Reden über die Religion?

Burcht Pranger

De lezer die, niet zonder inspanning, de lectuur van *Philosophy and the turn to religion* heeft voltooid en zich onttrekken kan aan de bedwelming van consequente deconstructie, verkeert omtrent één zaak niet in onzekerheid en dat is de ambitie van het boek. Achter de deconstructivistische toonzetting die tot uiting komt in de herhaling van negatie en dubbele negatie ('de in-differentie die alle verschil in de wereld maakt') gaat de ambitie van de schrijver schuil. Het is zijn vaste hand die de voortdurende differentiatie in taal en denken stuurt en 'iteratief' tot een einde voert dat, waar zelfs in het laatste hoofdstuk de als denkfiguur gehanteerde notie 'apocalyptiek' van zijn ultieme karakter wordt ontdaan, geen einde kan zijn. Als *the turn to religion* al geen terugkeer naar positieve religie is dan is het, stilistisch gezien, toch zeker een wending tot archaïscher vormen van religie als rite en liturgie, alle pogingen tot formalisering van religieuze taal ten spijt of, moet ik misschien juist zeggen in de stijl van het boek, juist vanwege het primaat van het formele. Binnen deze twee polen van formalisme enerzijds en een (Heidegger-achtige) gerichtheid op *Dasein*, *Vollzug* en dood anderzijds, moet mijn bewondering voor en kritiek op het boek – meer bewondering dan kritiek! – worden geplaatst.

Ambitie dus. Hier geen geneuzel in de marge, geen zoveelste bijdrage tot het diffuse gebied van religie en wijsbegeerte waarbij de legitimiteit van de een moet worden verkregen door te knabbelen aan de rigueur van de ander. Rigueur is zeker een sleutelwoord maar dan vormgegeven en volgehouden in één grote beweging waarin wijsbegeerte én religie worden omhelsd. Wat die ambitie betreft doet het boek mij denken aan twee klassieken uit de theologische literatuur: Schleiermachers *Reden über die Religion* (1799) en Karl Barths *Der Römerbrief* (1922). Beide boeken onderscheiden zich niet door bescheidenheid omtrent de betekenis van religie. Tegenover zijn tijdgenoten pleit Schleiermacher voor een eigen plaats voor de religie die naar zijn mening te waardevol is om tot metafysica en zedenleer te worden gereduceerd. Religie heeft op niets meer of minder betrekking dan op het universum waarmee zij zich in een 'gevoel van onvoorwaardelijke afhankelijkheid' verbonden weet. In een structuur van innigheid die de ervarings- en cultuurwereld relativeert en op afstand houdt, produceert religie een dynamiek van intensiteit die de mogelijkheid van ontstaan en vergaan van concrete uitdrukkingsvormen openhoudt. Daartegenover staat Karl Barths *Römerbrief*, waarin het tegenovergestelde beweerd lijkt te worden. Voor Barth is religie als zodanig niets, nietswaardig, negatief, idolatrie. Of het nu om de

innigheid van de vrome ziel of de institutionele inbedding gaat, dat alles valt onder het vernietigend oordeel Gods. In de openbaring die *senkrecht von oben* komt, worden alle menselijke constructen weggeschroeid. Op het eerste gezicht lijkt hier geen plaats voor een De Vries-achtige figuur die religie heet. Maar de schijn bedriegt. Afgezien van het feit dat Karl Barth, in zijn extreme verzet tegen Schleiermacher, het gevaar loopt zich afhankelijk te maken van diens totaalaanspraken, spelen er bij hem twee noties die we ook bij De Vries tegenkomen: de figuur van Paulus én de met diens denken verbonden notie van de negativiteit. Gebruikmakend van Heideggers interpretatie van de apostel Paulus besteedt De Vries ruime aandacht aan de paulijnse idee van het leven 'tussen de tijden', dat wil zeggen tussen de komst van Christus als Messias zoals verhaald in het Nieuwe Testament en zijn wederkomst (parousia). Ingeklemd tussen deze twee tijden leeft de mens in een voortdurende crisis omdat ieder ogenblik het laatste kan zijn. Het gevolg is een bestaan in de voorlopigheid van het alsof inclusief de daarmee gepaard gaande rusteloosheid die leidt tot een voortdurende neiging tot 'verval'.

De figuur van de negatieve theologie beheerst *Philosophy and the turn to religion*. In navolging van Derrida wordt deze apofatische (ontkennende) denkbeweging met ijzeren consequentie voltrokken. Ze houdt zelfs geen halt bij God zelf: *Dieu déjà se contredit* (God spreekt zichzelf reeds tegen) is het motto van het boek. Iedere poging om dit proces van systematische ontkenning voortijdig tot stilstand te brengen om zodoende nog iets van God, zijn of wat dan ook te redden, wordt genadeloos onderuitgehaald. Zo wordt Jean-Luc Marion ontmaskerd wanneer hij, in zijn poging de christelijke traditie te herlezen vanuit de negatieve theologie, terugschrikt voor de ultieme gevolgtrekking als verwoord door Gasché, 'dat God misschien noodzakelijkerwijs een notie van afgoderij is' (68). *God without being* (God zonder zijn) zoals de titel van een van Marions boeken over deze materie luidt, schuurt nog te veel aan tegen het 'zijn' dat ontkend wordt; in de woorden van De Vries: 'het bevestigt stilzwijgend de prioriteit van juist dat zijn dat het ter discussie stelt' (124). Ook de negatieve theologie kent zijn tovenaarsleerling, of liever nog, de tovenaarsleerling die er, in de visie van De Vries, vroegtijdig – in zijn eigen ogen waarschijnlijk tijdig, bijvoorbeeld tijdig genoeg om verzoend te blijven met het reëel bestaande katholicisme – mee ophoudt. In de visie van Derrida-De Vries zou een dergelijke aarzeling echter de hele onderneming van haar zin beroven. Eenmaal in beweging gezet, moet, vanwege de interne samenhang en dynamiek, de drievoudige beweging van het *adieu, à-dieu, à-dieu rücksichtslos* worden voltrokken. Pas zo kunnen andere noties als 'de gift', 'de plaats' en het oermystieke 'ja', de toekomst, het verleden, zich manifesteren op een wijze waarin zij niet verstenen tot afgodsbeelden, hetzij religieus, hetzij metafysisch als terugkeer tot inadequate modellen van fenomenologie of transcendentaalfilosofie. Alles wat nu onderweg als houvast de kop opsteekt, wordt kundig afgehakt en meegenomen in de onstuitbare grondbeweging van het *adieu*.

De vraag rijst natuurlijk of De Vries zelf niet ten onder gaat als *apprentice sorcier*. Bij alle kritiek die er op het boek mogelijk is, lijkt me dat nu juist niet het geval. Wat

men ook tegen de constructie van het *adieu, a-dieu, à Dieu* moge inbrengen, de logica van de onderneming is simpel en consequent. Tot het eind toe wordt deze logica volgehouden en het is diezelfde logica die het betoog op consistente wijze situeert voor het aangekondigde vervolg over de *horror religiosus*.

Maar ik ben niet ingehuurd voor een loutere *laudatio*. Dat zou trouwens in strijd zijn met de wetten van de deconstructie, alhoewel volgens diezelfde wetten ook kritiek met een korrel zout moet worden genomen. Kwetsbaar blijft de onderneming van De Vries ondertussen wel, in weerwil van de innerlijke consistentie of, om het nog maar een keer in termen van Derrida-De Vries te zeggen, juist wellicht vanwege de consistentie. Ten eerste zij dan opgemerkt dat naar mijn indruk de sterke presentie van Derrida – het boek is grotendeels geschreven als een meditatieve parafrase van Derrida's gedachtegoed – in zoverre misleidend kan zijn, dat de rigueur van het boek naar mijn mening meer met Heidegger van doen heeft dan met Derrida. Het kan worden gezien als een poging *Sein und Zeit* te herschrijven, dat wil zeggen als een poging het *Sein zum Tode* even systematisch tegemoet te treden als Heidegger maar dan zo dat het zijn van veel meer tijd – of in ieder geval adequater van tijd – doordrenkt is dan bij Heidegger het geval is. Wat De Vries met Heidegger verbindt is de passie voor de structuur, juist waar het om zijn en tijd – en negativiteit – gaat. Dat deze aanpak vermetel is, behoeft geen betoog. En het is ook niet primair van belang of alles gelukt is of niet. Wat mij betreft spitst mijn belangstelling bij het observeren van een zo gewaagd experiment zich toe op de volgende vragen: (1) Wat precies is de functie van negativiteit, in dit geval, van de negatieve theologie bij deze op structuur gerichte aanpak? (2) Hoe precies ziet het formele element eruit dat nodig is om deze negativiteit, de 'leegte' en 'onbepaaldheid' van het *adieu, a-dieu, à Dieu* gaande te houden (op straffe van een totale ineenstorting van de onderneming)? (3) Wat is de aard van de taal waarin dit proces van ontkenning en formaliteit tot uitvoering wordt gebracht?

Negativiteit

Negativiteit speelt onmiskenbaar een belangrijke rol in de geschiedenis van het jodendom en christendom; in het jodendom in de vorm van de monotheïstische (beeld)kritiek op het veelgodendom. Een van de gevolgen van deze (beeld)kritiek is dat de ene God zowel zeer aan- als afwezig is; aanwezig vanwege zijn strengheid en zijn claim van uniciteit, afwezig omdat Hij, anders dan de vele goden, zich niet mengt in de veelheid van verschijningsvormen. Deze combinatie van aan- en afwezigheid leidt op haar beurt weer tot spanning tussen presentie en belofte aan de ene kant en uitstel en ballingschap aan de andere. Het (paulijnse) christendom comprimeert deze spanning als het ware in verticale, antropologische vorm: de mens zelf is een vat vol tegenstrijdigheden, totaal zondig en verdorven, totaal gered en volmaakt, verdoemd onder het oordeel, gered onder de genade. Hieraan moet worden toegevoegd dat, ondanks het binair-retorische karakter van Paulus' taal en denken

zowel hijzelf als het vroege christendom een dualistische versie van goed en kwaad, oordeel en aanvaarding, van meet af aan hebben afgewezen. Dit feit, gevoegd bij de zogenaamde *Parousieverzögerung*, het uitstel van de wederkomst van Christus, heeft de christelijke beleving van goddelijke presentie fundamenteel ambigu gemaakt: God is er onder het teken van zijn afwezigheid en vice versa. Uit dit kluwen van negatieve noties en onder invloed van de (neo)platoonse spanning tussen idee en werkelijkheid, is vervolgens de 'negatieve theologie' ontstaan, dat wil zeggen de techniek waarmee de goddelijke namen zolang worden ontkend dat er een soort kanteling optreedt en het goddelijke zich, niet naamloos maar als een soort 'supernaam', manifesteert. De voornaamste vertegenwoordiger van deze techniek is een Syrische monnik uit het begin van de zesde eeuw, bekend onder de naam Dionysius de Areopagiet, die met name in zijn *De divinis nominibus* (de goddelijke namen) en *De mystica theologia* (de mystieke theologie) vorm heeft gegeven aan deze denkwijze.

Het interessantste aan de negatieve theologie is naar mijn mening uiteindelijk niet de ontkenning maar datgene wat men al ontkennend present stelt. Dit is (nog) geen kritiek op De Vries, die immers, blijkens zijn aandacht voor de gift, de *trace* (het spoor), het mystieke 'ja', eveneens gefascineerd is door wat (uiteindelijk) is, zij het dat het *se contredit déjà*. Aandacht voor wat is, betekent dus niet een Marion-achtige poging iets van het zijn te redden uit de klauwen van de negatie, maar een juiste hantering van negaties. In dat laatste schuilt echter ook meteen het probleem. Terecht merkt De Vries op dat de analyse van het apofatische niet te werk gaat vanuit het ontische in de richting van een ontologische of quasi-transcendentale formalisering (147). Veeleer volgt hij Derrida – die zich op zijn beurt weer op Husserl beroept – met de introductie van het begrip 'transcendentale historiciteit'. Daarmee is bedoeld

> 'dat de schijnbaar transcendentale en ontologische structuur *teruggevouwen wordt tot* – opnieuw geïmpliceerd in – de geschiedenis van tropen, topoi en zelfs gemeenplaatsen, terwijl verondersteld werd dat die transcendentale structuur deze alleen maar openlegde. Het gevolg daarvan is dat de geschiedenis van tropen, topoi en gemeenplaatsen een extra dimensie ontvangt, een horizon en de voorwaarde voor haar mogelijkheid'.

De vraag rijst echter wat precies de functie van de negatie is in dit proces. Wat De Vries wil is wel duidelijk: het openhouden van de mogelijkheid binnen het proces van articulatie, niet van buitenaf maar van binnenuit. Maar is de negatieve theologie in staat deze acrobatische tournure uit te voeren en tegelijk trouw te blijven aan de beperkingen die tropen, topoi, enzovoort opleggen? Ik zal mijn vraag verduidelijken met het schetsen van een tegenbeeld, een soort *worst-case-scenario*: de theologie. Als we opnieuw Karl Barth even van stal halen als de meest radicale interpreet van Paulus, dan zien we hoe bij hem alle ja en nee, Gods oordeel en Gods erbarmen, wordt opgezogen in de soevereiniteit van het Woord, dat, ofschoon geen biblicisme,

zich toch kenmerkt door 'positivistisch' spreken van gene zijde. Negativiteit is hier het scheermes dat over alle pogingen tot ontologisering, transcendentalisering en fenomenologisering gelegd wordt. Daarin stemt het overeen met de transcendentale historiciteit van De Vries. Het negatieve treedt echter de wereld van taal en taalgebruik niet binnen, het kantelt niet naar binnen, het spreekt zich er alleen *over* uit. Een dergelijk hoogstandje is uiteraard niet vol te houden en moet ontaarden of in buiksprekerij of in een ontologisering van de eigen taal (of in beide). Maar vergaat het de negatieve theologie beter? Met andere woorden, is het mogelijk in deze 'terugkeer tot de religie' als terugkeer tot taal en taalgebruik de sporen van negativiteit (die dit proces mogelijk maakte) uit te wissen? Of moet dat niet? Of kunnen we volstaan met het beschrijven van deze beweging in termen van deconstructie? Dan blijft men gedwongen zo te spreken en te schrijven als Derrida-De Vries, dat wil zeggen in een voortdurende spagaat die 'het andere' van wat gezegd wordt meeneemt en recht doet. Let wel: mijn bewondering voor de schrijfkunst van De Vries is groot. Maar hij zal toch zelf toegeven dat, waar men niet kan blijven spreken in termen van mystieke leegte, de woestijn, het niets et cetera, negatieve theologie als de huistaal van deconstructie uiteindelijk niet in het negatieve kan blijven steken. De negatieve theologie is onvermijdelijk ook zelf eindig en historisch. Dientengevolge wordt ook het transcendentale element van de transcendentale historiciteit ontkend en opgeheven.

Formalisme

Dit brengt mij op de tweede vraag naar de status van de formalisering. Er is een heel hoofdstuk aan gewijd: *Formal indications*. Interessant genoeg markeert dit hoofdstuk een pauze in de creatieve reconstructie van Derrida en is totaal gewijd aan Heideggers *formale Anzeige*. Wat mij betreft is dit het kernhoofdstuk van het boek, omdat hier de proef op de som wordt genomen en wordt onderzocht wat 'transcendentale historiciteit' precies waard is (de laatste paragraaf heet ook zo). Laten we eerst nog even kijken naar wat transcendentale historiciteit niet is en het vervolg lezen van de hierboven geciteerde passage:

> 'En toch is deze omkering van het filosofische perspectief (dat wil zeggen de kanteling naar transcendentale historiciteit), die ingaat tegen (...) de beweging van de transcendentale en fenomenologische reductie allesbehalve, net zomin als die van de formele indicatie, een empirische reductie. De deformalisering ervan zorgt niet voor een begunstiging van de concrete geschiedenis (fictie, verhalen) boven het transcendentale' (147).

Tertium datur, dat is de enige conclusie die men uit deze stelling kan trekken. Het formele element dat de transcendentale historiciteit als historiciteit aan het licht brengt (door middel van 'formele aanwijzing') manifesteert zich volgens De Vries juist niet

als louter empirie. Maar, zo moet eraan worden toegevoegd, evenmin versteent het in het 'transcendentale' of het formele element van de fenomenologische reductie.

> 'De formele schematiek die wij hebben aangetroffen heeft als taak het fenomeen te beschermen tegen alle historische, filosofische en metafysische vooronderstellingen en vooroordelen die onderdeel vormen van de objectiverende *Einstellung*, dat wil zeggen van de predispositie die niet toegelaten wordt door de feiten, door wat gegeven is, door de fenomenen, laat staan het fenomeen dat Heidegger met zoveel zorg behandelt: het *kernfenomeen*, geschiedenis, ervaring van het faktische leven, temidden van met name de conflicterende tendenties van wat juist zijn *flux* is' (216-217).

Als motto van deze bijzondere vorm van formalisme hanteert De Vries dan ook een *pun* op het 'fiat lux': *fiat flux* ('er zij licht: er zij *flux*'). In navolging van Heidegger vindt hij dit fluctuerend karakter van het zijn het meest treffend verwoord bij Paulus en Augustinus. Paulus, omdat bij hem het onzekere karakter van het bestaan het discours beheerst. Augustinus, omdat deze het begrip bekering heeft weten in te vullen als de moeite die de bekeerde heeft 'de eindjes aan elkaar te knopen', *continentia* te betrachten als het bijeenhouden van het bestaande tegenover de dreiging en ondermijning van *defluxio*. In boek X van de *Confessiones* schetst Augustinus genadeloos een beeld van zijn bekeerde/onbekeerde zelf als iemand wiens bestaan getekend wordt door *verfallen*; het is, evenals vóór de bekering, negativiteit wat de klok slaat. Deze beweging, die juist door deze *formale Anzeige* tegelijk een beweging naar God toe en van Hem af is, culmineert tenslotte in het befaamde augustijnse *quaestio mihi facta sum* (ik ben mijzelf tot vraag, tot mysterie geworden).

The kenosis of discourse

Het valt niet mee het begrip 'transcendentale historiciteit' onder woorden te brengen. Deze historiciteit wordt overeind gehouden met behulp van een formalisme dat het omgekeerde bewerkt van wat men zou verwachten. Waar formalisme betrekking lijkt te hebben op een gefixeerd subject of fenomeen is *fiat flux* als uitdrukking van een existentiële moerassigheid het resultaat van 'formele aanwijzing'. Om dit totale complex van formaliteit en flux te beschrijven, nemen Derrida/De Vries, in het verlengde van de negatieve theologie, hun toevlucht tot mystici als Tauler, Ruysbroeck, Böhme, Eckhart en Silesius. Vanuit het perspectief van de taal valt deze manoeuvre het best te typeren als de *kenosis of discourse*. Het tenuitvoerbrengen van deze kenosis kan het meest gewaagde aspect van het boek worden genoemd. Hier dreigt immers het gevaar dat de auteur mét zijn ontledigde taal in het niets verdwijnt. Tegelijk wil hij echter juist op dit punt *iets* zeggen, of, religieuzer uitgedrukt, iets laten zeggen. Daar waar (in de mystieke taal) God niet is of niets is van wat wij hem toedichten, blijft de naam (*sauf le nom*).

> 'Noch de fenomena als zodanig, noch het fenomenon van het (fenomenologische) als zodanig kan worden gered zoals een lange essentialistische en funderingstraditie (lang vóór en nog tijdens de fenomenologie) het wil. Noch bestaat datgene dat gered wordt louter uit hun namen zoals bepaalde nominalistische posities het graag zouden zien. Het is de *naam* die gered wordt – *le nom* – het genoemde, dat, opnieuw, niet *als zodanig* genoemd wordt maar waarvoor "dood" en "God" de beste namen zijn, *tot zoverre* tenminste en voor de naaste toekomst' (313).

In wat De Vries 'dit moment van hyperbool en retorische overdrijving' noemt, wordt het onmogelijke mogelijk. Angelus Silesius' woorden 'geh hin, wo du nicht kannst' betekenen voor De Vries/Derrida het realiseren van de *kenosis of discourse* als ultieme formalisering in de vorm van het opgeven van 'elke inhoud en elke idiomatische betekenaar, elke voorstelling of representatie, alle beelden en zelfs namen van *God, bijvoorbeeld*, in deze taal of die cultuur' (citaat uit Derrida's *Over de naam*). Natuurlijk is een dergelijke totale formalisering niet van deze wereld. Hetzelfde geldt overigens, in mystieke termen, voor de 'woestijn', het niets, *Gelassenheit* en de gehele 'wijkende' terminologie van de mystiek. Maar juist hier vindt de kanteling plaats, het 'terugvouwen' van transcendentaliteit naar historiciteit. De onmogelijkheid van totale formalisering schept ruimte voor het bijzondere en het idiomatische zoals openbaring 'getriggerd' wordt door *revealability* en vice versa. 'Hoe minimaal ook, de structuur van *revealability* openbaart de sporen van positieve openbaringen en wordt tegelijk door die sporen geopenbaard' (340).

Moet dit alles mislukt of geslaagd worden genoemd? Opnieuw zij er dan op gewezen dat een dergelijk eindoordeel – een eindoordeel, een oordeel überhaupt – er vanuit de deconstructie gezien niet veel toe doet. Zoveel kan wel worden gezegd dat in de volgehouden constructie van beweging en flux door middel van *formal indications* geen moment van aarzeling te bekennen valt. De vragen die men bij dit alles zou kunnen stellen betreffen dan ook niet een kritiek op het middel van de deconstructie als zodanig. Wel zou men zich kunnen afvragen of een dergelijk 'structuralistisch' model het welslagen van de hele onderneming, namelijk openbaring als het onthullen van de *trace*, het bijzondere et cetera, niet evenzeer in de weg staat als mogelijk maakt. Het ontologische en transcendentale worden voortdurend 'teruggevouwen' naar de geschiedenis van taal en taalgebruik. Maar kan men de dynamiek van dit proces vatten en onder woorden brengen? Zou men een foto maken van het betoog van De Vries dan zou men altijd een moment vastleggen waarin affirmatie op het punt staat genegeerd te worden en vice versa. Mijn kritiek is niet dat er op die manier voor het bijzondere (en voor negatie en affirmatie als zodanig) geen plaats is. Wel signaleer ik het gevaar van rusteloosheid die uiteindelijk verkeert in haar tegendeel en versteent. Vanuit de mystiek zou ik de vraag ook anders kunnen stellen. Wat gebeurt er als men iets langer in Eckharts 'woestijn' wil vertoeven dan De Vries zijn lezer toestaat? Is er ook plaats voor loomheid, uitstel, aarzeling en vertraging? 'Ach

mijn lief, wil nog wat marren, 't zijn de starren.' Hier ligt nog een andere vraag onder die te maken heeft met 'tropen en topoi'. Bewondering en steun verdient het streven van De Vries ontologische en transcendentale structuren terug te vouwen naar het domein van taal en taalgebruik. Maar kan men een taal construeren die tegelijk structuur en beweging, affirmatie en negatie, vorm en flux is, kortom, een taal die 'transcendentale historiciteit' weergeeft? In het begin zei ik al dat het discours van De Vries ritueel van aard is. Als zodanig is het leeg en 'nietszeggend'. Op zichzelf kan dit een fraai resultaat genoemd worden. Maar tussen rituele taal en negatieve theologie bestaat een frictie. Rituele taal is nietszeggend zonder dat zulks, zoals in de negatieve theologie het geval is, er in zoveel woorden bijgezegd hoeft te worden. Hier stuit men op een mogelijk 'teveel' van de deconstructie. Kan het eenvoudiger, dát is de vraag? Kan deconstructie gedeconstrueerd worden of is het gedoemd te blijven rondspoken als *der fliegende Holländer*?