". Het gaat hier om de *Brief aan de Hebreeën* (hst.12).

> Want gij zijt niet genaderd tot een tastbaar en brandend vuur, tot donkerheid, duisternis en stormwind, tot het geklank van een bazuin en tot het geluid van een stem, bij het horen waarvan zij verzochten, dat niet verder tot hen gesproken werd [μὴ προστεθῆναι αὐτοῖς λόγον: ll. 'dat hun daaraan geen *logos* werd toegevoegd', RS]; want zij konden dit bevel niet dragen: Zelfs als een dier de berg aanraakt, zal het worden gestenigd. En zo ontzaglijk was het verschijnsel, dat Mozes zei: Ik ben enkel vreze en beving. Maar gij zijt genaderd tot de berg Sion, tot de stad van de levende God, het hemelse Jeruzalem, en tot tienduizendtallen van engelen, en tot een feestelijke en plechtige vergadering van eerstgeborenen, die ingeschreven zijn in de hemelen, en tot God, de Rechter over allen, en tot de geesten der rechtvaardigen, die de voleinding bereikt hebben, en tot Jezus, de middelaar van een nieuw verbond [διαθήκης νέας], en tot het bloed der besprenging, dat krachtiger spreekt dan Abel [κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ].
>
> Ziet dan toe, dat gij Hem, die spreekt, niet afwijst. Want als genen niet ontkomen zijn, toen zij Hem afwezen, die zijn godsspraak op aarde deed horen, hoeveel te minder wij, als wij ons afwenden van Hem, die uit de hemelen spreekt. Toen [τότε] heeft zijn stem de aarde doen wankelen, doch thans [νῦν δὲ] heeft Hij een belofte gegeven, zeggende: Nog eenmaal zal Ik niet slechts de aarde, maar ook de hemel doen beven. Dit: nog eenmaal, doelt op een verandering der wankele dingen als van iets, dat slechts geschapen is, opdat blijve, wat niet wankel is.
>
> Laten wij derhalve, omdat wij een onwankelbaar koninkrijk ontvangen, dankbaar zijn en hierdoor God vereren op een Hem welbehagelijke wijze met eerbied en ontzag, want onze God is een verterend vuur. (vss.18-29)

Anders gezegd: in een eerste fase, tijdens Mozes, was er sprake van een stem op de berg (dat is: op aarde, aldus de schrijver). Deze stem zou zelfs Mozes teveel zijn geworden, zo vol van heiligheid, zo ont-

zagwekkend was zij. Misschien kunnen we zeggen dat het dezelfde stem was als die van het bloed van Abel, dat van de aardbodem riep. "Hoor, het bloed van uw broeder [קול דמי אחיך: 'de stem van het bloed van uw broeder', RS] roept tot Mij van de aardbodem", had God tegen Kaïn gezegd. Deze stem is een tergende, ten hemel schreiende stem. Zou de ontzagwekkende stem van Gods bevel op de Sinaï op één lijn mogen worden gesteld met een 'Gij zult niet doden' als een centraal gebod?

Hoe dan ook: voor de aanwezigen is de stem van de transcendente onverdraaglijk. Zo onverdraaglijk, dat zij vragen om "er geen woord (logos) meer aan toe te voegen". Misschien had, in de logica van de *Hebreeënbrief*-schrijver, het eerste spreken van God, zijn gebod middels Mozes tot het volk Israël, zijn tijd nodig. Misschien was het teveel van het goede om er direct al de logos van een "nieuw verbond" aan toe te voegen; al was het alleen maar, dat het "bloed der besprenging" van dit nieuwe verbond nog "krachtiger spreekt" dan dat van Abel of van het oude verbond! Het is een verbond dat zich tot het vorige verhoudt als de hemel tot de aarde, als een overtreffende trap. Maar als het afschrikwekkende van de eerste stem de kracht heeft van het hemeltergende gefluister van Abels bloed, dan komt de "krachtiger sprekende" tweede stem, die van het "nieuwe verbond", niet noodzakelijk met een de zintuigen overdonderend geweld. Misschien schuilt de grotere kracht in de duurzaamheid en in de blijvendheid, in het daadwerkelijke, definitieve *volbracht-worden* van een plaatsbekleding.

Wat is er met dit alles gezegd? Gesteld dat het bloed van 'Abel', krachtig als het spreekt en indringend als het gebiedt ('Gij zult niet doden') inderdaad in verband kan worden gebracht met het verbond en de wet van de Sinaï, dan zouden dit verbond en deze wet iets *algemeens* en *universeels* op noemer brengen; dan zou een particulariteit ('Sinaï') zich ontfermen over het algemene ('Gij zult niet doden') – of zelfs: dan zou een joodse traditie zich scharen rond een altijd en overal sprekend beginsel (van humaniteit) waarvan de herkomst mysterieus is. Het "nieuwe verbond" vervolgens ontfermt zich over het eerdere en "spreekt krachtiger". Tegelijk gaat het verder in de particularisatie. Het is het verbond van een specifieke middelaar, Jezus. Deze middelaar bemiddelt het algemenere en universelere. De christelijke traditie is er dan ook toe overgegaan om dit algemenere

en universelere in het *kader* van deze middelaar te plaatsen. Jezus Christus wordt opgevat als degene die *bij uitstek* het gebod belichaamt en houdt, als degene die *bij uitstek* als messias, als *de* messias, wordt beschouwd.

Als nu Derrida wil wijzen op de algemeenheid bemiddeld in – maar nooit onlosmakelijk verbonden met! – het bijzondere, voegt hij zich dan niet bij diegenen die zich het dichtst ophouden bij deze algemeenheid? Als hij de universaliteit van de incarnatie wil verdedigen tegen de particulariteit of de absolute voorbeeldigheid daarvan bij één enkeling in, schaart hij zich dan niet achter hen voor wie de incarnatie eerder grenzen opheft dan dat ze die stelt? Getuigt zijn kritiek op de apofatische analogie-gedachte niet van de wens om de incarnatie te deconcentreren?

Nergens in bovenstaand fragment uit de *Brief aan de Hebreeën* lezen we dat het verbond 'van Abel' niet meer zou gelden. In beide gevallen, in beide verbonden, is God "een verterend vuur", een God wiens bevel onvoorwaardelijk geldt.

Sigla

G	*De la grammatologie*, Minuit 1967
ÉD	*l'Écriture et la différence*, Seuil 1967
VPh	*La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF 1967
M	*Marges - de la philosophie*, Minuit 1972
D	*La dissémination*, Seuil 1972
Pos	*Positions*, Minuit 1972
Glas	*Glas*, Galilée 1974
VP	*La vérité en peinture*, Flammarion 1978
CP	*La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion 1980
TA	*D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée 1983
FJ	*La faculté de juger*. J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard, J.-L. Nancy, Minuit 1985
Sch	*Schibboleth - Pour Paul Celan*, Galilée 1986
Alt	*Altérités. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière. Avec des études de Francis Guibal et Stanislas Breton*, Paris, Osiris, 1986
DEsp	*Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Flammarion 1987
P	*Psyché - Inventions de l'autre*, Galilée 1987
FC	*Feu la cendre* - Des femmes 1987
PhPol	*Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Brussel, Ousia, 1989
DPh	*Du droit à la philosophie*, Galilée 1990
DT	*Donner le temps. I La fausse monnaie*, Galilée 1991
JD	*Jacques Derrida*. G. Bennington et J. Derrida, Seuil 1991
PS	*Points de suspension. Entretiens*, Galilée 1992
ÉthD	*l'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*. Colloque de Royaumont décembre 1990. Essais réunis par J.-M. Rabaté et M. Wetzel, Métailié-Transition 1992
Kh	*Khôra*, Galilée 1993
SlN	*Sauf le nom*, Galilée 1993
Pass.	*Passions*, Galilée 1993
SM	*Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée 1993
FL	*Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée 1994
PA	*Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée 1994
MdA	*Mal d'archive. Une impression freudienne*, Galilée 1995
R	*La religion*, Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Seuil 1996
Ap	*Apories. Mourir - s'attendre aux «limites de la vérité»*, Galilée 1996
MA	*Le monolinguisme de l'autre - ou la prothèse d'origine*, Galilée 1996
Ad	*Adieu - à Emmanuel Levinas*, Galilée 1997

BIBLIOGRAFIE

I Geraadpleegde literatuur van Derrida

1967 *De la grammatologie*, Minuit
1967 *l'Écriture et la différence*, Seuil
1967 *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF
1972 *Marges - de la philosophie*, Minuit
1972 *La dissémination*, Seuil
1972 *Positions*, Minuit
1974 *Glas*, Galilée
1978 *La vérité en peinture*, Flammarion
1980 *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion
1983 *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée
1985 'Préjugés. Devant la loi', in: *La faculté de juger*. J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard, J.-L. Nancy, Minuit
1986 *Schibboleth - Pour Paul Celan*, Galilée
1986 *Altérités. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière. Avec des études de Francis Guibal et Stanislas Breton*, Osiris
1987 *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Flammarion
1987 *Psyché - Inventions de l'autre*, Galilée
1987 *Feu la cendre*, Des femmes
1989 '*Interpretations at war*. Kant, le Juif, l'Allemand', in: Phénoménologie *et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Brussel, Ousia
1990 *Du droit à la philosophie*, Galilée
1991 *Donner le temps. I La fausse monnaie*, Galilée
1991 'Circonfessions', in: *Jacques Derrida*. G. Bennington et J. Derrida, Seuil
1992 *Points de suspension. Entretiens*, Galilée
1992 'Donner la mort', in: *l'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*. Colloque de Royaumont décembre 1990. Essais réunis par J.-M. Rabaté et M. Wetzel, Métailié-Transition
1993 *Khôra*, Galilée
1993 *Sauf le nom*, Galilée
1993 *Passions*, Galilée
1993 *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée
1994 *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée
1994 *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée
1995 *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Galilée
1996 'Foi et savoir. Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison', in: *La religion*, Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Seuil
1996 *Apories. Mourir - s'attendre aux «limites de la vérité»*, Galilée
1996 *Le monolinguisme de l'autre - ou la prothèse d'origine*, Galilée
1997 *Adieu - à Emmanuel Levinas*, Galilée
1997 *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*, Galilée

II Primaire literatuur negatieve theologie

Dionysius de Areopagiet

S. Dionysii Areopagitæ opera quæ extant, Paris 1889, in: J.P. Migne, *Patrologia græca* III

Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, traduction, préface et notes par M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1980 (1943)

Meister Eckhart

Meister Eckhart. Die deutschen u. lateinischen Werke, hsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Die deutschen Werke*, hsg. J. Quint. *Die lateinischen Werke*, hsg. von E. Benz, K. Christ, B. Geyer, J. Koch, E. Seeberg, K. Weiß

Deutsche Predigte und Traktate. Herausgegeben und übersetzt von J. Quint, Zürich, Diogenes Verlag AG, 1979 (1969)

Pfeiffer, F. (Hsg.), *Meister Eckhart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1924 (1857)

Strauch, Ph., *Deutsche Texte des Mittelalters*. Bd. 30. Meister Eckhart, *Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornuftigen sele)*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1919

Angelus Silesius

Cherubinischer Wandersmann, kritische Ausgabe, herausgegeben von L. Gnädinger, Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1985

Sämtliche poetische Werke, Hrsg. und eingel. von H.L. Held, München 1924

Plotinus

Ennéades, Texte établi et traduit par É. Bréhier, Paris 1931

Proclus

De providentia et fato et eo quod in nobis, Édition Budé

III Studies over Derrida

Breton, S., F.Guibal

Altérités. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Osiris, 1986

Caputo, J.D.

'Heidegger and Derrida: cold hermeneutics', in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 17-3, 1986

The Mystical Element in Heideggers Thought, New York 1986² (Athens 1978)

Radical hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1987

'The Good News about Alterity. Derrida and Theology', in: *Faith and Philosophy* 10, 1993

The Prayers and *Tears of Jacques Derrida. Religion without religion*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1997

Colleony, J.

'Déconstruction, théologie négative et archi-éthique. (Derrida, Levinas et Heidegger)', in: *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Colloque

de Cerisy, Paris, Galilée, 1994
Coward, H., T. Foshay (eds.)
Derrida and Negative Theology, Albany, SUNY-Press, 1992.
Crossan, J.D.
Cliffs of fall: paradox and polyvalence in the parables of Jesus, New York, Seabury Press, 1980
Dufrenne, M.
Le poétique: précédé de «Pour une philosophie non théologique», Paris, PUF, 1973.
Gasché, R.
The tain of the mirror. Derrida and the philosophy of reflection, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986
Inventions of Difference. On Jacques Derrida, Cambridge (Massachusetts)/London, Harvard University Press, 1994
Handelman, S.A.
The Slayers of Moses: the Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory, Albany (New York), State University of New York Press, 1982
Hart, K.
The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy, Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sydney, Cambridge University Press, 1989
'Deconstruction otherwise', in: Osborn, Eric and Lawrence McIntosh, *The Bible and European Literature: History and Hermeneutics*. Proceedings of a Conference held at Queen's College, University of Melbourne, 15-19 May, Melbourne, Academia Press, 1987
Kal, V.
'Omwille van Izaäk. Kierkegaard en de godsdienstige onverschilligheid van Abraham', in: W.C.F.M. Derkse, A.J. Leijen en B.M.J. Nagel (red.), *Subliem niemandsland. Opstellen over metafysica, intersubjectiviteit en transcendentie*, Best, Damon, 1996
Kearney, R.
'Jacques Derrida. Deconstruction and the Other', in: *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage*, Manchester University Press 1984
Laplanche, J., J.-B. Pontalis
'(Dé)négation', in: *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris 1992 (1967)
Meschonnic, H.
Le signe et le poème, Paris, Gallimard, 1975
Ricœur, P.
'A response', in: *Biblical research* 24,25 (1979/'80)
La métaphore vive, Paris, Seuil, 1975
Taylor, M.C.
'La dénégation de Dieu', in: P. Gisel et P. Evrard (éd.), *La théologie en postmodernité*, Actes du 3e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande, Genève, Labor et fides, 1996
Vries, H. de
'Adieu, à Dieu, a-Dieu', in: A.T. Peperzak (ed.), *Ethics* as *First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, New York/London, Routledge, 1995
Ward, G.
Barth, Derrida and the Language of Theology, Cambridge, Cambridge University Press, 1995

IV Studies over de negatieve theologie

Albert, Karl
Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. Kastellaun (Aloys Henn Verlag) en Saarbrücken (Universitäts- und Schulbuchverlag), 1976

Baruzi, J.
Création religieuse et pensée contemplative, 2e partie, *Angelus Silesius*, Paris, Aubier, 1952

Bernard, Ch.-A.
'La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite', *Gregorianum* 68 (1987)

Bourg, D., e.a.
L'Être et Dieu, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986

Brandt, R. van den
Godsontvankelijkheid en «Fornuftikeit». De Eckhartpreken uit «de Paradisus anime intelligentis», diss. KUN 1993

Carabine, D.
The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena, Leuven, Peeters, 1995

Certeau, M. de
La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle, Paris, Gallimard, 1982

Cusa, Nicolaas van
Het zien van God. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Inigo Bocken en Jos Decorte, Kampen, Kok Agora, 1993

Dinzelbacher, P.
Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters, Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 1994

Flasch, K.
'Meister Eckhart und die «Deutsche Mystik». Zur Kritik eines historiographischen Schemas', in: Olaf Pluta (Hg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In Memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, Amsterdam, Verlag B.R. Grüner, 1988

Gnädinger, L.
'Die spekulative Mystik im «Cherubinischer Wandersmann» des Angelus Silesius', in: *Studi germanici* N.S. 4 (1966)

Gorceix, B.
Flambée et agonie. Mystiques de XVIIe siècle allemand, Sisteron, Éd. Présence, 1977

Haas, A. M.
Gottleiden - Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt a/M., Insel, 1989

Hadot, P.
Exercices spirituels et philosophie antique, Paris 1981

Heiler, F.
Das Gebet, Ernst Reinhardt Verlag, München 1923 (1965)

Hochstaffl, J.
Negative Theologie: ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. München, Kösel Verlag, 1976

Ivánka, E. von
Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964
Jüngel, E.
Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992 (1977)
Libera, A. de
Le problème de l'être chez Maître Eckhart; logique et métaphysique de l'analogie, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie 4, Genève/Lausanne/Neuchâtel 1980
'L'un ou la trinité? Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne', in: *Revue des sciences religieuses* 1 (1996)
Loose, D.
'Metafysiek en meta-taal. Over analoge en metaforische Godsnamen', in: G. de Grunt e.a., *De weerbarstige werkelijkheid. Essays over metafysiek*, Tilburg, Tilburg University Press, 1989
Lossky, V.
'La notion des analogies chez Denys le pseudo-Aréopagite', in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 5 (1930)
'La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite', in: *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939)
Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris 1944
Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart, Paris, Vrin, 1973² (1960)
Margreiter, R.
'Mystik und Philosophie', in: *Philosophische Rundschau* 3 (1992)
Marion, J.-L.
Dieu sans l'être, Paris, P.U.F., 1991 (1982)
l'Idole et la distance, Paris, Grasset, 1977
Mojsisch, B.
Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1983
Muralt, A. de
Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale, Paris, Vrin, 1995
Neuwinger, R.
Johannes Schefflers «Cherubinischer Wandersmann» und die deutsche Mystik, Bleicherode ª/Harz, Carl Nieft, 1937
Plard, H.
La mystique d'Angelus Silesius, Paris, Aubier, 1953
Ricœur, P.
La métaphore vive, Paris, Éd. du Seuil, 1975
Roques, R.
Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor, Paris, PUF, 1962
Ruh, K. (Hrsg.)
Geschichte der abendländischen Mystik, München, Beck, 1990
'Dionysius Areopagita im deutschen Predigtwerk Meister Eckharts', in: R. Berlinger e.a. (Hsg.), *Perspektiven der Philosophie*. Neues Jahrbuch, Bd.13, Amsterdam (Rodopi N.V.) en Würzburg (Königshausen + Neumann), 1987
Schäfer, R.

Die Negation als Ausdrucksform mit besonderer Berücksichtigung der Sprache des Angelus Silesius, diss. Bonn 1959

Secretan, Ph.
L'analogie, Paris, PUF, 1984

Semmelroth, O.
'Gottes überwesentliche Einheit, Zur Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita', in: *Scholastik* 25 (1950)
'Gottes geeinte Vielheit, Zur Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita', in: *Scholastik* 25 (1950)

Schomakers, B.
Ps.Dionysius de Areopagiet, «Over mystieke theologie»; vert. en essay, Kampen, Kok Agora, 1990

Strolz, W. (Hrsg.)
Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg 1984

Theill-Wunder, H.
Die archaische Verborgenheit, Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie, München 1970

Urs von Balthasar, H.
'Negative Theologie?', in: *Theologik* Bd.II, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985
'Bibel und negative Theologie', in: W. Strolz (hrsg.), *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg 1984

Vallin, G.
'Essence et formes de la théologie négative', in: *Revue de métaphysique et de morale* 63 (1958)

Vanneste, J.
Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite, Paris, Desclée de Brouwer, 1959

Velde, R. te
Participatie en substantialiteit. Over schepping als participatie in het denken van Thomas van Aquino, diss. VU Amsterdam 1991

Völker, W.
Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1958

Waldschütz, E.
Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts, Wien/Freiburg/Basel, Herder, 1989

Wolfson, H.A.
'Negative attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides', in: *Harvard Theological Review* 50, Cambridge, Mass., 1957

Zum Brunn, É., A. de Libera
Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative, Paris, Beauchesne, 1984

V Studies over Plato en Heidegger

Algra, K.A.
Concepts of Space in Classical and Hellenistic Greek Philosophy, diss. Utrecht 1988

Berger, H.
Ousia in de dialogen van Plato. Een terminologisch onderzoek, Leiden, E.J. Brill, 1961
Bourg, D., e.a.
L'Être et Dieu, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986
Brisson, L.
Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon, Paris, Klincksieck, 1974
Cornford, F.M.
Plato's Cosmology. The «Timaeus» of Plato translated with a running commentary, London, Routledge & Kegan Paul Limited, 1948 (1937)
Ferber, R.
Platos Idee des Guten, Sankt Augustin, Academia Verlag Richarz, 1989
Græser, A.
'Jenseits von Sein. Mutmaßungen zu Status und Funktion der Idee des Guten', in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981)
Guthrie, W.K.C.
A History of Greek Philosophy, Vol. V *The Later Plato and the Academy*, Cambridge / London / New York / Melbourne, Cambridge University Press, 1975, 1978
Kearney, R., J.S. O'Leary (réd.)
Heidegger et la question de Dieu, Paris, Bernard Grasset, 1980
Koyré, A.
From the Closed World to the Infinite Universe, Baltimore 1957
Krämer, H.J.
'ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509b', in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969)
Mohr, R.D.
The Platonic Cosmology, Leiden, E.J. Brill, 1983
Pöggeler, O. (Hrsg.)
Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Königstein Ts., Athenäum, 1984
Strycker, É. de
'L'idée du bien dans la République de Platon', in: *L'antiquité classique* 39 (1970)
Virgoulay, R.
'Dieu ou l'être. Relecture de Heidegger en marge de Jean-Luc Marion', in: *Recherches de Science Religieuse* 72 (1984)
Vogel, C.J. de
'Encore une fois: le bien dans la République de Platon', in: *Zetesis, Album amicorum E. de Strycker*, 40-56, Utrecht/Antwerpen, De Nederlandse Boekhandel, 1973

VI Overige studies

Boer, Th. de
De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie, Den Haag, Meinema, 1991 (1989)
Langs de gewesten van het zijn. Spiritualiteit van de woestijn, en andere opstellen, Zoetermeer, Meinema, 1997
Brümmer, V.

Wat doen wij als wij bidden? Een studie in de wijsgerige theologie, Kampen, Kok Agora, 1985

Bulhof, I.N. en R. Welten (red.)
Verloren presenties. Over de representatiecrisis in religie, kunst, media en politiek, Kampen, Kok Agora, 1996

Casper, B. (Hrsg.)
Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1981

Chatelion Counet, P.J.E.
De sarcofaag van het woord: postmoderniteit, deconstructie en het Johannesevangelie, Kampen, Kok, 1995

Engelfriet, L.
Bilderdijk en het jodendom. Bilderdijks waardering van het joodse denken in confrontatie met zijn tijd, Zoetermeer, Boekencentrum, 1995

Gilson, É.
Constantes philosophiques de l'être, Paris, Vrin, 1983

Guardini, R.
Vorschule des Betens, Einsiedeln/Zürich/Köln 1952 (1943)

Houtepen, A.
God, een open vraag. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme, Zoetermeer, Meinema, 1997

Jonkers, P.,
'Immanentie en transcendentie in de moderne wijsbegeerte. Enkele vragen naar aanleiding van Fichtes atheïsme-strijd', in: *Tijdschrift voor filosofie* 4 (1994)
'Op zoek naar een waarheid die verplicht', in: *Bijdragen* 58 (1997)

Landman, A.
Messias-interpretaties in de Targumin, Kampen, Kok, 1986

Miskotte, K.H.
Het wezen der joodsche religie. Bijdrage tot de kennis van het joodse geestesleven in deze tijd, Amsterdam, H.J. Paris, 1933

Neusner, J.
Grondslagen van het jodendom: Tora, Misjna, Messias, vert. door Liesbeth Mok en K.A.D. Smelik, Boxtel/Leuven, KBS-Tabor, 1990

Ott, H.
Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie, Zollicon 1959

Peperzak, A.
Tussen filosofie en theologie, Kampen, Kok Agora, 1991

Poorthuis, M.
Hamer op de rots. Artikelen over teksten en hun uitleg in jodendom en christendom, Hilversum, B. Folkertsma Stichting voor Talmudica, 1989

Schulte Nordholt, A.
L'Expérience de l'écriture dans l'œuvre de Maurice Blanchot, diss. Amsterdam 1993

Wehmeier, G.
'ברך *brk* pi. **segnen**', in: E. Jenni / C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* I, München, Chr. Kaiser Verlag/Zürich, Theologischer Verlag, 1984

Résumé: La Parole faite écriture

Notre thèse s'oriente vers l'interprétation de la théologie dite 'négative' chez Derrida, telle que celle-là se présente exemplairement dans deux de ses textes: 'Comment ne pas parler. Dénégations' (in: *Psyché - Inventions de l'autre*, Galilée 1987) et *Sauf le nom* (Galilée 1993). A partir d'une esquisse de la pensée apophatique chez Denys l'Aréopagite, Maître Eckhart et Angelus Silesius – esquisse étudiant des aspects cruciaux comme le concept de Dieu, la contemplation mystique et la question de l'analogie – notre thèse se tourne vers l'abord derridien de la problématique du discours négatif sur Dieu. Est-il possible d'atteindre à une altérité radicale en abandonnant le langage positif et en laissant les négations échapper à toutes restrictions référentielles? Voilà le type de question que s'est posé, de façon sans doute moins systématique et plus immanente à la lecture de tel ou tel texte, Jacques Derrida.

Il apparaîtra, au fur et à mesure de ces recherches, que ce n'est point une tradition quelconque que Derrida commente quand il prétend dénicher les restes onto-théologiques et les hyperessentialismes dionysien, eckhartien et silésien, mais que ce ne peut pas ne pas être le christianisme même qu'il vise lorsqu'il s'agit dans sa lecture, par exemple, de la conception de Dieu, de la prière, de la louange et, surtout, de l'analogie. C'est ce qui fait l'importance de sa contribution, tant pour ceux qui aujourd'hui s'intéressent à la mystique et à la théologie négative en soi, que pour ceux qui sont enclins à prendre au sérieux le mot qu'un philosophe 'grec', voire 'juif', a à dire de la foi chrétienne en général.

En fil conducteur de notre étude figure le modèle johannique d'après lequel 'la Parole a été faite chair' (*Jean* I, 14). Ce motif d'incarnation divine, nous sommes-nous demandé, n'opère-t-il pas aussi dans l'œuvre de Derrida, plus particulièrement dans son interprétation de l'analogisme apophatique? Il ressortira en effet que c'est surtout celui-ci que Derrida vise quand il prend (et dit avoir toujours pris) ses distances à l'égard de la théologie négative. Tout en y soupçonnant une mainmise réduisant l'autre au même, il se méfie de la surenchère ontologique dont cette théologie investit les négations abstractives. On peut certes discerner chez lui aussi un mouvement qui consiste à forcer l'armature des systèmes philosophique et théologique et qui ouvre à une altérité absolue toujours à venir (et on n'est loin ici de ce qu'il appellera plus tard le messianique). Mais contrairement à la stabilisation analogique du logos divin qu'assume la pensée apophatique et qui doit rendre possible le retour à l'incognoscibilité divine, ce mouvement se laisse deviner à partir d'un processus où l'autre se produisant dans notre 'monde' se défait de sa perspicacité et de son altérité incontestables. Un logos divin fait chair se perd immédiatement et devient une trace parmi d'autres traces, une inscription parmi d'autres inscriptions. S'inscrivant dans la 'chair' il devient (une) écriture, dont on ne saurait plus dire avec certitude si elle est encore divine ou si elle est déjà humaine.

Il est toujours possible d'interpréter Derrida dans les lignées hégélienne (sécularisant la révélation divine néotestamentaire au point de ne plus y valoriser le moment irréductiblement christique) et heideggérienne (posant la nécessité – qui est aussi une fatalité – pour toute révélation de se produire dans la sphère de la révélabilité, c'est-à-dire celle de l'Etre). Mais on peut toutefois se demander si sa pensée radicale de l'incarnation – osons-nous dire – n'a rien à faire avec un quelconque refus '*juif*' de se rendre à aucune évidence messianiste présumée. Ceci reste une question qui se passera peut-être à jamais de réponse définitive: ce qui n'empêche que cette question attire désormais notre attention vers un horizon 'juif' réaffirmé par Derrida quelle que soit la réinterprétation qu'il en donne. Car en effet, ce n'est pas à la restauration d'un judaïsme synagogal ou talmudi-

que qu'il nous appelle – ou plutôt s'appelle lui-même. C'est avant tout une réévaluation des termes 'juif', 'judaïque' et connexes qu'il propose. Il va même jusqu'à généraliser ce qui dans la conceptualité juive semble en appeler aux contenus les plus déterminés, les plus particuliers et les plus restreints. Ce qui repose la question (débordant largement le cadre auquel nous nous sommes limité) de son adhérence à une tradition qui, elle aussi, tend à universaliser ce qu'elle met en avant. Soit dit entre parenthèses.

Cette thèse se divise en quatre parties. Dans une première partie nous entendons jeter les fondements 'historique' et 'systématique' de la problématique apophatique, tout en la rassemblant autour des notions de Dieu, de mystique et d'analogie chez les auteurs lus par Derrida: Denys l'Aréopagite, Maître Eckhart et Angelus Silesius. La lecture précise de leur textes doit concentrer et délimiter ce qui en est l'enjeu, et elle doit faciliter également tout rapprochement ultérieur avec les écrits de Derrida.

La deuxième partie étudie, ce que nous avons appelé les cinq 'figures de pensée' – nommées par Derrida lui-même au début de 'Comment ne pas parler' – telles qu'elles sont à l'œuvre dans ses textes sur la théologie négative: figures de l'écriture, du texte, de la trace, de la différance et du supplément. Elles s'avèrent être toutes liées à la conceptualité juive réinterprétée que nous venons de mentionner.

La troisième partie examine dans l'œuvre derridienne les notions de Dieu, de mystique et d'analogie qui ont été auparavant suivies dans les textes apophatiques. Penseur de la limite infranchissable, Derrida contestera chaque clôture audacieuse du jeu référentiel, visant à projeter un au-delà accessible.

La quatrième partie resserre les cercles concentriques tirés dans les parties précédentes pour lire de très près les commentaires de Derrida sur les fragments sélectionnés par lui, non pas seulement les fragments apophatiques 'chrétiens' mais encore ceux de ses autres 'paradigmes de négativité', à savoir certains passages cruciaux chez Platon (concernant l'idée du Bien et la notion de *khôra*) et chez Heidegger (portant sur la rature proposée du mot 'Être' et sur son idée d'écrire une théologie sans ce même mot).

Tout en glanant les résultats des parties précédentes, nous revenons en conclusion sur la problématique de l'incarnation telle qu'elle se tient en retrait dans l'œuvre de Derrida. En retrait, c'est-à-dire non certes pour y mener une vie languissante mais plutôt pour rendre possible des démarches de lecture chaque fois différentes. Son rapprochement de celle s'avançant dans le célèbre chapitre I de *l'Évangile selon saint-Jean* et, dans ses traces, dans la prophétie d'*Ésaïe* sur le serviteur de l'Éternel (chap. LIII) comme aussi bien dans la 'réplique' paulinienne de celle-ci, le fameux hymne sur le Christ (*Épître aux Philippiens* II), leur rapprochement mutuel, donc, peut mettre en lumière ce qui les sépare et ce qui les unit. Ce rapprochement nous donne à penser quant à l'événement christique, sa particularité et son universalité. Nous suggérerons que la notion de 'rencontre' pourrait peut-être pourvoir au rassemblement momentané et alors, chaque fois incertain de ce qui reste en diaspora ou plutôt disséminé à travers le jeu du monde.

Summary: The Word has become scripture

The present thesis focuses on Derrida's interpretation of the so called 'negative theology' as it is elaborated especially in two of his texts, 'Comment ne pas parler. Dénégations' (in: *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris 1987) and *Sauf le nom* (Paris 1993). Starting with an outline of apophatic thinking in Dionysius the Areopagite, Meister Eckhart and Angelus Silesius – an outline that studies some crucial aspects as the concept of God, mystical contemplation and the question of analogy – it turns towards the way Derrida deals with the problematics of negative discourse about God. Would it be possible to reach a radical alterity by abandoning positive language and by having negations escape all restrictions of referentiality?: this is the type of question Derrida asks, in a less systematic manner, to be sure, and in a way that is more immanent to his reading of this or that specific text.

It will turn out to be not just *a* tradition Derrida comments as he pretends to dig up onto-theological remnants and hyperessentialism in Dionysius, Eckhart and Silesius; rather, it is Christianity itself that seems to be at stake when in his reading Derrida insists on, for instance, the conception of God, prayer, praise, and, above all, analogy. This is exactly what makes his contribution so important, both for those who are interested today in mystics and in negative theology themselves, and for those who are inclined to taking seriously what a 'Greek', or even 'Jewish' philosopher has to say on the subject of Christian belief in general.

In this study the Johanneic model according to which 'the Word became flesh' (*John* 1,14) functions as a guide line. Does not this motive of divine incarnation, we might ask, also operate in the work of Derrida, more particularly in his interpretation of apophatic analogism? It will appear indeed that it is mainly this analogism that Derrida aims at when he keeps aloof (and says he has always kept aloof) from negative theology. While suspecting it to be a subtle but none the less overwhelming reduction of the other to the same, he distrusts the ontological weight it charges its abstracting negations with. Of course, one can discern in Derrida's work, too, a movement that consists in breaking the armour of philosophical and theological systems and in opening up an absolute alterity that is always to come (and here we are not far away from what he will later call the messianic). But unlike the analogical stabilisation of divine logos as it is assumed by apophatic thinking and as it is supposed to make possible the return to divine hiddenness, this movement is to be infered from a process in which the other, producing itself in our 'world', disposes of its undisputable transparency and alterity. A divine logos that has become flesh immediately looses itself and becomes a trace among traces, an inscription among inscriptions. Inscribing itself in the 'flesh' it becomes scripture, it being impossible henceforth to make sure its divine caracter.

It will always be possible to interpret Derrida in a Hegelian line (that secularizes new testament Revelation as to neglecting its irreducible Christ-centered moment) and in a Heideggerian line (that poses the necessity – which is also a fatality – for each revelation to take place in the sphere of revealability, that is, in the sphere of Being). But one might nevertheless ask whether his radicalization of incarnation – if we may say so – has nothing to do with a certain '*Jewish*' refusal to accept any presumed messianistic evidence. This question remains and will perhaps forever be without a definite answer: but, in the meantime, that does not preclude our attention to be drawn towards a 'Jewish' horizon reaffirmed by Derrida whatever may be the reinterpretation he gives to it. For indeed, he does not incite us – or himself – to reinforce synagogal or talmudic Judaism. He particularly proposes a reevaluation of terms like 'Jewish', 'Judaistic' and the like. He even goes so far as to generalize that which in Jewish conceptuality seems to imply the most determined, particular and limited contents. This entails the question (that by

far outreaches the restraints I have imposed upon myselve in this thesis) of his adherence to a tradition that also inclines to universalizing that which it brings to the fore.

This thesis divides itself into four parts. In a first part I want to lay the 'historical' and 'systematic' foundations of the apophatic problematics, in determining it along the notions of God, mystics and analogy in the authors Derrida reads: Dionysius the Areopagite, Meister Eckhart and Angelus Silesius. A careful reading of their texts must concentrate and mark out what is at stake, and it must equally facilitate any rapprochement later on with Derrida's writings.

The second part studies five, what I have called 'figures of thought' – summed up by Derrida himself in the beginning of 'Comment ne pas parler' – as they are at work in his texts on negative theology: writing, text, trace, differance and supplement. They will turn out to be linked up by Derrida to the reinterpreted Jewish conceptuality just mentioned.

The third part brings to light the notions followed earlier on in the texts of the apophatic authors (those of God, mystics and analogy), this time in the work of Derrida. As a thinker of the unsurmountable barrier, Derrida contests any audacious enclosure, aiming at the projection of an accessible beyond, of the referential play.

The fourth part tightens the concentric circles drawn in the precedent parts, in order to read very closely the Derridean commentaries on the fragments chosen, not only the 'Christian' apophatic fragments but those of his other 'paradigms of negativity' as well, *i.e.* certain passages in Plato (concerning the idea of the Good and the notion of *chora*) and in Heidegger (regarding the proposal of erasing the word 'Being' and the project of writing a theology without this word).

In gleaning the results of the preceding parts I return in conclusion to the problematics of incarnation as it keeps itself in retreat in Derrida's work. In retreat, that is, certainly not to faint away but rather to enable modes of reading that differ time and again. Its rapprochement with the problematics of incarnation as it is present in the famous Chapter 1 of the *Gospel according to John* and, in its traces, in *Isaiah*'s prophecy on the Lord's suffering servant (Chapter 53), and also in the Pauline rewriting of the passage, the so called Christ hymn (*Epistle to the Philippians* 2), their rapprochement, thus, possibly clears up what distinguishes them and what unites them. This rapprochement sets one thinking about the Christ event, its particularity and its universality. I will argue that the notion of 'encounter' could perhaps meet the momentary and, therefore each time uncertain gathering of what remains in diaspora or rather, disseminated all over the world play.

Rico Sneller (1967) studeerde theologie aan de Rijksuniversiteit Utrecht en filosofie aan de Université de Paris-Sorbonne. Hij publiceerde onder meer een vertaling van Derrida's 'Comment ne pas parler. Dénégations' (Kok Agora, 1998). Momenteel is hij werkzaam als docent filosofie en Hebreeuws aan het Nederlands Bijbel Instituut te Utrecht.