

VOORWOORD

Wat de hier verzamelde bijdragen verbindt, is de gedeelde overtuiging dat in ieder denken, kennen of ervaren een wezenlijk ‘impliciet’ moment besloten ligt. De teksten zijn pogingen om dit moment in verschillende filosofische contexten (ethische, religieuze, esthetische) te identificeren en positief te verhelderen. ‘Wezenlijk impliciet’ – wat is dat? Het lijkt in elk geval te betekenen: niet zomaar expliciet. Wat zich niet zomaar laat zeggen of op een directe manier beschrijven. Voor een deel is dat ook zo, en dit zich-onttrekken is wat deze thematiek verbindt met de traditie van de metafysica.

Maar dat ‘zich-onttrekken’ kan op vele verschillende manieren worden geïnterpreteerd en voorgesteld. Zo zou de hele onderneming van meet af aan verdacht kunnen lijken: het ‘wezenlijk impliciete’ zou zich dan juist niet expliciet, laat staan positief, laten verhelderen. Dit is voor de auteurs een formeel bezwaar dat voortkomt uit een veel voorkomende voorstelling van het impliciete, waartegen zij zich juist afzetten. Die voorstelling bestaat er vooral in, om het impliciete voor te stellen als een ruimte ‘aan gene zijde’ van wat gedacht, begrepen of uitgesproken kan worden. Voordat ik de hier verzamelde teksten introduceer, sta ik daarom eerst kort stil bij deze gebruikelijke voorstelling om te laten zien wat er problematisch aan is en wat het verschil is met de werkwijze in de hier gebundelde artikelen.

Over welke gebruikelijke voorstelling heb ik het? Er is zoveel wat zich niet zomaar laat zeggen. We kunnen bijvoorbeeld ergens ‘geen woorden voor hebben’. Vaak zijn dat de meest indrukwekkende, dierbare, bijzondere of waardevolle dingen in het leven, zoals liefde of rouw. We zeggen soms ook dat iets het ‘begrip te boven’ gaat; iedereen heeft er zijn of haar eigen ervaringen mee, want wat het begrip te boven gaat, kan vaak wel degelijk worden ervaren. Die ervaringen zijn dan vaak ‘onbeschrijflijk’; ze kunnen religieus zijn of esthetisch, ervaringen van de natuur of van intimiteit of lichamelijkheid. Ze zijn vaak indrukwekkend, maar het kan ook omgekeerd: Nietzsche schrijft dat we in woorden juist alleen de “superlatieve gradaties”, de overtreffende trappen van het innerlijk leven kunnen uitdrukken (vreugde, verdriet, haat, liefde, begeerte, pijn, etcetera), maar juist geen uitdrukkingsmogelijkheden hebben voor alle “mildere tussenvormen” en voortdurend meespelende “lagere gradaties” die de grondtoon ervan uitmaken.¹ Misschien is het juist de meest alledaagse alledaagsheid die het begrip te boven gaat. Dat doet denken aan wat Adorno onder “metafysische ervaring” verstaat. Hij noemt ervaringen van een zeker ontglippen of zich aan de greep onttrekken, zoals van déjà vu, melancholie, van vruchteloos wachten of van het geluk zoals het zich niet laat ‘vasthouden’. Wat Adorno hier ‘metafysisch’ noemt, onttrekt zich niet

omdat het te ver weg zou zijn, maar juist omdat we er “te dichtbij” zijn: “men bevindt zich als het ware ‘in’ het fenomeen en krijgt er juist om die reden geen zicht op.”²

Wat is kenmerkend voor deze voorstellingen? Laten we eerst vaststellen dat het kennelijk niet heel mysterieus is wat we bedoelen met wat op deze manieren het begrip te boven gaat. We bedoelen het mysterieuze zelf, en dat kennen we heel goed. Van het alledaagse tot het uitzonderlijke: voorbeelden te over. Hiermee dringt de vraag zich op hoe dan deze ‘ervaringen’ geïnterpreteerd dienen te worden: als het ‘te boven’ zo gewoon voor ons is, welke grens wordt er dan precies overschreden? Is het nu een contradictie, of juist helemaal geen, dat we ogenschijnlijk geen moeite hebben om het ‘te boven’ te ervaren, te begrijpen, te plaatsen; dat er zo veel voorstellingen voorhanden zijn van het ‘onvoorstelbare’? Wanneer we geen woorden hebben of ergens stil van zijn, schiet daar dan inderdaad, zoals we daarmee in feite zeggen, de taal ‘tekort’? Of is het eerder zo dat we ons, juist door dit te zeggen, eigenlijk heel adequaat uitdrukken? Gaat ons hier nu überhaupt iets te boven?

Laten we preciseren: wat gebeurt er in de genoemde voorbeelden? ‘Te boven’ impliceert: er is een ‘hieronder’ (het reeds bekende, begrepen, of op zijn minst begrijpelijke), en dan is er een grens, waar een ruimte buiten ons begint, het ‘aan gene zijde’ dat ons te boven gaat (het mysterieuze, onzegbare, onkenbare, ongedachte). Het betreft hier dus een voorstelling die gestoeld is op een tegenstelling, tussen onder en boven, een binnen- en een buitenruimte, een *diesseits* en een *jenseits*. Deze tegenstellingsstructuur is ook goed zichtbaar in de gebruikelijke voorstellingen van wat het begrip te boven gaat: daarin plaatsen we inderdaad een sfeer buiten of tegenover het begrip (of de taal, het denken, de rede), zoals emotie, lichamelijke, ervaring of God. Vanuit deze optiek lijkt ons een keuze te worden opgedrongen, die zelf een binair karakter heeft: ofwel alles speelt zich binnen de voorstelling en het denken af, zodat grensoverschrijding überhaupt geen thema meer is, óf die grenzen zijn er wel, maar juist omdat ze ons afscheiden van een ruimte ‘buiten’ of ‘boven’ ons kunnen we daar niets over zeggen. In beide gevallen is de conclusie hetzelfde: waarover men niet spreken kan, daarover moet men zwijgen.³

Maar geven alle voorbeelden hierboven niet aan dat zwijgen misschien wel het laatste is wat we doen met datgene waarover we niet kunnen spreken? Betreft het hier niet juist voorstellingen van wat we ons als onvoorstelbaar voorstellen (begrippen van wat we als onbegrijpelijk begrijpen, gedachten van wat we als ondenkbaar denken, enzovoort). Maar wat moeten we concluderen uit de paradoxale complexiteit van dit soort zinnen, uit de vreemde combinatie van tautologie en zelfcontradictie die we erin aantreffen? Op zijn minst: dat de grove

tegenstellingen tussen *diesseits* en *jenseits*, in al hun modificaties (binnen/buiten, onder/boven, kenbaar/onkenbaar, hier/daar, etcetera) misschien niet adequaat zijn om werkelijk te verhelderen wat ermee aan de orde wordt gesteld.

Elk op hun eigen manier laten de bijdragen in deze bundel een wezenlijk impliciet aspect van ervaring of denken zien dat juist niet gedacht wordt middels de voorstelling van een ruimte buiten ons. Ondanks het feit dat dit impliciete zich onttrekt aan de directe beschrijfbaarheid, wordt het niet buiten maar juist in het begrip gezocht. Maar dan heeft dit ‘in’ ook niet zomaar meer de zin van ‘binnen’: met ‘impliciet in’ worden de beperkingen van een dergelijk onderscheid (binnen/buiten) aan de orde gesteld.

Met het aanwijzen van het ‘wezenlijk impliciete’ wordt dus inderdaad iets van de beperkingen van het denken aan de orde gesteld. Maar het denken is niet dáárdoor beperkt, dat er iets tegenover staat, dat daarmee mysterieus zou zijn. Het gaat er juist om, zowel het ‘impliciete’ als het denken zelf te bevrijden van het ‘mysterieuze’. Daarmee wordt het ook object van filosofische analyse. De vraag is juist hoe de wezenlijke beperkingen van het denken, op een zinvolle en niet-naïeve manier, filosofisch aan de orde kunnen worden gesteld.⁴ Dit betekent dus ook dat we ons niet tegen de in het begin genoemde tegenstellingen en ervaringen keren: de voorstelling dat iets ons te boven gaat is niet verkeerd, het gaat er alleen om een punt te bereiken waarop deze ervaringen voldoende kunnen worden verhelderd, en waarin de voorstellingen en interpretaties waarmee we ze plegen te begrijpen, zélf kritisch kunnen worden bevraagd.⁵

Misschien is er daarmee geen zonder meer positief antwoord op de vraag: wat laat zich dan niet zomaar denken, zeggen of begrijpen? De vorm van die vraag lokt al een mogelijke misleiding uit. De gedachte dat er iets zou zijn dat zich wezenlijk niet laat begrijpen komt voort uit dezelfde voorstelling dat er een ruimte zou zijn buiten, boven of achter het begrip. Die voorstelling doet denken aan hoe Hegel de vulgaire opvatting van de dingen op zichzelf beschreef (in verschillende filosofische tradities begrepen als wat zich wezenlijk aan het begrip zou onttrekken): alsof er een ware werkelijkheid zou zijn ‘achter’ de verschijnselen, “als een rots onder sneeuw.”⁶ Zo zou dan wat ons te boven gaat een verborgen geheim zijn dat op een zeker moment uit de verborgenheid gehaald, tóch gezegd of aanwezig gemaakt zou kunnen worden. ‘Gepresenteerd’, kortom: kijk, dit is het geheim, dit is wat ons te boven gaat. Dan is de taak met betrekking tot het impliciete misschien wel heel eenvoudig: *Making it Explicit*. Filosofische verheldering is dan een kwestie van het expliciet maken van vooronderstellingen, het naar de voorgrond brengen van wat zich steeds op de achtergrond bevindt. Maar men ziet dat het precies op dit punt juist niet alleen maar een kwestie kan zijn van het aan de kant schuiven van de sneeuw.

Alleen omdat een ‘positief antwoord’ misschien ontbreekt, betekent dat niet dat er hier gezwezen dient te worden. Het is juist in alle niet zonder meer positieve discoursen uit de filosofiegeschiedenis (en dat zijn ze vaker dan men misschien wel denkt) dat een meer genuanceerde articulatie van de beperkingen van begrip te vinden is; één die niet bij voorbaat beteugeld is door tegenstellingen die te lijden hebben onder wat de logici een ‘exclusieve disjunctie’ noemen: positief *of* negatief, spreken *of* zwijgen, binnen *of* buiten, rede *of* emotie, mens *of* God, eindig *of* oneindig, discursief *of* intuïtief. Dat betekent ook dat we met niet-positieve discoursen niet meteen negatieve hoeven te bedoelen, zoals bijvoorbeeld de traditie van de negatieve theologie. Of beter: het betekent dat de logica van wat er in filosofische teksten gebeurt, de explicatieve structuur of de verklarende kracht ervan, niet uitputtend te begrijpen is vanuit dergelijke tegenstellingen. In plaats daarvan moeten ze (óók de zogenaamde *via negativa*) worden herkend als vele verschillende vormen van articulatie waarin geprobeerd wordt op een niet-naïeve manier iets van de werkelijke grenzen van het begrip aan de orde te stellen: soms in een spreken door niet te spreken, nu eens direct en dan weer strategisch of indirect, met inbegrip van alle omwegen, bijwegen, *Holzwege* van dien, soms via pseudoniem, ironisch of ronduit in de vorm van ‘bedrog’.⁷ Om zo juist iets te tonen van de wezenlijke beperkingen van wat zich ondubbelzinnig laat ‘stellen’, om een in de filosofie veelgebruikt onderscheid aan te halen. Hoe anders kan men bijvoorbeeld de volle complexiteit begrijpen van Parmenides’ beroemde leerdicht, waarin dat wat expliciet (denkend, begrijpend, onderscheidend, schrijvend) wordt uitgesloten van de zo tautologisch ogende “weg van de waarheid” en van het denken (dat is wat is: “de ene weg, dat het is en dat niet is niet te zijn”) precies de onwaarheid, oftewel – ‘niet(s)’ is?⁸ Veel later zal Derrida op de volgende manier heel treffend het strategisch vernuft van Nietzsche typeren, verwijzend naar de tekstuele gelaagdheid die noodzakelijk was in diens poging iets van de grenzen van het westerse denken werkelijk aan de orde te stellen: “Hij schreef de meest onderling onverenigbare dingen, en hij schreef dat hij ze schreef.”⁹

Als dit het soort vragen is waar dit themanummer om draait, dan is het niet verbazend dat dit consequenties heeft voor de vorm van de erin opgenomen bijdragen. Die is niet altijd of niet alleen maar stellig, stellend, bewijzend, maar af en toe ook essayerend, soms tentatief, veelal zoekend en vragend. Want het is niet uit te sluiten dat het bevragen van gebruikelijke voorstellingen misschien niet op een heel gebruikelijke wijze gaat, dat hier methodische consequenties aan verbonden zijn en ook de gebruikelijke schrijfwijzen bevraagd moeten worden. Werkend, kortom, vanuit het besef waarmee Heidegger zijn *Der Satz vom Grund* opent, namelijk: “De hier meegedeelde gedachten [...] horen thuis in de ruimere context van een poging, waarvan de uitwerking andere vormen vergt. [*gehören in den weiteren Umkreis eines Versuches, dessen Darstellung andere Formen verlangt*]”¹⁰

Paul Cruysberghs' openingsessay 'Op zoek naar waarachtige oneindigheid' biedt een voorbeeldige inleiding in het denken van het impliciete, door zich te richten op oneindigheid. Hij traceert oneindigheid vanuit vele verschillende invalshoeken, maar weet dat niet iedere oneindigheid waarachtige oneindigheid is. De belangrijkste metgezel op zijn zoektocht is Hegel, en die laatste was het die het begrip *schlechte Unendlichkeit* introduceerde: zowel loutere als verkeerde oneindigheid. Cruysberghs geeft tal van voorbeelden waarin men met dergelijke oneindigheid in aanraking komt: van de wetenschap tot de verzamel drift en het verlangen. Waarom slecht en wat is er verkeerd? Juist als de oneindigheid een absolute buitenpositie ten opzichte van het denken wordt toegedicht, blijkt ze bij nader inzien "als vanzelf terug te vallen" in de eindigheid. Wat is er dan nodig wil de oneindigheid waarachtig zijn?

Voor Cruysberghs moet daarom de oneindigheid "in de ervaring van het denken zelf" aan de orde komen. Verwijzend naar de kunst, wat hij noemt de "tussenwereld" tussen de "objectiviteit" van de wetenschap en de "subjectiviteit" van het verlangen, geeft hij aan: "het is *in* het singuliere, eindige kunstwerk *zelf* dat we het oneindige willen lezen" [mijn nadruk, red.]. Niet buiten, (te) boven of voorbij dus, maar 'in'. Juist aan de hand van de abstracte kunst van Barnett Newman en Mark Rothko toont Cruysberghs hoe het verhevene, in plaats van in een te boven, in een intensivering van het hier en nu bestaat: "Hier en nu, daar is het Newman om te doen, niet om iets wat aan de overkant daarvan zou liggen."

Dat de voorstellingen van 'buiten' en 'te boven' een probleem vormen voor het filosofisch denken van grenzen, laat ondergetekende zien in 'Hoe keert men zich (niet) tegen de tegenstelling? Hegel als Derrida's punt van vertrek'. In mijn bijdrage probeer ik te tonen hoe een probleembesef omtrent de overstijging van tegenstellingen sturend aanwezig is in het vroege werk van Hegel en Derrida. Voor beiden geldt dat ieder bepaald begrip wezenlijk een tegenstellingsstructuur heeft, en dat de filosofie die deze structuur zelf wil duiden, niet zomaar binnen die structuur kan opereren. Tegelijkertijd zou die ook alleen maar bevestigd worden in de poging zich eraan te onttrekken, of er iets tegenover te stellen. Dit betekent voor zowel Hegel als Derrida dat het werkelijke object van de filosofie moet liggen in een impliciete beweging van het begrip, zoals die niet tot de inhoud van specifieke stellingen of bepalingen kan worden gereduceerd. Het is juist de *in* het begrip *impliciete* beweging die iedere gegeven bepaling te boven gaat. Dit heeft gevolgen voor hoe de verhouding tussen Derrida en Hegel wordt gedacht. Ik probeer te laten zien dat er in Derrida's teksten méér verschillende Hegels een rol spelen dan alleen het 'hegelianisme' waartegen Derrida stelling neemt, en dat deze 'stellingname tegen' slechts één moment vormt van het 'andere schrijven' dat Derrida beoogt.

In ‘Het hoogtepunt van het denken’ wijst Ben Schomakers een zekere overschrijding aan in het denken van Aristoteles, daar waar deze een poging doet om een “bescheiden plaats voor de metafysica” te winnen. Aristoteles’ eigen denkwijze kan niet tot een empirisme gereduceerd worden, en dit toont zich bij uitstek in zijn thematisering van het denken. Precies in het hoogtepunt van dat denken treffen we een niet zomaar empirisch te duiden moment aan, dat echter ook niet zomaar losstaat van de empirie. Het blijkt onduidelijk of het hoogste punt van het denken abstract is of toch voorstellend, en ook of dit een aangelegenheid binnen het denken is, of dat ermee het denken buiten zichzelf wordt gevoerd. Het ‘hoogtepunt’ van Aristoteles’ denken wordt daarmee volgens Schomakers inderdaad een soort “innerlijke grens”: op dat punt is het denken “eeuwig” maar toch “in” de mens – een dubbelzinnige convergentie van god en mens in het intellect. Het is niet toevallig dat die convergentie haar meest treffende uitdrukking krijgt in de hoogst dubbelzinnige formulering van het “denken dat het denken denkt” (*noësis noëseos noësis*). Hoe zou het ook ondubbelzinnig uitgedrukt kunnen worden? Meer dan in voorstellingen van scheidslijnen of van ruimtes “buiten” het denken, kan men misschien in de noodzakelijke dubbelzinnigheid van een dergelijke uitdrukking een werkelijke beperking herkennen.

Het hoogtepunt van de tekst van Rudi te Velde (‘Impliciete intuïtie en de voorlopigheid van de metafysica’) ligt in de interpretatie van een opmerkelijke zin van Thomas van Aquino, waarin hij een bijzondere ervaring beschrijft. Om zijn interpretatie voor te bereiden bespreekt Rudi te Velde het “realistisch zijnsdenken” van het neo-thomisme, en de fenomenologie als de poging om “voorbij het abstract-begrijpelijke denken” te geraken. Wat die twee verbindt is de ‘impliciete intuïtie’. Die bevat *in terminis* reeds een dubbele overschrijding: impliciet is niet expliciet, en intuïtief is niet discursief. Maar hoezeer kan de impliciete intuïtie aan het discursieve denken worden tegengesteld? Wat Te Velde vooral laat zien, is dat deze impliciete intuïtie niet zomaar als mystieke ervaring begrepen kan worden. Deze verheldering vormt de opmaat voor de interpretatie van de bijzondere woorden die Thomas kort voor zijn dood aan zijn vertrouweling zou hebben uitgesproken: “Reginald, ik kan niet meer; alles wat ik heb geschreven lijkt mij stro te zijn in vergelijking met wat ik gezien heb en wat mij geopenbaard is.”

In een vlugge reactie zou men hier gemakkelijk een eenvoudig scepticisme kunnen herkennen, grofweg van de volgende soort: we mogen dan veel willen met onze begrippen, maar als het erop aankomt is de werkelijke waarheid er één van openbaring en van ervaring, en die overstijgt het discursief-expliciete. Of zoals Te Velde schrijft: “filosofie neem je niet mee naar de hemel.” Te Velde laat zien dat een dergelijke absolute tegenstelling tussen het discursieve en de intuïtie niet houdbaar is¹¹ en brengt daarmee de eigenlijke vraag op tafel: hoe dan de ervaring te begrijpen van het begrijpelijke als niet meer dan stro? Ten opzichte waarvan

schieten de woorden dan tekort? Te Velde laat zien dat er wel degelijk grenzen zijn aan wat begrippelijk gearticuleerd kan worden, maar dat daarvoor geldt: dit “ongeschrevene is, paradoxaal, precies wat geschreven is.” Wezenlijk impliciet ‘in’ het geschrevene, dus. Aan de hand van de zevende brief van Plato (waarin deze benadrukt dat het filosofische niet uitputtend in formules kan worden uitgedrukt) doet Te Velde een voorstel voor een opmerkelijke lezing van Thomas, als “een denken dat anticipeert op de mogelijkheid zichzelf te ervaren als stro”.

In ‘De kritiek van de zuivere rede en haar eigen “impliciete” objectiviteit’ richt Kees Jan Brons zich op de kritische filosofie van Kant. Hij wijst daarin op het ‘wezenlijk impliciete’, waar men dat misschien niet verwacht te vinden. Waar zou men dat dan verwachten? In eerste instantie zou men kunnen denken aan Kants begrenzing van de mogelijke ervaring, aan de aanschouwing die strikt gescheiden moest blijven van het verstand, aan de onbeslisbaarheid van de antinomieën of aan de praktische rede die de theoretische ontstijgt. In dit beeld van de filosofie van Kant is de scheidslijn tussen het impliciete en het expliciete in zekere zin helder en onproblematisch; die grenzen nu eens helder te trekken, daar was het Kant in zijn kritische werk toch om te doen? Deze begrenzingen staan daarmee in dienst van de rede (altijd de laatste toetssteen volgens Kant) die daarmee als logische of begripsmatige rationaliteit wordt opgevat. Dit is ook wat Kant tot een van de centrale doelwitten van de 20^e-eeuwse Verlichtings- en rationaliteitskritiek heeft gemaakt. Kants denken blijft dan steken in de subject-objectverhouding, het is een correlatiedenken dat daarom slechts formeel is; exemplarisch voor een denken dat, als constructie van een systeem of *Architektonik*, vreemd blijft voor het concrete leven.

Tegenover dit beeld van Kants filosofie stelt Brons een fenomenologische lectuur van Kant voor, waarbij het ‘wezenlijk impliciete’ zowel methodisch als inhoudelijk een centrale rol speelt. Brons presenteert een explicatief begrip van Kants methode, en onderscheidt dit van ‘constructie’ om te laten zien hoe Kant de werkelijke zin van het correlatieve aspect van kennis juist expliciet maakt, in plaats van de subject-objecttegenstelling als een dood schema bij voorbaat als voor alle kennis maatgevend te veronderstellen. Tegenover de ‘constructie’ waarin van twee veronderstelde basiselementen (subject, object) de gelijkvormigheid, correlatie of overeenkomst moet worden bewezen,¹² laat Brons zien hoe Kants methodische explicatie zich steeds wezenlijk betreft op één basiselement: het object. De objectieve realiteit van de rede betekent dan niet dat de rede met een objectieve realiteit overeenstemt (als waren beide, rede en realiteit, onafhankelijk van elkaar vooraf gegeven), maar dat de rede zich wezenlijk ‘in’ of ‘aan’ het object of de realiteit terugvindt, erin geïmpliceerd is.

Door het ‘wezenlijk impliciete’ aan te wijzen als een centraal aspect van Kants

methode en inhoud werpt Brons een nieuw licht op Kants kritische project, en op de manier waarop de daarin centrale thema's – subject, object, zelfbewustzijn, onmiddellijkheid, vrijheid – geïnterpreteerd dienen te worden. Dit levert een nieuwe visie op van de tegenstellingen in Kants werk; precies de tegenstellingen waarop Kant sinds Hegel stelselmatig is aangevallen.

De hier gebundelde artikelen zijn geschreven naar aanleiding van een symposium ter gelegenheid van de 70^e verjaardag van Kees Jan Brons, getiteld: 'Het intieme denken: Over reflectie en eindigheid.' Het symposium werd gehouden op 15 en 16 mei 2014 aan de Universiteit van Amsterdam, waar Brons meer dan 35 jaar les gaf in de geschiedenis van de filosofie.

Johan DE JONG (Amsterdam)

Noten:

1 §115 in het tweede boek van Nietzsche's *Morgenröte* in: Nietzsche F., *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe, Colli G. en Montinari M. (red.), band 3, München/Berlijn, De Gruyter, 1988, p. 107. Vertaald als: Nietzsche F., *Morgenrood*, vert. Hawinkels P., herz. van Nieuwstadt M., geannot. Driessen H., Amsterdam/Antwerpen, De Arbeiderspers, p. 114.

2 Adorno T., '18. Vorlesung: Metaphysische Erfahrung', in: *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965), Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen, Band 14, Tiedemann R. (red.), Frankfurt, Suhrkamp, pp. 214-226. In de lezing onderscheidt Adorno zijn begrip van "metafysische ervaring" ook nadrukkelijk van de "mystiek", omdat deze teksten bol staan van de dogmatiek en daarmee nu juist het onmiddellijke of directe karakter van de concrete ervaring ontberen. Adorno noemt, in plaats van de mystieke traditie of de filosofische, Marcel Proust als iemand die de metafysische ervaring het best heeft weten te benaderen.

3 Zoals de zevende en laatste stelling luidt van Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus* (Wittgenstein L., *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus Logico-Philosophicus*, Kritische Edition, McGuinness B. en Schulte J. (reds.), Frankfurt, Suhrkamp, 1989. Vertaald als: Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, vertaald en van een nawoord en aantekeningen voorzien door Hermans W.F., zevende druk, Amsterdam, Athenaeum-Polak en Van Gennep, 2002.).

4 'Zinvol en niet-naïef'. Zinloos zou zijn: gedreven door opwinding of fascinatie voor het 'mysterieuze', dat daarmee bij voorbaat als een 'aan gene zijde' is bepaald, en waarmee er ook een belang bestaat het mysterieuze aan gene zijde te *houden*. Met naïef wordt hier bedoeld: zonder oog voor het feit dat in de eenvoudige stellingname tegen, of omkering van, het denken, een voor dat denken kenmerkende geste wordt herhaald.

5 Er is alle reden om aan te nemen dat de 'gebruikelijke denkwijze' die ik hier beschrijf niet zomaar één denkwijze temidden van anderen is, maar dieper verankerd is in ons denken dan een willekeurige associatie of een mogelijke voorstelling. De zienswijze is nauw verbonden met voor- en tegenstelling als zodanig, zoals ze constitutief zijn voor ieder bepaald begrip. Voor een duidelijk begrip moeten we ons er een voorstelling van of bij

kunnen maken. Is de zaak abstract, dan zoeken we voorbeelden. Daarmee krijgt de zaak bepaaldheid, door welonderscheiden te zijn: dit en niet dat, wat het wel is en wat niet, pro of contra. Het ‘aan gene zijde’ is daarmee niet slechts één voorstelling temidden van anderen, maar is juist verankerd in de wijze waarop überhaupt door voor- en tegenstelling een begrip enige bepaaldheid verkrijgt. Het is daarom ook geen *verkeerde* voorstelling, alleen wel een die slechts resultaat is van een begrippelijkheid waarvan het de filosofische taak juist is om die te verhelderen, en de beperkingen ervan te bevragen.

6 Hegel voegt eraan toe dat met die voorstelling het ‘levende brood van de rede in steen wordt veranderd.’ Hegel G.W.F., ‘Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten’, in: *Jenaer kritische Schriften*, Hauptwerke in sechs Bänden, band 1, Hamburg, Meiner, 1999, p. 201.

7 Ik denk hier aan de ‘gewapende neutraliteit’ waarmee Kierkegaard als schrijver te werk ging, en aan zijn kwalificatie van de “esthetische productiviteit” als “bedrog”, “vanuit het uiteindelijke gezichtspunt van de hele schrijverswerkzaamheid”: ‘Maar bedrog, dat is toch iets lelijks. Hierop zou ik willen antwoorden: laat je niet bedriegen door het woord ‘bedrog’. Je kunt een mens wat betreft het ware bedriegen, en je kunt, om aan die oude Socrates te herinneren, een mens het ware in bedriegen’. (‘Het gezichtspunt voor mijn schrijverswerkzaamheid’, tweede deel, hoofdstuk I, A. *De esthetische productiviteit*, §5: “Dat heel de esthetische productiviteit in het licht van het geheel van de productiviteit bezien een bedrog is, hetgeen toch op een bijzondere manier moet worden begrepen”. Die tekst zal in 2015 in uitstekende vertaling verschijnen onder de titel *Het gezichtspunt*, vert. Michal van Zelm, Budel, Damon, 2015. Ook de tekst over de ‘gewapende neutraliteit’ is daarin opgenomen.

8 Waarin bestaat de noodzaak om wat ‘niet(s)’ is, *expliciet uit te sluiten* van de ‘gang van overtuigd zijn’, de gang waarop ‘waarheid volgt?’ Kan men die beweging als een ondubbelzinnige stellingname interpreteren? Is zonder meerdere lagen te herkennen in die tekst (op zijn minst: een zekere verhouding tussen wát erin gezegd wordt en dát het gezegd wordt) te begrijpen waarom uitgesproken wordt wat misschien wel *vanzelf* spreekt, of dat zou moeten doen? De vertaling van Parmenides’ leerdicht, inclusief Griekse tekst en uitvoerig commentaar, vindt men in Schomakers B., *Oog voor het ene. Over Parmenides van Elea*. Budel, Damon, 2003. De passage in kwestie uit Parmenides’ leerdicht vindt men op p. 43.

9 Derrida J., *Otobiographies. L’Enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Parijs, Galilée, 1984, p. 60: “Tous les énoncés, avant et après, à gauche et à droite, sont à la fois possibles (Nietzsche a tout dit, à peu près) et nécessairement contradictoires (il a dit les choses les plus incompatibles entre elles et il a dit qu’il les disait).”

10 Heidegger M., *Der Satz vom Grund*, GA 10, Frankfurt, Klostermann, 1997, p. vii. De vertaling is van Mark Wildschut en vindt men in: Heidegger M., *Het beginsel van grond*, vert. en annot. Mark Wildschut, Amsterdam, Boom, 2009, p. 7.

11 Dit zou voor sommigen kunnen leiden tot een volledig ‘seculiere’ lezing van Thomas’ ervaring. Men zou dan kunnen zeggen: het tekortschieten van Thomas’ werk is niet zozeer een tekortschieten ten opzichte van wat in een religieuze ervaring of schouw geopenbaard is, maar het is vooral een ervaring van de *taal*. Per slot van rekening: moet men religieus zijn om het eigen werk als stro te ervaren? Men heeft God niet nodig om de beperkingen te ervaren van wat zich laat uitdrukken, om in iedere gegeven bepaling een onvolledigheid of inadequaatheid te voelen ten opzichte van wat gezegd wilde worden. Zo’n interpretatie is

altijd mogelijk. Maar wil men haar verdedigen, dan moet wel de volgende vraag worden beantwoord: als men zegt dat het hier 'geen religieuze' ervaring betreft, maar veeleer een 'van de taal', welke 'religie', welke *voorstelling* daarvan proberen we met dit 'geen religieuze' dan buiten de deur te houden, en waarom? Is het zaak om ergens klaar mee te zijn? Iets definitief achter ons te laten? Weten we zeker dat het deze voorstelling van de religie is waarmee de religieuze teksten corresponderen? Of is het geen kwestie van ergens klaar mee zijn, maar juist van het openen van manieren om te lezen? In dat geval kan de 'seculiere', talige ervaring van het eigen werk als stro juist een nieuwe lezing van de klassieke religieuze teksten openen, een hernieuwde interpretatie van de waarden van tekst, woord, openbaring. Maar als die lezing niet meer zuiver religieus is, met welk recht zou ze zich dan als zuiver seculier kunnen presenteren? In deze bundel in het algemeen gaat het er niet om zaken achter ons te laten, maar juist om klassieke teksten tot leven te brengen vanuit een hedendaags begrip van de grenservaring. Vanuit die ervaring kunnen zich verschillende verhoudingen openen, zoals de religieuze, ethische of esthetische. Wat zegt het over 'ons' als het een kenmerk van 'onze tijd' is dat we geneigd zijn de religieuze 'overschrijding' niet meer te tolereren, de ethische echter min of meer in stand houden en de esthetische zelfs des te meer verheffen?

12 Bij enkele van Kants centrale begrippen komt zo'n schema grofweg op het volgende neer: kennis wordt dan een kwestie van de 'overeenkomst' tussen subject en object; zelfbewustzijn een kwestie van de 'overeenkomst' van een subject 'met zichzelf'; onmiddellijkheid wordt een directe of onbemiddelde 'koppeling' tussen subject en object; vrijheid wordt gedacht als 'overeenkomstig' de morele wet; etcetera.

OP ZOEK NAAR WAARACHTIGE ONEINDIGHEID

Paul Cruysberghs

Ooit, lang geleden, had ik een informele babbel in de binnentuin van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte in Leuven met Urbain Dhondt, katholiek priester en jarenlang decaan van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte. We hadden het over wat ik nu maar wat overspannen de teloorgang van de religie in de Westerse wereld zal noemen. Ik drukte toen mijn ietwat naïeve overtuiging uit dat we misschien toch nog enig heil van de filosofie mochten verwachten. Daarbij had ik niet zomaar de filosofie in het algemeen in gedachten, maar, heel precies, eentje in de stijl van Hegel. Meer bepaald speelde ik met de gedachte om als filosoof het woord 'God' maar een tijdlang te laten rusten en me uitsluitend op zijn attributen te concentreren. Uiteraard had ik daarbij Hegels logica op het oog. Urbain Dhondt, die door de jaren wellicht wat sceptischer en alleszins minder naïef was geworden, maakte daarbij de opmerking dat vandaag de dag toch niemand meer wakker lag van hegeliaanse gedachtenbepalingen als oneindigheid of eeuwigheid. Maar ik gaf het niet op en suggereerde dat mensen alleszins en meer dan ooit een scherp besef