

Jacques Derrida

'God', anonymus

Sauf le nom

Ingeleid en vertaald door Rico Sneller

Agora, Baarn
Pelckmans, Kapellen

Oorspronkelijke titel:

Sauf le nom

© 1993, Éditions Galilée, Parijs

vertaald door Rico Sneller

© Nederlandse uitgave, 1998, Agora, Baarn

Omslag Rob Lucas

ISBN 90 391 0772 6 (Nederland)

ISBN 90 289 2598 8 (België)

D/1998/0055/181

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 elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

INHOUD

Inleiding door Rico Sneller	7
Woord vooraf	36
Behoudens de naam	37

INLEIDING

Ter introductie

Genesis 32,22-32

Toen stond [Jakob] in die nacht op, nam zijn beide vrouwen, zijn beide slavinnen en zijn elf zonen, en trok de doorwaadbare plaats van de Jabbok over; hij nam hen en deed hen de beek overtrekken, en hij bracht alles wat hij had naar de overzijde.

Zo bleef Jakob alleen achter. En een man worstelde met hem, totdat de dag aanbrak.

Toen deze zag, dat hij hem niet overmocht, sloeg hij hem op zijn heupgewricht, zodat Jakobs heupgewricht ontwricht werd, terwijl hij met hem worstelde.

Toen zeide hij: Laat mij gaan, want de dageraad is gekomen. Maar hij zeide: Ik laat u niet gaan, tenzij gij mij zegent.

Daarop zeide hij tot hem: Hoe is uw naam? En hij zeide: Jakob.

Toen zeide hij: Uw naam zal niet meer Jakob luiden, maar Israël, want gij hebt gestreden met God en mensen, en gij hebt overmocht.

Daarop vroeg Jakob: Zeg mij toch uw naam. Maar hij antwoordde: Waarom vraagt gij toch naar mijn naam? En hij zegende hem daar.

En Jakob noemde de plaats Pniël, want (zeide hij) ik heb God gezien van aangezicht tot aangezicht en mijn leven is behouden gebleven.

En de zon ging over hem op, toen hij door Penuel getrokken was; en hij ging mank aan zijn heup.

Daarom eten de Israëlieten tot op heden de heupspier niet, die op het heupgewricht ligt, omdat Hij Jakob op het heupgewricht, aan de heupspier, geslagen had.

‘Waarom vraagt gij toch naar mijn naam?’ Met deze wedervraag, een onbevredigend antwoord, moet Jakob het doen, als hij de vreemde man die met hem worstelde – en van wie hij het wint – naar zijn naam vraagt. Het is nacht en Jakob staat aan de oever van de rivier de Jabbok, om die over te trekken. Zijn tegenstander mag hem dan niet weten te verslaan, toch laat hij zijn sporen na op het lichaam van Jakob. Jakobs heup wordt ontwricht, zodat zijn pas voortaan slepende is. De manke Jakob, die de naam van degene met wie hij gestreden heeft, niet te horen krijgt, ontvangt zelf een nieuwe naam: Israël.

Ik hoop in deze inleiding duidelijk te maken, dat het hier geciteerde verhaal zich in meerdere opzichten laat gebruiken als sleutel tot Jacques Derrida's hier vertaalde tekst *Sauf le nom*, alsook tot de terreinen waar die tekst aan raakt: 'mystiek' en 'negatieve theologie'. *Sauf le nom* is een dialoog die hoofdzakelijk cirkelt rond de zeventiende-eeuwse mystieke epigrammendichter *Angelus Silesius*, en die zich laat meeslepen door de bekoorlijke 'stoutmoedigheden' die deze dichter zich in zijn poëzie veroorlooft.

Middeleeuwse mystici, beducht voor een al te gemakkelijk spreken over God, kenden het verhaal uit *Genesis* 32. Ze grepen het aan om er Gods onnoemelijke verhevenheid mee aan te duiden. God, zeiden ze, God zoals Hij in zichzelf is, laat zich met geen pen beschrijven. Geen tong die Hem kan uitspreken, geen naam die het bij Hem haalt. Hij is immers wezenlijk anders, gans anders dan wij. De namen die wij aan Hem geven (Vader, Almachtige, Schepper enz.) schieten tenslotte tekort, alleen een negatieve, in ontkenningen sprekende theologie geeft nog pas ('God is niet dit noch dat').

Ook Angelus Silesius (Johannes Scheffler, 1624-1677) – bevrucht door een mystieke traditie die loopt van Plato en Plotinus tot pseudo-Dionysius de Areopagiet en Meister Eckhart – kende zonder enige twijfel het verhaal van Jakobs gevecht met de vreemde man, toen hij de volgende merkwaardige, werkelijk ongehoorde woorden neerschreef:

Men moet nog boven God uit

Waar is mijn woonplaats? Waar ik en jij niet staan:

Waar is mijn laatste doel waar ik heen moet gaan?

Daar waar men er geen meer vindt. Waar moet ik dan nu heen?

Ik moet nog aan God *voorbij in een woestijn trekken.

* voorbij alles wat men aan God kent of van Hem kan bedenken / naar de ontkenkende beschouwing / waarover zoek bij de *mysticis*. (*Cherubinischer Wandersmann* I,7; vert. RS)

Het is alsof Angelus Silesius wil zeggen dat het geheim van God erom vraagt, dat wij al onze kennis over Hem, al onze woorden, geheel ons denken en doen met betrekking tot Hem, áfleggen. Om echt bij *God* uit te komen (en niet slechts bij de verhalen *over* Hem, de zienswijzen *op* Hem) moeten we alles loslaten. Pas dan, in dit

volstrekte loslaten, in deze totale gelatenheid, tuimelen we in de duizelingwekkende diepte van zijn goddelijkheid. Angelus Silesius noemt deze diepte overigens nogal eens de *godheid*, in plaats van 'God'.

In het kielzog van mystiek en negatieve theologie treft Derrida ook Angelus Silesius op zijn traject aan. Hij is gefascineerd door de onverschrokken, radicale taal van de mysticus. Wat hem aanspreekt, is de manier waarop Silesius zich los lijkt te maken van zijn eigen, christelijke traditie, en waarop hij door lijkt te willen stoten tot een 'alteriteit', tot iets 'anders' dan enigerlei positieve (christelijke en/of wijsgerige) invulling. Want, zo vraagt Derrida zich af, vormt zo'n invulling niet altijd een menselijke interpretatie? Is niet telkens met het geïnterpreteerde 'goddelijke' of 'andere' het menselijke, aardse, *vermengd*, zodat we onszelf misschien voor de gek houden? Dát er iets anders 'is' – ook al *is* dit andere niet zoals wij *zijn*, ook al is het anders dan het Zijn – zou Derrida niet willen ontkennen. Het 'andere' doet zich op de één of andere wijze voor, als schim die elk menselijk zoeken aandrijft. Het verhoudt zich tot al ons zoeken als het '*onmogelijke*', dat wil zeggen als het *onberekenbare*, *onvoorspelbare*, *niet-invulbare*. Wij treffen het nergens concreet aan, zodat we zouden kunnen zeggen: hier is het, hier is de *plek* van het 'andere', in deze godsdienstige traditie, in deze mens, in dit wijsgerig of theologisch systeem. Elke áls 'anders' (lees: transcendent, goddelijk) aangewezen plek *verhoudt* zich slechts tot het 'andere', tot een alteriteit die voor Derrida bron is van *alle* (godsdienstige of wijsgerige) hoop, van *alle* ethiek of moraal zelfs.¹ Ook al is het risico nooit uitgesloten dat het 'andere' *maar* een schim is! Hoop en wanhoop, afwachting en de mogelijkheid van desillusie, zijn per se onafscheidelijk.

Opvallend genoeg is het Derrida die, nadrukkelijker althans dan Angelus Silesius, in *Sauf le nom* de kwestie van de *naam* aan de orde stelt. In deze dialogisch opgebouwde tekst laat Derrida beide sprekers enige malen flarden uit onder meer het hierboven

1. In §9 kom ik terug op de voor Angelus Silesius én Derrida belangrijke kwestie van de *plek*.

genoemde epigram aanhalen. Vlák voorafgaand aan een citaat van de regel 'Ik moet nog aan God voorbij in een woestijn trekken', in een fragment dat als een soort introductie bedoeld is, wordt ons door Derrida opeens de kwestie van de naam voorgesteld:

- [D]e hyperbolische bewegingen in Platoonse, Plotinische of neoplatonistische stijl zullen niet alleen stuwten voorbij het zijn of God-voor-zover-hij-(het hoogste-zijnde)-is, maar voorbij God zelf als naam, als noemend, genoemd of noembaar, voorbij God voor zover in die naam wordt verwezen naar iets. De naam zelf schijnt er soms niet meer behouden te zijn...

- ...het 'voorbij' als een 'voorbij-God' is overigens geen plek, maar een beweging van overstijging 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 goddelijkheid van God (*GOTtheit*) [...]. (p. 68)

Wat is volgens Derrida de functie van de naam (van) 'God'? Geeft die ons houvast? Kunnen we er buiten? Wát is overigens de naam van God? Heeft Hij wel een eigen naam? Heet Hij wel? Heet Hij alleen voor wie Hij liefheeft? Of is er geen 'Hij' die heet en stoten de stoutmoedige pogingen om God aan de orde te stellen – onder deze of onder een andere naam ('Vader', 'Schepper', 'Almachtige', 'JHWH') – terug in de afgrond van het eindige bestaan? En sluiten deze alternatieven elkaar eigenlijk uit?

Terwijl Derrida in *Sauf le nom* in eerste instantie de indruk wekt te denken, dat de naam (van) God ons slechts onze eindigheid en sterfelijkheid in herinnering roept, is die naam voor hem toch altijd óók een kans en een mogelijkheid.

In het navolgende zal ik, na enkele algemene opmerkingen over Derrida's tekst zelf (§2), stilstaan bij Angelus Silesius en bij enkele belangrijke motieven uit zijn mystieke-epigrammenverzameling *Cherubinischer Wandersmann* (§§ 3-4). Vervolgens keer ik terug naar de tekst *Sauf le nom* zelf. In §5 zal ik ingaan op Derrida's ambivalente houding ten opzichte van het door Silesius geproclameerde, dat, aldus Derrida, radicaliteit paart aan traditionaliteit. §6 biedt een klein biografisch schetsje, dat aan *Sauf le nom* enig reliëf geeft. In §7 zeg ik iets over de Franse titel: *Sauf le nom*, 'behoudens de naam'. In de laatste twee paragrafen (§§8-9) probeer ik wat mijns inziens cruciale elementen zijn van *Sauf le nom* uit te werken: de

thematiek van de incarnatie en vervolgens, daarmee verbonden, die van de naam. In §9 grijp ik daartoe terug op het boven geciteerde verhaal van Jakobs gevecht.

2. *Sauf le nom*: heroverweging van de negatieve theologie?

Sauf le nom was aanvankelijk opgesteld als postscriptum: een naschrift bij de gebundelde lezingen over 'Derrida en de negatieve theologie' op een Canadees congres over dit onderwerp.² Eén van de meest opvallende trekken van *Sauf le nom* is ongetwijfeld de dialoogvorm. Deze dialoogvorm geeft een eerste idee over de kant die Derrida op wil. Voor Derrida geldt de dialoog niet als een willekeurig alternatief voor een monologisch opgebouwde tekst. De vorm van de samenspraak als zodanig is voor hem wezenlijk.

Op één van de eerste pagina's van *Sauf le nom* krijgen we meteen een fingerwijzing. 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 aan stemmen, over dit heel prille, maar even goed onstuitbare einde van het monologisme – en van al wat daaruit volgt... (p. 37)

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,

2. Onder de titel 'Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices' is de (kortere) Engelse versie van *Sauf le nom* opgenomen in: H. Coward and T. Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*. In deze bundel vinden we verder de Engelse tekst van *Hoe niet te spreken* ('Comment ne pas parler. Dénégations', in: *Psyché – Invention de l'autre*, Paris 1987), alsook een Engelse vertaling van *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris 1983. De Franse versie verschijnt in 1993 onder de titel *Sauf le nom*. Als vormden ze een soort drieluik verschenen tegelijk met *Sauf le nom*, in eenzelfde uitgave (Collection Incises), *Khôra en Passions*.

veelvuldig onderbroken. Echter nooit in afbrekende, 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.

Déélt Derrida het gevoel voor deze oneindige noodzaak en voor de eindigheid van het menselijk bestaan met 'apofatische' (ontkenningen bezigende) auteurs als Dionysius de Areopagiet, Meister Eckhart, of minstens met Angelus Silesius? In *Hoe niet te spreken*, een tekst uit 1986 ('Comment ne pas parler. Dénégations', Ned. vertaling: Kok Agora 1998), was Derrida ingegaan op zijn eigen verhouding tot de negatieve theologie in het algemeen, in het bijzonder die van pseudo-Dionysius en Meister Eckhart. Doorslaggevend leek in deze tekst Derrida's overtuiging dat denkers als Dionysius en Eckhart, op de keper beschouwd, God blijven voorstellen als een hoogste, niet wezenlijk van de wereld onderscheiden, zijnde – hoe verheven en transcendent ook. Maar de associatie van Derrida's eigen spreken in ontkenningen met dat van de negatieve theologie blijft onder zijn lezers opgeld doen. Op verzoek schrijft Derrida een bijdrage – een 'postscriptum' – aan de gebundelde voordrachten op genoemd Canadees congres 'Derrida en de negatieve theologie'. In dit postscriptum, dat uiteindelijk resulteert in de publicatie *Sauf le nom*, ensceeneert Derrida een gesprek over epigrammen van Angelus Silesius. De grotere waardering die hij voor de grensoverschrijdende bewegingen ('de hyperbolische bewegingen in Platoonse, Plotinische of neoplatonistische stijl', zie §1) daarbinnen opbrengt, lijkt omgekeerd evenredig aan hun toebehoren aan de traditie die men schematisch aanduidt als die van de 'klassieke negatieve theologie'. Maar diegenen die een continue lijn veronderstellen die loopt van Dionysius de Areopagiet tot minstens Angelus Silesius, en die deze lijn consequent aan willen blijven duiden als 'negatieve theologie', kunnen de stelling wagen dat Derrida, scherper dan tevoren (dus ten tijde van *Hoe niet te spreken* en nog eerder), een bepaalde radicaliteit is gaan ontdekken binnen diezelfde negatieve theologie, en dat hij zich tot deze radicaliteit uitdrukkelijk is gaan bekennen. In *Sauf le nom*

leest Derrida een auteur die, zou men kunnen volhouden, naar zijn idee op enkele cruciale punten uit de school klappt van, wat sedert Heidegger heet: de 'onto-theologie' (dat is dus: de voorstelling van God als een hoogste zijnde – en daarmee als niet *wezenlijk* onderscheiden van onze wereld of het Zijn).

3. Negatieve theologie

Het is hier niet de plaats om uitvoerig in te gaan op de traditie van de negatieve theologie.³ Een kort woord hierover, en vervolgens enige opmerkingen aangaande Angelus Silesius.

Wat betreft de 'negatieve theologie' ('apofatisme') is het belangrijk in de gaten te houden, dat deze aanduiding van een theologisch, desnoods wijsgerig, genre, feitelijk neerkomt op een *pars pro toto*. Het spreken over God in ontkenningen, de *negatieve theologie*, is slechts een *modus*, één typische, in het oog vallende wijze van spreken, waarvan de wortels ergens in het hellenisme, en mogelijk al bij Plato, liggen. Deze *modus* heeft zich gesystematiseerd in het werk van de mysterieuze pseudo-Dionysius de Areopagiet (5e/6e eeuw na Chr.).⁴ Pseudo-Dionysius wilde de traditie van het *positieve*, inhoudelijke spreken over God nuanceren met negaties die tot taak hadden, de aan God toegeschreven (aardse) predikaten tot in het oneindige op te waarderen. Deze weg van ontkenningen, door Dionysius bij uitstek in zijn korte traktaat *De mystieke theologie* beschreven, loopt uit op een woordeloos schouwen van en verzinken in Gods oneindige diepte, aan gene zijde van alle aardseheid, taal en verwijzing. Positieve theologie, negatieve theologie en mystiek horen dus sedert Dionysius bijeen. Een negatieve theologie zonder een positieve is ondenkbaar.

3. Verwezen zij hier naar het eerste gedeelte van mijn *Het Woord is schrift geworden. Derrida en de negatieve theologie*, Kampen 1998, waar wordt ingegaan op algemene achtergronden en op enkele primaire teksten van Dionysius, Eckhart en Angelus Silesius, en naar de inleiding bij mijn vertaling van 'Comment de pas parler. Dénégations' (*Hoe niet te spreken. Derrida en de paradigma's van negativiteit*, Kampen 1997).

4. 'Pseudo', omdat hij zich de naam toe-eigende van de bekeerling na Paulus' rede voor de Areopagus, zoals beschreven in *Handelingen* 17,34.

In de Middeleeuwen zet de theologische weg van ontkenningen, uitmondend in mystiek schouwen, zich voort bij Meister Eckhart (1260-1327) en Nicolaas van Cusa (1401-1464). Het gezag van het ongebroken, katholiek-christelijke geloof verleent aan hun apofatische mystiek nog een duidelijk omljnd theologisch-scholastiek kader. De breuk van de Reformatie en de opkomende nieuwe wereld echter maken, dat de 'mystieke fabel' (De Certeau) wordt verduidelijkt, niet zozeer in theologie maar in poëzie. Johannes van het Kruis, Christoph Köhler, Angelus Silesius enz., dichtten. Silesius schreef korte, overwegend tweeregelige epigrammen, die ogenschijnlijk zonder thematische orde zijn gebundeld in *Cherubinischer Wandersmann* (1657/1675). De Franse Silesius-kenner Henri Plard schrijft:

Het geloof is niet meer zo onmiddellijk als in de veertiende eeuw; men voelt, dat Angelus Silesius door de protestantse onrust 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, 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 verstuijing die flinkt van ideeën, verblindend maar onzeker, en zeer verschillend van de kalme middeleeuwse straling. (H. Plard, *La mystique d'Angelus Silesius*, Paris 1953, p.197)

4. Angelus Silesius

Cherubinischer Wandersmann geeft oude motieven uit het werk van met name Dionysius en Eckhart door. Het is een verzameling puntdichten waar speelse, vaak in negatie gestelde verzen, dichtten over de opgaande weg naar God, over de verwantschap en de eenwording met Hem, over het afstanddoen van al het aardse, over de bovenwezenlijkheid 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 puntgedichten (I, 289: 'De roos is zonder waarom, ze bloeit omdat ze bloeit').⁵

Johannes Scheffler alias 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. De Franse ideeënhistoricus Bernard Gorceix suggereert, dat Angelus Silesius, met Eckhart, als de belangrijkste vertegenwoordiger van de Duitse mystiek beschouwd kan worden.⁶ Soms wordt Silesius 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. 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 Meister Eckhart en Angelus Silesius enz. vinden een weg naar godsdienstige en wijsgerige bewegingen van een geheel ander karakter. Inmiddels zijn de vroegchristelijke apofatische overleveringen, die zelf al bogen op een heterogene voorgeschiedenis, verregaand getransformeerd en soms bijna onherkenbaar veranderd.

Scheffers epigrammenverzameling *Cherubinischer Wandersmann* verscheen in 1657, enkele jaren nadat de auteur zich had bekeerd tot het katholicisme. Aanvankelijk droeg de bundel een andere naam: *Geist-reiche Sinn- und Schluß-reime zur Goettlichen 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. *Cherubinischer Wandersmann* bestaat uit een zestal boeken, die elk zo'n tweehonderd puntgedichten bevatten. Het zesde boek is twintig jaar na de eerste publicatie toegevoegd, tezamen met de huidige titel.

5. In haar artikel 'Open zijn als een vorm van negatieve theologie' gaat Ilse N. Bulhof uitvoerig in op de roman van Eco in verband met de negatieve theologie – én met Derrida. Zie: *Ons ontbreken heilige namen. Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie*, Kampen 1992, pp.93vv.

6. Vgl. B. Gorceix, *Flambée et agonie. Mystiques de XVIIe siècle allemand*, Sisteron 1977, p.233.

Door diverse commentatoren is de epigrammenbundel in verband gebracht met negatieve theologie.⁷ 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:

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. (I, 68)

De onbekende God

Wat God is, weet men niet: Hij is niet licht, niet geest,

Niet heerlijkheid, 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. (IIV, 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

7. Vgl. R. Neuwinger, *Johannes Schefflers «Cherubinischer Wandersmann» und die deutsche Mystik*, Bleicherode a/Harz, 1937, p.125. R. Schäfer, *Die Negation als Ausdrucksform mit besonderer Berücksichtigung der Sprache des Angelus Silesius*, diss. Bonn 1959, p.175. L. Gnädinger, 'Nachwort', in: *Angelus Silesius (Johannes Scheffler), Cherubinischer Wandersmann*, Stuttgart 1985, p.411

het epigram moet aangeven: de meeste gedichten bestaan immers uit slechts twee regels.⁸

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 terug in een positieve theologie. 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. (V, 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. (V, 2)

Zo dragen de cherubijnse puntgedichten 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, voor zover alles uit Hem voortkomt en in Hem één is. Hij is niets voor zover 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.

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

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 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 trekken', 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 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' ('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 predikaten die minstens sedert Dionysius aan Gods onkenbare, verborgen wezen zijn toegekend. Het zijn in feite quasi-predikaten, 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. Maar telkens komt het op hetzelfde neer: het wezen van God is ten enenmale onken- en onbenoembaar.

God is echter ook kenbaar, namelijk voor zover 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 volgende epigram:

De plek [Ort] is het woord [Wort]

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'? Hiermee wijst hij op Jezus Christus: de Zoon in wie de schepping besloten of 'geplaatst' is. Het Woord Christus is de plek van de schepping. Men vergelijk hier de bekende, in de Middeleeuwen telkens opnieuw overdachte beginwoorden van het *Johannes-evangelie*: 'In den beginne was het Woord en het Woord was bij God en het Woord was God.' Christus is het woord en eveneens de plek. Dit thema werkt Angelus Silesius niet zo omstandig uit. Integendeel, de onderlinge verbondenheid van

termen binnen de trits Woord-Zoon-schepping wordt bekend verondersteld en terloops te berde gebracht. Onder meer uit de volgende twee epigrammen, beide in de bundel ver uiteen geplaatst, kan ze 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 middeleeuwse metafysica te verschuilen van de Ideeën (*quidditates*), de essenties van de schepselen die samengevat zijn in de Zoon/het Woord. Alle dingen hebben in hun wezen deel aan God, voor zover ze hun diepste bestaan hebben in zijn onuitputtelijke en ondoorgrondelijke binnenste. In God komen ze pas tot zichzelf en zijn ze zichzelf. 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 bekende Eckhartiaanse thema van de 'Godsgeboorte in de ziel' doet denken. Het mystieke is in deze geschiedenis van belang, niet het feitelijk-historische.

Vanhier is het nog maar één stap verder naar de talloze stoutmoedigheden 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, 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.'⁹

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-godheid-, 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.

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. 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

9. 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'. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992 (1977), p.457 (pp.453-457).

van Jezus, terwijl reeds het derde man en paard noemt: 'ik werp mij alleen in de ongeschapen zee van de zuivere godheid'. En vier verzen verder staat het nog duidelijker:

Men moet nog boven God (uit)

Waar is mijn woonplaats? Waar ik en jij niet staan:

Waar is mijn laatste doel 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.

* 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 *godheid*. 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

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, en wel allereerst van de taal. De kroon op dit afstanddoen is het schouwen van God.

De weg omhoog in negaties ('negaties' van bezit, het eigene, en van taal) wordt door Silesius verrijkt met Eckhartiaanse typering. De mens die deze weg betreedt, krijgt deel aan 'louterheid', 'ledigheid', 'opgegevenheid', 'afgescheidenheid', 'vernietigheid', gelatenheid enz. Het is een weg van 'ont-worden' of 'ontvormen'. 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 van hieruit doemen de weidse 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 uiteindelijke doel bereikt: dat van de vereniging of de vergoddelijking. Dan 'weet de zalige ziel niet meer van anderheid', 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 oereenheid 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!

5. Derrida: instemming en kritiek

Keren we terug naar Derrida en de door hem geschreven tekst.

De dialoog 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 (in § 2 door mij aangehaalde) 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, de stem van de apofase 'ontmenigvuldigt zichzelf 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 niets minder dan een verholten atheïsme in hebben gezien. Leibniz bijvoorbeeld neigde hiertoe.

In het citaat dat de ene gesprekspartner vervolgens van Leibniz aanhaalt, 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 eigenlijk wel tot het apofatische genre? Hoe verhoudt het zich tot het atheïsme? Onmiskienbaar – zo wordt er gezegd – 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. Talloze puntgedichten 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 ook in de apofatiek van Silesius steeds twee stemmen aan het woord zijn. Welke?

Enerzijds is er in *Cherubinischer Wandersmann* sprake – zeker, dat ook – van een onverstoorbare monologisme, van een stem die zich autoriteit aanmatigt. Maar anderzijds – en dat wordt in *Sauf le nom* als interessant aangemerkt – 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*). (p. 69v.) 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, anders gezegd: zowel 'onto-theologie' als kritiek op de 'onto-theologie'. Ze is traditioneel en radicaal tegelijk.

6. *Sauf le nom* en Derrida's biografie

De dialoog waarin *Sauf le nom* bestaat, laat zich moeilijk samenvatten zonder er onrecht aan te doen. Dat de tekst zich evenwel juist door zijn dialogische vorm aan Derrida's auteurschap zou onttrek-

ken, 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 de nodige voorzichtigheid 'autobiografisch' zouden kunnen noemen.

Toch is alles ook weer niet zo eenvoudig. Een identificatie van één van beide sprekers met 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.48. maakt één van beide sprekers melding van het congres te Calgary waarop hij helaas niet aanwezig kon zijn, 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 (p.88). Dat deze plaats aan de Middellandse Zee ligt, was al eerder vermeld (p.43), en dat het Nice zou kunnen zijn, is een verleidelijke gedachte, die misschien gebaseerd kan worden op het onderschrift van *Sauf le nom* (Nice-Berlijn, augustus 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 van familieballingschap'. 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.43 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 doodstrijd van zijn moeder en haar geestelijke achteruitgang, in haar huis te Nice.¹⁰ 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

10. In: Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris 1991.

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 *Hoe niet te spreken*, p.61 n.3) steeds de gedachte van het subject als eenheid, van de identificatie van iemand met zichzelf enz., problematiseert.

7. Titel: 'behoudens de naam'

Een woord over de (Franse) titel, *Sauf le nom*: 'behalve' of 'behoudens de naam'. De centrale vraag die Derrida in deze tekst lijkt te willen stellen (zie §1) heeft betrekking op de naam (van) God of van het 'andere'. Komt aan God de naam 'God' toe? Of komt Hem alles toe *behalve*, alles *behoudens* de naam, alles eerder dan een (eigen)naam? Is zijn naam te 'wonderbaar' om uit te spreken (vgl. *Richteren* 13,18)? Zou het noemen van zijn naam verraad betekenen aan (zijn) alteriteit, aan een alteriteit die zich niet laat vastleggen in een specifieke benaming en zich daarmee niet laat vereenzelvigen met de God van deze of gene (positieve) traditie? Angelus Silesius had al gezegd, in één van de opperste momenten van de apofase, dat 'men nog aan God voorbij moet' en dat men 'in een woestijn moet trekken' (zie §1). En zoals reeds opgemerkt is, grijpt Derrida deze uitspraken aan om er de thematiek van de *naam* mee aan de orde te kunnen stellen. De zin 'men moet nog aan God voorbij' of 'boven Hem uit' vat hij zo op, dat tenslotte ook nog de naam 'God' losgelaten moet worden. (vgl. SIN 68,77)

Enkele pagina's verder wordt dan de titel (*Sauf le nom*, 'behoudens de naam') zelf geïntroduceerd.

- [...] de «onbekende God» (*Der unerkannte Gott*, IV, 21), de miskende of niet erkende God over wie wij spraken, zegt niets; over hem wordt er niets gezegd wat standhoudt...

- Behoudens zijn naam...

- Behoudens zijn naam die niets noemt wat standhoudt, zelfs niet een godheid (*Gottheit*), niets waarvan niet de verhulling de volzin, elke volzin die poogt zich

met hem te meten, meevoert. «God» «is» de naam van die grondeloze verzinking, van die eindeloze verwoestijning van de taal. (p.59)

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:

[De woorden] noemen God, spreken van hem, *bespreken* 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. Alsof men tegelijk de naam moest behouden én alles behouden behalve de naam, *behoudens de naam* [sauf le nom]; alsof men de naam moest verdoen om datgene wat de naam draagt, of datgene waar men door de naam heen naar toe gedragen wordt, te behouden. (p.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, toch nog blijft omzien naar de naam en al wat deze impliceerde. Opvallend is hier overigens het woordspel met *sauver* (redden, behouden [ww.]) en *sauf* (1. behalve, behoudens [bw.]; 2. veilig, behouden [bn.]).

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 specifiek 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. Ze is *an-oniem*. 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.

De fundamentele anonimiteit of desnoods 'bijnamigheid' van het 'andere' (bij Angelus Silesius: van de 'bovengodheid') te handhaven is Derrida's grootste zorg. Deze zorg laat zich wijsgerig herformuleren als een verzet tegen de onto-theologische voorstelling van een God als een hoogste wezen of als een bepaalde entiteit. Vanuit een dergelijk verzet laat zich Derrida's herdefinitie in *Sauf le nom* van het woord of de naam 'God' begrijpen.

«God» «is» de naam van die grondeloze verzinking, van die eindeloze verwoestijning van de taal. Maar het spoor van dit negatieve proces schrijft zich in, *in en op en als het gebeuren* [...]. (p.59)

De naam 'God' – wordt er hier gezegd – is de aanduiding voor het 'negatieve proces' dat bestaat in 'die grondeloze verzinking' en in 'die eindeloze verwoestijning van de taal'. Het is de naam voor het 'gebeuren' of het 'aankomen' (*événement*, afgeleid van *venir*, 'komen') van de verwijzing, voor 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. De naam 'God' duidt niet iets aan wat stabiel in zichzelf rust, maar 'iets' wat ('iemand' die?) *gebeurt*. God *is* niet, Hij *gebeurt*. Derrida is op zijn hoede voor het risico, dat een evenwicht wordt verloren en het gebeuren van God zich stabiliseert tot een hoogste zijnde.¹¹

11. Kunnen we hier verwijzen naar wat volgens de theoloog K.H. Miskotte het 'wezen der joodsche religie' is? Volgens Miskotte is voor de jood het spreken over God te vergelijken met het dansen over een koord. Vgl.: 'Niets achter de relatie te zoeken, niets achter de wereld, niets achter de taal – en toch 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.' K.H. Miskotte, *Het wezen der joodsche religie. Bijdrage tot de kennis van het joodsche geestesleven in dezen tijd*, Amsterdam 1933, p.470

8. Incarnatie en de plek

De naamloosheid of bijnamigheid van het 'andere' is een wezenlijk motief in *Sauf le nom*. Trekken we nog een lijn: een lijn die ons van de naam 'God' brengt bij Jezus Christus, het 'Woord' dat 'vlees is geworden' (*Johannes* 1,14), en vandaar weer terug naar 'God'. Het is Derrida zelf die ons, in zekere zin, deze (om)weg laat afleggen. In §9 zal ik deze lijn – die van de 'incarnatie' – proberen te verbinden aan die van de naamsproblematiek.

Als God voor Derrida een gebeuren of aankomst (*événement*) is, als Hij voor Derrida niet zozeer 'is', maar veeleer 'komt' (te gebeuren), dan is de naam 'God' te beschouwen als een grensbegrip: geen eigennaam die een gegarandeerde verbinding met gene zijde legt, maar een naam die de onnoembaarheid van het benoemde noemt. Het onnoembare *kan* voor Derrida om zo te zeggen aankomen of gebeuren in de naam. De naam is in dat geval de plek van aankomst, de plek waar het gebeuren plaatsheeft. Deze plek is dan niet de definitieve belichaming van het 'andere', maar altijd de momentane, en daarom steeds twijfelachtige, onzekere incarnatie daarvan. Het woord 'plek' nu brengt ons bij de andere lijn die ik ter inleiding alvast in *Sauf le nom* wil aanstippen. Het is een belangrijk woord, een motief zelfs, in het werk van Derrida. Zo ook in *Sauf le nom*. Derrida treft het aan bij Angelus Silesius en hij schenkt er nauwgezette aandacht aan: het motief van de plek (*lieu*, *Ort*), dat bij Derrida altijd een speciale plek is. Geen abstracte, geometrische leegte, wachtend op bezetting, maar een altijd al – en steeds voorlopig – *beklede* plek.

Wat zei Silesius over de plek?

Derrida verwijst onder meer naar het epigram dat ik hierboven in de paragraaf over Angelus Silesius (§4) al heb aangehaald: 'De plek is het woord' (*Der Ort ist dass Wort*; Franse vertaling: '*Le lieu est la parole*'): 'De plek en het woord is één, en was de plek er niet, (Bij eeuwig eeuwigheid!) dan zou het woord er niet zijn.' (I, 205) Ik merkte al op, dat bij Angelus Silesius het 'woord' staat voor Jezus Christus. Meer in het algemeen gold binnen het apofatische denken Jezus als beginsel van Gods uittreden uit de oergoddelijke verborgenheid. Het apofatisme – en in het spoor daarvan Angelus Silesius – 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 ἓν ὃ γέγονεν). Jezus is de Zoon in wie de schepping besloten of 'geplaatst' 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 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 in het algemeen hangt aan die ruimtelijkheid, aan die plaatselijkheid van het woord. (p.60)

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-plaat-sing* 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 verwijzings-samenhang betreden om waarneembaar te zijn. Misschien kunnen we, in de lijn van Derrida, ook zeggen: ze moeten zich verhouden tot een grens, tot het 'gebeuren' of tot 'God', tot God als gebeuren of als plek.

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, in de weergave van *Wort* met *parole*, een essentiële dubbelzinnigheid uit, een dubbelzinnigheid 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.: 'heeft 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 verzekerde weg meer terug omhoog is, geen *ana*-logie (ἀναλογία)? 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?

Wanneer we verder lezen, wordt de indruk van een versperring van de weg terug omhoog (ἀνὰ) 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 ihn 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 haar uit, en zie, de eeuwigheid is 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 of dit verwerpen (*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 *postscriptum* zijn plek vindt – en op fatale wijze. (p.60v.)

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 (*postscripta*) te 'schrijven', dat wil zeggen: door deel te nemen aan een 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 *dezelfde* 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 blijkt geven dat 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', met daarin de connotatie van '(aan)komen' (*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 schrijft zich in, in en op en als het gebeuren (dat wat komt, dat wat er is en altijd bijzonder is, dat wat in deze kenose de meest beslissende voorwaarde vindt voor zijn komst of voor zijn opgang). *Het geeft* dit gebeuren: een gebeuren, dat resteert, zelfs wanneer dat restant niet substantiëler is, niet essentiëler dan deze God, ontologisch bepaalbaarder dan deze naam van God waarvan er gezegd wordt dat hij niets noemt wat is, noch dit noch dat. (p.59)

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-toe-

eigenen ervan). We treffen de term, zijn *locus classicus* zou ik bijna zeggen, 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 [ἐκένωσεν], en de gestalte van een dienstknecht heeft aangenomen, en aan de mensen gelijk geworden is.' (2,5b-7) Ook hier, kunnen we misschien 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, kunnen we misschien toevoegen!).

Wanneer we nu, de tekst van Derrida iets aanscherpend, het 'Christusgebeuren' 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 ván de plek (*lieu*), via God (*Dieu*), bracht bij Christus ('de plek is het Woord', zoals Angelus Silesius dichtte). Want wat lezen we? *Net zomin* 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 Christusgebeuren 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 *postscriptum* zijn plek vindt – en op fatale wijze', lezen we net. (p.61) In het Christusgebeuren van de ontlediging komt God aan in het 'reeds' van taal en tekst die er 'reeds' zijn, als naschrift bij het schrijven dat er 'reeds' is. In het Christusgebeuren overschrijdt (*overschrijft*) 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. Theologisch uitgedrukt – en Derrida zelf 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 afstand van zijn alteriteit. Het risico van zelfverlies is daarbij steeds aanwezig.

9. De wond van de taal

Wat heeft het zelfverlies dat met de grensoverschrij(d)(v)ing gepaard gaat, te maken met de onnoembaarheid van het 'andere'? Misschien kan het verhaal van Jakobs gevecht met de onbekende, waarmee ik begonnen ben, hier verder helpen. Het brengt enkele cruciale passages uit *Sauf le nom* tot grotere resonantie. Jakob worstelt in de nacht, staande op de grens: bij de doorwaadbare plaats van de rivier de Jabbok. De onbekende ander dreigt het onderspit te delven in zijn gevecht met Jakob. Door hem te verwonden weet hij zich te bevrijden zodat hij terug kan gaan naar de plaats vanwaar hij kwam. De dageraad, grens tussen dag en nacht, zou hem verzwelgen, of hij de dageraad – en daarmee al wat er daarin verschijnt; de manke pas van Jakob, zijn gewonde heup, is het blijvende, dagelijks weer verschijnende spoor van de geleverde strijd. De naam van de ander is onuitgesproken gebleven; Jakob daarentegen krijgt een nieuwe naam, een naam die zelf de wond draagt, die zelf wond is, doordat hij de strijd noemt: *Jisraël*, 'hij strijdt met God'.

De of het onnoembare andere laat zijn sporen na, en de taal die hem/het zoekt te noemen, komt niet verder dan het spoor van haar worsteling. Dit geldt blijkens *Sauf le nom* de negatieve theologie, welks talige (en daarom tekortschietende) rest de afdruk van het onzegbare bevat. Zo heet het ergens in de dialoog, even voor de geciteerde uitspraak over God als gebeuren:

– [...] In ieder geval zou de negatieve theologie niets zijn, eenvoudigweg niets, als deze overmaat of dit overschot (ten aanzien van het spreken) niet één of andere kenmerk afdruckte op afzonderlijke gebeurtenissen van het spreken en niet één of andere rest achterliet op het lichaam van een taal...

– Een *corpus*, eigenlijk.

- Eén of ander spoor resteert precies op dit *corpus*, het wordt dit *corpus*, als overleving van de apofase (méér dan leven en méér dan dood), overleving van een innerlijke ontisch-logisch-semantic zelfvernietiging. [...] (p.58)

Enkele pagina's verder gaat Derrida in op de naam van de ander zelf, die juist behouden wordt wanneer men hem verdoet. De naam verdoen, hem loslaten, betekent juist: respect hebben voor de naam:

Maar de naam verdoen [*perdre*], dat is niet: de naam aanpakken, hem verdelgen of verwonden. Integendeel, het is eenvoudigweg: hem respecteren, als naam. Dat wil zeggen: hem uitspreken, wat erop neerkomt door hem heen te trekken naar het andere toe, het andere dat die naam noemt en waardoor de naam zelf gedragen wordt. Hem uitspreken zonder hem uit te spreken. Hem vergeten door hem te roepen, door hem (zich) te binnen te roepen, wat erop neerkomt, dat men het andere roept of te binnen roept... (p.61v.)

Merk op dat ook Jakob de naam vergeet door hem te binnen te roepen in de naam Pniël: 'aangezicht van God'. Deze naam herinnert hem aan de ander (God) die hem heeft laten overleven ('mijn leven is behouden gebleven'). Pniël is voortaan een naam voor de plek van de ontmoeting met de naamloze ('En Jakob noemde de plek Pniël'). Deze plek is gelegen aan de oever van de rivier de Jabbok; deze naam, 'Jabbok', is merkwaardig genoeg afgeleid van een werkwoord dat 'verwoesten' of 'uitplunderen' betekent.

Derrida blijft niet staan bij de constatering dat de naam verdaan moet worden, prijsgegeven. Het ontbreken van de naam betekent voor hem een gebod: '[M]en moet het onmogelijke doen, men moet daarheen gaan (*Geh, Ga!*) waarheen men niet kan gaan.' 'Ga daarheen waar je niet kunt gaan', citeert hij Angelus Silesius. Het tekort van de naam 'schrijft voor om deze ontoereikendheid te overstijgen'. (NB Jakob geeft gehoor aan dit gebod als hij, met lood in zijn schoenen, de rivier overtrekt en zich met zijn broer Ezau verzoent, die hij eerder bedrogen had).

Nadat Angelus Silesius is aangehaald ('Ga daarheen waar je niet kunt gaan') wordt het 'litteken' en de 'wond' genoemd:

- Deze normatieve aanzegging tegen de achtergrond van onmogelijkheid, deze zachte razernij tegen het spreken, deze jaloerse woede van het spreken in zichzelf en tegen zichzelf: volgens u is het die passie die de markering van een litteken achterlaat op die plek waar het onmogelijke plaats [plek] heeft, nietwaar? [...]

- Ja, de wond is dáár, daarzo. Is er ooit iets anders wat leesbaar is? Iets anders dan het spoor van een wond? Is er ooit iets anders dat er plaats [plek] heeft? Kent u een andere omschrijving van het 'gebeuren'?

- Maar evengoed is niets minder leesbaar dan een wond. Ik veronderstel dat in uw ogen leesbaarheid en onleesbaarheid op deze plek geen twee verschillende dingen zijn. Volgens u is het in ieder geval dit spoor dat leesbaar wordt, (zich) leesbaar maakt: in en op het spreken, dat wil zeggen aan de rand van het spreken...

- Er is alleen maar 'rand' in het spreken... Dat wil zeggen: verwijzing. (p.63)

Alles speelt zich af aan de rand of aan de oever van het spreken, daar waar de taal tekort schiet om te noemen en zichzelf in haar pretenties verwoest of verdoet. Deze verwoesting of dit verlies - en daarin ligt misschien het 'profetische' van deze dialoog - is niet onomkeerbaar: ze verwijzen naar een gevecht dat de taal niet loslaat en dat ons, die haar 'spreken', bij dit gevecht betreft. Het hoopvolle is daarin gelegen dat *niet wij*, evenmin als Jakob, dit gevecht begonnen zijn (Jakob betekent 'bedrieger!'); we zouden ons ontpoppen als Don Quichote. Het was de onbekende man die 'worstelde met [Jakob]', hij kwam als uit het niets, van óver de Jabbok. Ook Derrida benadrukt onze oorspronkelijke passiviteit, als hij, bijna aan het einde van de dialoog, schrijft:

al behoort de naam nooit oorspronkelijk en in alle striktheid aan degene die hem ontvangt, hij behoort al vanaf het eerste moment niet meer aan degene die hem geeft. (p.87)¹²

12. Met dank aan Winibert Segers (Antwerpen) en Ruud Welten (Utrecht) voor hun suggesties bij inleiding en vertaling.