

Verdringing of samenstelling? Lyotard en Nancy over de *trait d'union* tussen 'joods' en 'christelijk'

Samenvatting:

In één van de essays in zijn boek *La Déclosion* (2005) bespreekt Nancy de verhouding tussen het christendom en het jodendom. Hij verwijst daarbij naar het boek *Un trait d'union* (1993), waarin Lyotard kritisch commentaar heeft geleverd op het tegenwoordig weer gemakkelijk geplaatste 'verbindingsstreepje' tussen 'joods' en 'christelijk'. Beide filosofen baseren zich op geschriften uit de periode waarin het christendom zich uit het jodendom losmaakte: Lyotard onderzoekt de brieven van Paulus, Nancy het epistel van Jakobus. Lyotard concludeert dat achter de uitdrukking 'joods-christelijk' in feite een ondoordringbare kloof schuilgaat, die volgens hem door het westerse denken wordt genegeerd. Lyotard verwijst naar het uitgangspunt van het jodendom: een Stem heeft letters achtergelaten die aanleiding geven tot een oneindige interpretatiearbeid. Nancy richt zijn aandacht op de samengestelde aard van het christendom. De samenstelling bergt tevens een opening in zich – en daarom is het christendom volgens Nancy intrinsiek deconstructief van aard. Deze opening meent Nancy ook bij Jakobus aan te treffen, omdat deze het handelen en het leven zo behandelt dat dit blijkt geeft van een transcendentie die immanent blijft aan de existentie. Aldus blijken Lyotard en Nancy zeer verschillende denkbeelden voor te leggen over andersheid: spreekt die van achter een kloof tot ons of ligt die in onze existentie besloten? In een nawoord wordt nog kort ingegaan op een later boek van Nancy over het antisemitisme.

1. Inleiding

Elke cultuur wordt geconfronteerd met vormen van andersheid. Het kan gaan om andersheid in kleur, geslacht, seksuele geaardheid of leeftijd, om etnische of religieuze verschillen, of juist om een verlangen zich tot geen enkele identiteit te hoeven bekennen. De andersheid wordt vaak buiten een bepaalde cultuur geprojecteerd, maar kan ook tot heftige conflicten binnen een cultuur leiden.

In dit artikel beperk ik me tot de verschillen tussen twee religies. Bijzonder aan religies is dat ze diametraal tegengestelde attitudes tegenover andersheid aannemen: enerzijds beschouwen religies elkaar als anders, en wel zo dat dit regelmatig op gewelddadige conflicten uitloopt, maar anderzijds is religie op zichzelf het aangaan van een betrekking tot een heel andere soort van alteriteit, namelijk die van het goddelijke ten opzichte van het menselijke.

Religieuze verschillen wegen in het hedendaagse Europa ongetwijfeld minder zwaar dan in het verleden. In sommige landen kan men zelfs de indruk krijgen dat de Europese cultuur zich min of meer stilzwijgend in de richting van het atheïsme ontwikkelt. Maar andere landen blijven zich expliciet op het christelijke geloof beroepen. Toch maakt van oudsher ook een niet-christelijke religie deel uit van Europa: het jodendom. Daarnaast neemt vandaag de dag in de meeste Europese landen de aanwezigheid van andere niet-christelijke religies toe, zoals de islam en het hindoeïsme. Dit alles leidt tot een hernieuwde reflectie over de religie.

Tegen deze achtergrond is het boek van Jean-Luc Nancy (1940-2021) belangrijk: *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*.¹ Het oogmerk van dit boek is 'een

¹ J.-L. Nancy, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, Paris, 2005. Afgezien van de voor deze uitgave geschreven 'Ouverture' is dit een bundeling van veertien reeds eerder voorgedragen en soms ook gepubliceerde teksten. De oudste tekst stamt uit 1995, maar alle andere zijn van na 2000. In de rest van dit artikel verwijs ik naar deze uitgave met een hoofdletter D en het paginanummer.

wederzijdse ontsluiting (*déclousion*) van het religieuze en het filosofische erfgoed' (D 16). De filosofie kan ertoe bijdragen een gesloten opvatting van het christendom open te breken, maar omgekeerd dient de filosofie te beseffen dat het christendom zelf al staat voor 'de eis in deze wereld een onvoorwaardelijke alteriteit of vervreemding te openen' (D 20). Volgens Nancy bevindt het christendom zich – van meet af aan – in een proces van deconstructie. De deconstructie die Nancy in de subtitel van zijn boek noemt, staat dan ook niet voor een operatie die van buitenaf wordt uitgevoerd op het christendom, maar voor een gebaar dat volgens hem eigen is aan het christendom zelf.

In *La Déclousion* beperkt Nancy zich tot het christendom. Weliswaar extrapoleert hij zijn bevindingen over het christendom regelmatig tot uitspraken over de monotheïstische religies in het algemeen, maar tot een uitvoerig onderzoek naar de islam of het jodendom in hun zelfstandigheid komt hij helaas niet. De enige tekst waarin de relatie tussen het christendom en één van de andere monotheïstische religies aan de orde komt, is 'Le judéo-chrétien (De la foi)'. In dit artikel wil ik bij dit essay aanknopen. De tekst nodigt uit om op het punt van de verhouding tussen het jodendom en het christendom een vergelijking te trekken tussen Nancy en Jean-François Lyotard (1924-1998). In de inleiding van dit essay verwijst Nancy immers naar het boekje van Lyotard: *Un trait d'union* (1993), en citeert hij de stelling die Lyotard daarin poneert, namelijk dat het koppelteken (*trait d'union*) in de uitdrukking 'joods-christelijk' in feite een streep betekent over en door: 'de meest ondoordringbare kloof die het westerse denken *recèle*'.² Dit laatste woord heeft verschillende betekenissen en die betreffen nu juist de kern van dit artikel. Daarom zal de Nederlandse vertaling van dit woord pas verderop – en herhaaldelijk – aan de orde komen. De betekenisruimte van dit woord maakt het mogelijk dat Nancy de uitspraak van Lyotard ogenschijnlijk welwillend citeert, terwijl hij de verhouding tussen het jodendom en het christendom heel anders blijkt te beoordelen dan Lyotard.

De *trait d'union* betreft dus het koppelteken of verbindingsstreepje tussen 'joods' en 'christelijk'. Uit schaamte voor de Shoah wordt dit streepje sinds de Tweede Wereldoorlog weer gemakkelijker getrokken: men wil toegeven dat de wortels van de westerse cultuur van 'joods-christelijke' aard zijn. Dit is ongetwijfeld een goed bedoelde geste, die echter tot gevolg kan hebben dat de verschillen tussen het jodendom en het christendom uit het zicht verdwijnen. In dit artikel richt ik me op het door Lyotard gebruikte woord 'kloof'. In het eerste deel van dit artikel onderzoek ik wat Lyotard met dit woord bedoelt en in het tweede deel welke positie Nancy ten aanzien van de door Lyotard benadrukte kloof inneemt. In een kort nawoord ga ik nog in op een werk van Nancy uit 2018 over het antisemitisme.

Meer in het bijzonder zijn de standpunten van Lyotard en Nancy vergelijkbaar omdat beiden teksten bespreken die uit de periode stammen waarin het christendom nog niet tot een duidelijk andere religie dan het jodendom was uitgekristalliseerd. Lyotard baseert zich op

² J.-F. Lyotard en E. Gruber, *Un trait d'union*, Le Griffon d'argile, Sainte-Foy (Québec) en Presses Universitaires de Grenoble, 1993, 23. Deze uitgave omvat vier teksten: twee reeds eerder verschenen essays van Lyotard: 'La mainmise' (1989) en 'D'un trait d'union' (1992), die beide later ook zijn opgenomen in Lyotards postume bundel *Misère de la philosophie* (Galilée, Paris, 2000), vervolgens van de hand van Eberhard Gruber een in 1993 geschreven commentaar onder de titel 'Un trait, ce n'est pas tout', en ten slotte een 'Lettre' waarin Lyotard op Gruber reageert. Naar deze uitgave verwijs ik met TU en het paginanummer. – De interactie tussen Lyotard en Gruber was hiermee echter nog niet geëindigd. De Duitse uitgave (*Ein Bindestrich: zwischen "Jüdischem" und "Christlichem"*, Parerga, Düsseldorf en Bonn, 1995) bevat evenals de Engelse uitgave (*The Hyphen. Between Judaism and Christianity*, Humanity Books, New York, 1999) twee extra teksten: een brief waarmee Gruber nog in 1993 op die van Lyotard antwoordde en een door Gruber genoteerd gesprek tussen hem en Lyotard uit januari 1995. Als ik naar deze laatste twee teksten verwijs, gebruik ik de Duitse uitgave, blijkens de afkorting Bi.

brieven van Paulus, terwijl Nancy de brief (het ‘epistel’) van Jakobus in beschouwing neemt. Het feit dat zij zich beiden op dit historische scharnierpunt richten, betekent noch voor Lyotard noch voor Nancy dat zij de verhouding tussen jodendom en christendom aan een geschiedkundig onderzoek onderwerpen. Evenmin zal de wijze waarop zij tot hun stellingname komen voldoen aan de maatstaven van de theologische (exegetische) wetenschap. In feite geeft bij beiden een filosofische thematiek de doorslag in de wijze waarop zij het materiaal tot spreken brengen. Mijn verhandeling moet vanuit hetzelfde gezichtspunt worden beoordeeld. Bij de historisch en theologisch onderlegden en bij degenen die hun toebehoren tot het jodendom of christendom ernstig nemen, zal dit artikel wellicht het beeld van de olifant in de porseleinkast oproepen. Ik kan hen slechts vragen om met behulp van de spiegelende scherven toch mee te reflecteren over ‘joods’ en ‘christelijk’ en zodoende over fundamentele kenmerken van de westerse – en misschien wel elke – cultuur.

2. Lyotard over het koppelteken bij Paulus

Vanaf het eind van de jaren ’60, toen hij na zijn activistische periode naar de filosofie terugkeerde, heeft Lyotard herhaaldelijk aandacht besteed aan het jodendom. Dat kan te maken hebben gehad met het feit dat zijn vrouw van halfjoodse afkomst was, maar ook met het lezen van Levinas, die niet alleen filosofische, maar ook theologische werken publiceerde, zoals *Quatre lectures talmudiques* (1968).³ Het jodendom blijkt voor Lyotard een contrapunt te vormen tegenover of in de westerse cultuur. In de nadere analyse van de verhouding tussen het jodendom en het westen door Lyotard zijn die verschuivingen waar te nemen die zich (van 1968 tot 1998) ook in de rest van zijn denken hebben voorgedaan, maar de kern van zijn evaluatie is steeds dezelfde: het jodendom omvat de noodzakelijke kritiek op een illusie die voor de westerse cultuur in hoge mate bepalend is geweest en die we kunnen omschrijven als de illusie van de aanwezigheid, de vervulling en de totaliteit.⁴ Aan zijn gesprekspartner Eberhard Gruber schrijft Lyotard:

‘Mag ik je hier bekennen dat ik onder de naam ‘joods’ datgene zoek wat de westerse voltooiing bezoedelt en in rouw dompelt, hetgeen ook moet gebeuren?’ (TU 90).

Wat is dan volgens Lyotard de aard van dit jodendom? Waardoor kan er een kritiek op de westerse cultuur aan worden ontleend? Laten we beginnen met een voorzichtige terreinverkenning aan de hand van een door Lyotard vertelde anekdote. Aan Levinas werd door een katholieke prelaat de vraag gesteld: ‘Jullie zijn onze vaders, dat bestrijden we niet, maar waarin gelóven jullie nu eigenlijk?’ Levinas antwoordde: ‘Monseigneur, wij geloven niet, wij hebben een boek. Zoals de stem van de Heilige, gezegend is Hij, daarin is

³ Lyotard was van 1948 tot 1991 gehuwd met Andrée May. Haar vader was joods, hij werd tijdens de Duitse bezetting gedeporteerd en keerde zo verzwakt terug dat hij al snel overleed. Zie Kiff Bamford, *Jean-François Lyotard*, Reaktion Books, London, 2017, 26, 29 en 137.

⁴ Een overzicht van de andere teksten dan het reeds genoemde *Un trait d’union* waarin Lyotard minstens een typering van het jodendom geeft om die met de westerse cultuur te contrasteren: 1. ‘Figure forclosé’ (geschreven in 1968, gepubliceerd in 1983). 2. ‘Oedipe juif’ (1970). 3. ‘Sur une figure de discours’ (1972). 4. *Le mur du pacifique* (1977). 5. ‘Discussions, ou: “Phrasier après ‘Auschwitz’”’ (1981). 6. *Le différend* (1983). 7. *Heidegger et “les juifs”* (1988). 8. ‘Survivant’ (1991). 9. *Chambre Sourde* (1998). De hoeveelheid secundaire literatuur is overweldigend, daarom wil ik me beperken tot een verwijzing naar Elisabeth de Fontenay, *Une toute autre histoire. Questions à Jean-François Lyotard*, Fayard, Paris, 2006, een boek dat geheel gewijd is aan Lyotards behandeling van het jodendom en dat – tegenover Lyotards filosofische typering – zelf het perspectief aanlegt van de reële joden in de geschiedenis.

ingeschreven, geeft zij meer aanleiding tot vragen (en tot de angst van het vragen) dan tot vertrouwen.’ (Bi 132). Deze anekdote laat zien dat het jodendom eerder aangrijpt op een kwestieuze tekst dan op een omschreven geloofsinhoud.

De reden waarom deze tekst als kwestieus moet worden beschouwd, wordt duidelijk in een verhaal van Gershom Scholem, dat ook door Lyotard als kenmerkend voor het jodendom wordt beschouwd. Wat gebeurde er precies bij de openbaring van de tien geboden op de berg Sinaï? Een meer toegespitste vraag luidt: wat werd er gehóórd, door Mozes enerzijds en het volk der Israëlieten anderzijds? Weliswaar zouden allen de goddelijke stem gehoord hebben. Maar volgens een bepaalde opvatting zou het volk enkel de eerste twee geboden gehoord hebben, te weten: ‘Ik ben de Heer uw God’ en ‘U zult naast Mij geen andere goden hebben’. Deze ervaring zou het bevattingsvermogen van het volk reeds te boven zijn gegaan, waardoor alleen Mozes nog in staat was de overige geboden te ‘verdragen’. Een andere opvatting gaat in deze lijn nog veel verder: het volk zou niets vernomen hebben behalve ‘de *aleph*, waarmee in de Hebreeuwse tekst van de Bijbel het eerste gebod begint, de *aleph* van het woord “*anochi, ik*”’. Scholem legt uit:

‘Deze *aleph* stelt in het Hebreeuws niets anders voor dan de laryngale steminzet (overeenkomstig de Griekse *spiritus lenis*) die aan een klinker aan het begin van een woord voorafgaat. De *aleph* is dus als het ware het element waaruit elke gearticuleerde klank voortkomt. (...). De *aleph* horen is eigenlijk zo goed als niets, het vormt de overgang naar elke verneembare taal’.⁵

Met andere woorden, we hebben wel de aanzet gehoord tot hetgeen we moesten vernemen, maar de vraag blijft *wat* we moesten vernemen. Het horen van de *aleph* is volgens Lyotard een gebeurtenis die een eigen soort van historiciteit opent:

‘Ik geloof dat de geschiedenis in de zin van historiciteit met die *aleph* begint en met het feit dat deze niet verneembaar is, dat deze niet duidelijk uitsprekt wat gedaan moet worden. Een historiciteit vangt hier in die zin aan, dat het nodig zal zijn iedere keer opnieuw uit te vinden waar de wet is, te beslissen wat gedaan moet worden. Want dit is niet gezegd! Het is geschreven, maar deze schrift geeft aanleiding tot steeds nieuwe lezingen: de Talmood’.⁶

Het is deze gedachte die Lyotard in zijn *Un trait d'union* als het uitgangspunt van het jodendom aanmerkt. Volgens hem wordt dit uitgangspunt in het christendom door een wezenlijk ander uitgangspunt vervangen. De structuur van Lyotards betoog is dan ook grofweg als volgt: hij geeft een ideaaltypische schets van het jodendom en onderzoekt dan de wijzigingen die de in het christendom als apostel betitelde Paulus van Tarsus, in zijn brieven aan de opkomende christelijke gemeenschappen in onder meer Corinthen, Galatië en Rome, daarin aanbrengt.⁷

⁵ Gershom Scholem geciteerd door Elisabeth Weber in haar gesprek met Lyotard, gepubliceerd onder de titel ‘Vor dem Gesetz, nach dem Gesetz’, in E. Weber, *Jüdisches Denken in Frankreich*, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1994, 161.

⁶ Ibid., 162-163.

⁷ In ditzelfde gesprek licht Lyotard zijn belangstelling voor Paulus toe: hij merkt op dat de invloed van het Griekse denken op de westerse filosofie vaak wordt overschat en dat de westerse metafysica veeleer in hoge mate door het christendom is gesticht, en wel in het bijzonder door toedoen van Paulus, die daarbij uit het Griekse denken slechts geput zou hebben wat hem uitkwam. De ware vader van de westerse metafysica, aldus Lyotard, heet Paulus. Lyotard voegt toe: deze Paulus was een Lenin! (ibid., 169). – Ook Alain Badiou heeft in het voorwoord van zijn boek *Saint Paul. La fondation*

De wijzigingen door Paulus

Uit Lyotards schets van het jodendom enerzijds en van de paulinisch-christelijke mutatie anderzijds haal ik een viertal kwesties naar voren, die overigens hier en daar met elkaar overlappen:

1. Een Stem (de hoofdletter is van Lyotard) heeft letters achtergelaten op de stenen van de woestijn, letters waaronder zich geen klinkers bevinden en die zelf ook nog stemloos zijn. Een volk wordt geconstitueerd doordat het de verplichting op zich neemt akte te nemen van deze letters, dat wil zeggen ze te vocaliseren, stemhebbend te maken, hun betekenis op te sporen en ze ten uitvoer te brengen (TU 23-24).

Lyotard beschouwt de verhouding tussen de Stem en de letters als analoog aan het alleen maar vernemen van de *aleph* als oorsprong van de geboden. Er vloeit een historiciteit uit voort die afwijkt van andere opvattingen van de geschiedenis. Deze historiciteit wordt niet bepaald door de mythe of het verhaal in het algemeen, waarin het einde het begin herhaalt of in elk geval 'rijmt' met het begin. Evenmin wordt deze historiciteit bepaald door ontwikkeling, groei of vooruitgang. Bepalend is ook al niet het moderne bewustzijn, dat pretendeert de drie extasen van de tijd vanuit zichzelf te constitueren. Immers, het begin, dat wil zeggen de Stem, komt aan, maar bevindt zich niet *in* de lopende tijd. Akte moeten nemen van de letters in de lopende tijd impliceert dat de Stem 'zelf' zich daaruit heeft teruggetrokken. Historiciteit, in de tijd staan, krijgt veeleer de betekenis van steeds opnieuw moeten proberen de letters te interpreteren. De afstand tussen de Stem en de letters markeert volgens Lyotard de grondslag van de ethiek: omdat de werkelijkheid, zoals deze met de letters gegeven is, onvervuld is, gaat het volk op zoek naar rechtvaardigheid. Dit volk vindt de ethiek uit, aldus Lyotard (TU 23).

Voor Paulus geldt een ander vertrekpunt. Hij plaatst de incarnatie in, en bij uitstek de wederopstanding van, Jezus Christus in het middelpunt van de geschiedenis. Gerekend vanaf dat punt kent de geschiedenis een 'toen', een 'ervoor' en een 'erna'. In deze historiciteit is de tegenwoordigheid (aanwezigheid) van God aan de mens en derhalve tevens de tegenwoordige tijd maatgevend. Dit betekent volgens Lyotard evenwel niet dat het christendom samenvalt met de moderniteit. De grondslag van de drie extasen van de tijd ligt bij Paulus nog niet in het bewustzijn. Veeleer kan de mens pas deel hebben aan de aanwezigheid van God, zo leest Lyotard Paulus, als hij eerst een onteigening van zichzelf toelaat. Net als in het jodendom wordt de mens ook in het christendom 'in beslag genomen' (de *mainmise*: de titel van Lyotards eerste tekst in *Un trait d'union*) door een alteriteit. De moderniteit daarentegen vraagt geen onteigening meer en meent voorbij elke afhankelijkheid van de ander te zijn (TU 7, 15).

2. Volgens Genesis 22 droeg God Abraham op zijn zoon Isaac te offeren, maar kreeg Abraham, nadat hij zijn zoon had vastgebonden en op het brandhout gelegd, alsnog van een engel te horen dat hij de jongen niets moest doen en dat hij nu voldoende beproefd was. Door een analogie te veronderstellen tussen de band om het lichaam van Isaac en de 'band' tussen de betekenaar en de betekenis, trekt het jodendom volgens Lyotard uit dit voorval de conclusie dat ook de band tussen de letters en de betekenis onbestendig is omdat ze door God altijd weer kan worden losgemaakt. De tekst kan altijd weer iets anders blijken te betekenen dan gedacht werd en moet daarom steeds opnieuw worden gelezen. Vandaar het belang dat in het jodendom aan de eindeloze interpretatie-arbeid wordt toegekend (TU 17-18).

de l'universalisme (Presses Universitaires de France, Paris, 1977) de vergelijking getrokken tussen Paulus en Lenin, als militante figuren in dienst van respectievelijk Christus en Marx.

Ook verwijst Lyotard naar de vier verschillende soorten van betekenis die in de joodse traditie aan de tekst van de Thora worden toegekend: 1) de letterlijke of evidente betekenis; 2) de allegorische of metaforische betekenis; 3) de morele betekenis die in het licht van feitelijke ervaringen uit de tekst valt op te maken; 4) de geheime en ontoegankelijke betekenis, die in het Hebreeuws wel wordt aangeduid als *sod*. Het is vanwege deze laatste betekenis dat de Stem teruggetrokken *blijft* en zodoende tevens het verlangen blijft opwekken, aldus Lyotard (TU 24-25).

Het jodendom onderscheidt zich van het christendom met name door de erkenning van deze vierde soort van betekenis. Lyotard vertaalt het woord *sod* als *estrangé*. Ook gebruikt hij in deze tekst regelmatig het zelfstandig naamwoord *estrangement*. Aan te nemen valt dat Lyotard deze ongebruikelijke woorden voor ‘vervreemd’ en ‘vervreemding’ opzettelijk heeft gekozen, als alternatieven voor *aliéné* en *aliénation*. De laatste woorden komen we meestal tegen in het dialectische denken over vervreemding. Daarbij wordt de vervreemding echter opgevat als iets dat in principe kan worden opgeheven – de mens wordt verondersteld zich het vervreemde weer geheel eigen te kunnen maken. Maar bij het jodendom acht Lyotard kennelijk veeleer het woord *estrangement* gepast, omdat het om een onophefbare vervreemding gaat. Dat de vervreemding onophefbaar is, betekent niet dat de mens er geen betrekking toe kan onderhouden. Hoewel Lyotard de term niet noemt, valt op basis van bijvoorbeeld zijn essay ‘Réécrire la modernité’ te vermoeden dat hij aan de door Freud geïntroduceerde *Durcharbeitung* denkt.⁸ Anders dan de herinnering, die een zaak uit het verleden weer geheel terug wil halen, is de ‘doorwerking’ bij Freud een meer associatieve en vloeiende benadering van het verleden, waarbij niet beoogd wordt de vreemde gebeurtenis weer volledig present te stellen.

Paulus wil volgens Lyotard een eind maken aan de joodse erkenning van een definitief onophefbare vervreemding. Paulus meent op weg naar Damascus de Stem zelf te hebben gehoord (TU 39). Maar meer principieel gezien beroept hij zich op de incarnatie en de transfiguratie. De incarnatie in Jezus Christus betekent dat de Stem vlees is geworden en onder ons is gekomen, en wel ‘voor eens en voor altijd’ (Rom 6:10, TU 18). De joodse *estrangement* maakt dus plaats voor de christelijke incarnatie. Paulus ontwikkelt een dialectiek van dood en leven, die volgens Lyotard tegelijk een dialectiek van onteigening en toeëigening is. Paulus schrijft:

‘Door het geloof ben ik gestorven voor het geloof, ten einde te leven voor God. Ik ben gekruisigd mét Christus. Niet ik leef, maar Christus leeft in mij. Ik die in het vlees leef, leef in het geloof in de zoon van God, die mij heeft liefgehad en zich voor mij heeft gegeven’ (Gal 2:19-21; TU 40).

Het geloof breekt dus de eigenliefde van de gelovige, maar de gelovige eigent zich daarmee de liefde van Christus toe.

Voorts betekent de transfiguratie dat brood en wijn betekenaren worden voor de reële aanwezigheid van Christus (TU 18-19). De band met de betekenis is volgens Paulus gegarandeerd, zodat de eindeloze interpretatie-arbeid op de letters overbodig is geworden (TU 26).⁹ Zo ontstaat de dialectiek van de liefde, waarop het christendom volgens Lyotard berust: hier ben ik, in vlees, kom (TU 39-40). Het verlangen maakt plaats voor de liefde.

⁸ Dit essay is opgenomen in: J.-F. Lyotard, *L’inhumain*, Galilée, Paris, 1988.

⁹ Vaak wordt gezegd dat het woord ‘religie’ teruggaat op het Latijn voor ‘binden’. Mijn Latijnse woordenboek geeft echter twee mogelijkheden aan: *religio* komt ofwel van *re-legere* (weer bijeenlezen, herlezen, opnieuw nagaan, telkens overwegen) ofwel van *re-ligare* (opnieuw binden, verbinden, verenigen, sluiten). De tweede uitleg is dus de gebruikelijke, maar past het best bij het christendom: er

Lyotard weerspreekt de dialectiek van dood naar leven, van lezen naar liefde, waarmee Paulus het jodendom in het christendom wil doen overgaan. De taal van de Ander, schrijft Lyotard, is niet dood, maar vreemd. Deze *estrangement* dient te worden gerespecteerd. De letter moet worden ontcijferd, ge vocaliseerd, op ritme gebracht en gezongen, geïnterpreteerd en vertaald. Maar verboden is de figuratie, de incarnatie en de verleiding de Stem zelf hoorbaar of zichtbaar te maken (TU 41-42). Er is geen overdracht naar het imaginaire van de presentie (TU 93):

‘Het joodse luisteren moet gespannen blijven tussen de onhoorbare stem van de Ander en al het imaginaire van het vlees, dat in het pact is ingesloten als buitengesloten’ (TU 100).

3. In het jodendom heeft het vlees een tweeslachtige status ten opzichte van de wet. Enerzijds wordt uitgegaan van een strijdigheid tussen de Stem, de wet of het schrift aan de ene kant en het vlees aan de andere kant. Zo wordt opvallend genoeg verondersteld dat het vlees zich niet definitief aan de wet kan onderwerpen. Het vlees is dan ook niet zozeer het subject (het onderworpen), maar het abjecte (het verworpen) van de wet. De wet vervloekt het vlees. Vandaar de vele voorschriften en markeringen met betrekking tot het voedsel en het vlees (TU 32-33). De joodse besnijdenis en de andere voorschriften ten aanzien van het vlees betekenen volgens Lyotard dat in het vlees een *Cela qui y est* wordt gemarkeerd, of anders gezegd, dat gemarkeerd wordt dat de Ander ‘er’ is (TU 92, 95). Maar dit blijft een spoor van een vreemde. Paulus houdt zijn lezers daarentegen voor dat het ware voedsel het lichaam van Christus is – ‘en ieder van u is van dit lichaam een onderdeel’ (1 Cor 11:27 en 12:27) – en dat de ware besnijdenis geestelijk van aard is (Rom 2:29). Kortom, in de visie van Paulus is de strijdigheid tussen de godheid en het vlees in principe opgeheven (TU 33-34).

Anderzijds is het vlees in het jodendom evenzeer het middel waarlangs de wet wordt overgedragen. Dat gebeurt via het ‘vlees’ in twee betekenissen. Het jodendom draagt zich ‘vleselijk’ over via de voortplanting, maar ook via het onderwijs in de letters. Dat in het laatste geval eveneens sprake mag zijn van ‘vlees’ wordt door Lyotard plausibel gemaakt door te spreken van het ‘ondoorzichtige vlees van de letters’ en van het verlenen van ‘klankvlees’ aan de letters (TU 93).

Tegen de eerste vorm van overdracht brengt Paulus het bezwaar in dat de wet in het jodendom wordt voorbehouden aan de nazaten van hen die al binnen de wet zijn. Paulus keert de verhouding om: niet vleselijk van de uitverkorenen afstammen en daardoor aan God toebehoren, maar door middel van het geloof aan God toebehoren en daardoor diens vlees zijn. Volgens hem kunnen allen die geloven als zonen van Abraham worden beschouwd, zodat de belofte die (volgens Genesis 22:18) gedaan is aan ‘Abraham en zijn zaad’ (Rom 4:13) een zegening ‘voor alle naties’ (Gal 3:8) bevat, ‘zonder onderscheid’ en ‘buiten de wet om’ (Rom 3:21-22). Paulus spitst de strekking van het woord ‘zaad’ toe op Jezus Christus (Gal 3:16). Het geloof in deze singulariteit vormt voor Paulus opmerkelijk genoeg de brug naar een universele overdracht (TU 31-32).

Wat de tweede vorm van overdracht betreft, het onderwijs in de letters, kan de kritiek van Paulus worden afgelezen uit zijn gelijkstelling van ‘onder een pedagoog’ staan met ‘onder de bewaking van de wet’ staan. Het feit dat de wet moet worden onderwezen, maakt ons volgens Paulus tot kinderen, tot onmondigen, tot slaven (Gal 3:23-4:7). Paulus kiest voor een andere verhouding tussen afhankelijkheid en emancipatie. Dat wil zeggen, hij wil de mens bij een andere slavernij laten beginnen: ‘levert uw ledematen uit als slaven aan de

is een vaste binding met de betekenaar mogelijk. De eerste uitleg past bij het jodendom: omdat de binding onbestendig is, worden we teruggeworpen op het herlezen.

rechtvaardigheid'. Maar: 'bevrijd van de zonde en dienstknecht geworden van God, oogst u heiligheid en tenslotte eeuwig leven' (Rom 6:19 en 6:22, TU 14-15). Het geloof in Jezus Christus betekent in de ogen van Paulus een bevrijding van de voogdij die in naam van de wet wordt uitgeoefend (TU 35-36).

Lyotard wijst op een verband tussen de uitleg die Paulus aan het christendom geeft en de politieke ontwikkeling van die tijd. Paulus was een Romeins burger. Met zijn gedachte van de transfiguratie van het vlees van de letter tot het universele lichaam van Jezus Christus speelt Paulus volgens Lyotard in op de gelijktijdige totstandkoming van het Romeinse Rijk. Nadat de politieke verhoudingen voorheen bepaald werden door losse stammen, volkeren en talrijke kolonies (bijvoorbeeld de Griekse), ontstond nu de nieuwe politieke figuur van het Rijk (*Empire*), die voor lange tijd de westerse figuur van de politiek zal blijven (TU 42).

4. In het jodendom is de rechtvaardigheid een zaak van verdienste, ze bestaat in de beloning voor verrichte werken. Akte nemen van de letters betekent dat er werken dienen te zijn en God beloont de werken in de mate waarin ze trouw zijn aan de letters, aan de wet. Volgens Paulus echter kunnen de werken helemaal niet als aanknopingspunt fungeren. Niemand kan zeggen met zijn werken de vele voorschriften van de wet te vervullen, want daarvoor schiet het vlees – dat in het jodendom immers als abject geldt – nu eenmaal te kort. Uit de werken kan de wet dus niet blijken en daarom zou het ook onjuist zijn de werken te belonen. Dit is de redenering waarmee Paulus het bijna-offer door Abraham van zijn zoon Isaac evalueert. Volgens Paulus kan Abraham niet rechtvaardig worden genoemd vanwege zijn werk, want dit werd helemaal niet voltooid, maar enkel vanwege zijn geloof in God (Rom 4:2-3; TU 29). En met de komst van Jezus Christus is voor Paulus definitief duidelijk dat de rechtvaardigheid niet wordt gereguleerd door de wet en de werken, maar door het geloof in Jezus Christus. Dit geloof wordt door Paulus opgevat als iets onmiddellijks. Het geloof in de incarnatie, de wederopstanding en de transfiguratie vraagt noch om joodse 'tekens' noch om Griekse 'wijsheid' (1 Cor 1:22) – Paulus schrijft eenvoudigweg: 'weet u niet dat u Gods tempel bent en dat Gods geest (*pneuma*) in u woont?' (1 Cor 3:16; TU 39-40).

Een tweede, diepere kloof

Lyotard concludeert dat Paulus een koppelteken heeft willen aanbrengen tussen 'joods' en 'christelijk'. Deze *trait d'union* is volgens Lyotard dialectisch van aard. Het model ervoor ligt in de stelling van Paulus dat de Thora slechts de voorbereiding vormt op het spreken van een nieuwe Stem via Jezus Christus en dat de jood tot waarheid komt in de christen (TU 26). Want, zo vat Lyotard de redenering van Paulus samen: met zijn letter staat de jood in de dood, terwijl hij in het vlees van Christus tot leven komt. De slavernij onder de wet van de joden komt in het christelijk geloof tot bevrijding. Het nooit te vervullen werk van de joden wordt bij de christen afgelost door geloof en liefde. Enzovoort. Paulus spreekt dan ook zowel van 'verwerping' als van 'aanneming' van de joden (Rom 11:15). Voor Paulus is duidelijk dat de jood zich tot christen dient te bekeren (TU 37).

De *trait d'union* van Paulus staat volgens Lyotard dan ook niet voor een verbinding tussen twee equivalente zaken, maar voor een dialectische streep (*trait*) van wet *naar* geloof, van Abraham *naar* Jezus Christus. Hoewel Paulus meent dat het geloof de Griekse 'wijsheid' niet nodig heeft, ontleent hij deze dialectiek volgens Lyotard niettemin aan het Griekse denken (TU 27). In Lyotards ogen moet het onderhavige koppelteken in feite dan ook als 'Grieks-christelijk' worden beschouwd. Zo plaatst Lyotard een heel andere *trait d'union* dan Paulus. Lyotard spreekt van 'het Grieks-christelijke motief van een dialectiek tussen het Oude en het Nieuwe Verbond' (TU 89).

Lyotard wijst het dialectische denkmodel af. Daarbij lijkt hij overigens geen onderscheid te maken tussen de dialectiek die hij bij Paulus aantreft en de dialectiek van

Hegel. In Hegels dialectiek wordt het minder ontwikkelde ‘opgeheven’ naar het hoger ontwikkelde, een beweging waarbij in feite de maatstaven van het ‘hoger ontwikkelde’ tot gelding worden gebracht. Lyotard meent dan ook dat het jodendom als zodanig in de *trait d’union* van Paulus niet meer present is, het streepje ‘zelf’ is christelijk, of Grieks-christelijk. Lyotard spreekt van een ‘dialectiek van de verdringing’ (TU 26). Met andere woorden, het koppelteken ‘neemt’ het jodendom slechts ‘mee’ bij wijze van verdringing. Het streepje, zegt Lyotard, schrapt een witte plek (*un blanc*, TU 23). Maar als het jodendom slechts bij wijze van verdringing wordt meegenomen, blijft de kloof tussen het jodendom en het christendom bestaan.

Inmiddels is echter duidelijk geworden dat er twee verschillende kloven aan de orde zijn: in zijn uitleg van de kloof *tussen* het jodendom en het christendom heeft Lyotard in feite een tweede kloof blootgelegd, namelijk een kloof die *binnen* het jodendom als uitgangspunt geldt. Deze kloof is door Lyotard toegelicht aan de hand van onder meer het onderscheid tussen de Stem enerzijds en de stemloze letters op de stenen van de Sinaï anderzijds, het onderscheid tussen de letters en de betekenis en het onderscheid tussen de wet en het vlees. Ook hebben we al gezien dat Lyotard deze kloof als een onophefbare vervreemding (*estrangement*) beschouwt.

Lyotard geeft aan deze tweede kloof zowel een ontologische als een esthetische duiding. Hij stelt allereerst ‘dat de tekst van de Evangelies, de Handelingen, de Epistels en de Apocalyps niet onder hetzelfde letterlijke, “litteraire”, dus ontologische regime valt als die van de Pentateuch’ (TU 43). De ontologie van het christendom is er een van eenheid: de mens kan opgaan in het lichaam van Christus. In de ontologie van het jodendom daarentegen blijven de letters om zo te zeggen aan de overkant van de kloof staan, ze vormen een zijn waarvoor elke door mensen voorgelegde invulling tekortschiet. We herinneren ons dat deze joodse ontologie volgens Lyotard verbonden is met een andere inschatting van de geschiedenis. Daarnaast legt Lyotard alvast een verband tussen de ontologie en de esthetica door te zeggen dat in het verschil tussen het jodendom en het christendom een ‘ontologische mutatie met betrekking tot het zichtbare en het hoorbare’ tot uiting komt (Bi 131).

Bij de ‘esthetica’ van Lyotard moeten we niet meteen aan schoonheid denken, en zelfs niet alleen aan kunst. Lyotard grijpt graag terug op het Griekse woord *aisthèsis*, omdat daarin gewaarwording en gevoel samenkomen. Waar het Lyotard om gaat is dat we voorafgaand aan elke esthetische beoordeling getroffen worden door iets dat op ons toekomt, bij wijze van een gebeurtenis. Er vindt in ons een gewaarwording plaats die we ook gevoelsmatig beleven. Maar deze gewaarwording verschaft ons geen kennis van wat het precies was dat ons getroffen heeft. De mens wordt in de gewaarwording affectief getroffen, het gevoel geeft aan dat zich iets heeft voorgedaan, maar dit gevoel laat zich niet zonder het te vervormen ‘vertalen’ in een gearticuleerde mededeling, vatbaar voor weten en uitwisseling.

Deze ‘esthetica’ stemt dus overeen met de ontologische kloof die Lyotard als grondslag van het jodendom blootlegde: ook de *aisthèsis* stuit op een discrepantie tussen een gebeurtenis en de menselijke beleving daarvan. Lyotard beschrijft het jodendom dan ook tevens vanuit het perspectief van een dergelijke *aisthèsis*. In de allereerste regels van het essay ‘D’un trait d’union’ zegt hij ‘als een novice’ toenadering te zoeken tot ‘een pijn van de adem en van het vlees’ (TU 23). De adem komt overeen met de Stem en het vlees met de letters – zaken die de mens aandoen, zonder dat ze volledig present gesteld kunnen worden. De enige ‘werkelijkheid’ die bij deze *aisthèsis* kan aansluiten is een ethiek van het werk, een ethiek die tegelijk erkent dat het werk nooit een volledige vervulling kan leveren. Een dergelijke *aisthèsis* wordt in het christendom evenwel vervangen door een substantiële participatie met de geest, waardoor kan worden volstaan met een ethiek van geloof en liefde.

Zoals gezegd spreekt Lyotard van ‘de meest ondoordringbare kloof die het westerse denken *recèle*’. Het lijkt me duidelijk dat Lyotard hier doelt op de tweede kloof, die in feite de

meest fundamentele is, en dat we ‘recèle’ om die reden moeten vertalen met ‘verbergt’. Pas omdat het jodendom deze primaire kloof erkent, en het christendom niet, is er tevens, als secundair verschijnsel, een kloof tussen jodendom en christendom. De kloof tussen het jodendom en het christendom is immers zichtbaar genoeg, of ze nu een witte plek blijft of door een koppelteken wordt overbrugd. Maar ‘verborgen’ blijft de diepere, ‘ontologisch-esthetische’ kloof, de kloof in het zijn waarbij om zo te zeggen ook horen en zien vergaan. Deze kloof is de meest ondoordringbare voor het westerse denken, omdat dit volgens Lyotard in hoofdzaak heeft gekozen voor het weten. In Lyotards visie geldt dit ook voor Paulus, met zijn beroep op een dialectiek van de waarheid. De dialectiek is wel in staat om, zij het met een mengeling van verwerping en aanneming, de kloof tussen jodendom en christendom als zodanig bij wijze van een *trait d’union* te overbruggen, maar niet om een fundamentele vreemdheid op te heffen. Lyotard laat zijn denken van de *aisthèsis* dan ook uitlopen op een tegen de dialectiek gericht adagium: ‘er zijn onophefbare zaken’ (TU 90).¹⁰

3. Nancy over de openheid bij Jakobus

In de inleiding van dit artikel is heel kort gesproken over de inzet van Nancy’s boek *La Déclension* als geheel. Alvorens zijn essay over het ‘joods-christelijke’ te bespreken, wil ik ter voorbereiding nog kort aandacht besteden aan het begrip ‘deconstructie’, dat Nancy in de subtitel van dit boek heeft opgenomen. We kunnen daartoe putten uit de oudste tekst van dit boek: ‘La déconstruction du christianisme’.¹¹

Nancy constateert dat het christendom onderhevig is aan wat recentelijk ‘het einde van de ideologieën’ wordt genoemd (D 206-207). Dit einde is volgens Nancy niet iets wat het christendom van buitenaf overkomt, maar veeleer inherent aan het christendom zelf. Nancy haalt Marcel Gauchet aan: het christendom is ‘de religie van het uit de religie gaan’ (D 213). Het christendom gaat vanuit zichzelf aan zichzelf voorbij, er vindt een *autodépassement* plaats (D 206). Nancy onderscheidt aan het christendom twee kanten. Enerzijds herhaalt zich in het christendom de ‘sluiting’ (*clôture*), het omgrenzende denken van de westerse metafysica, maar anderzijds betekent het christendom de constitutie van een subject ‘*en ouverture*’. Deze opening impliceert een deconstructie. Het christendom is volgens Nancy dan ook in zichzelf deconstructief van aard. Nancy komt zelfs tot de opmerkelijke stelling dat de deconstructie christelijk is. En hij scherpt deze gedachte nog eens aan door te zeggen dat de deconstructie *enkel* mogelijk is binnen het christendom (D 216-217).

Maar deze uitspraken reiken verder dan het christendom in strikte zin. Want Nancy grenst het christendom niet af van de andere monotheïstische godsdiensten en evenmin van de filosofie en al helemaal niet van de westerse cultuur als geheel. Integendeel, hij beschouwt het christendom als de integratie én *autodépassement* van het joodse, hellenistische en romeinse

¹⁰ Lyotards visie op het christendom is niet altijd zo eenduidig als in *Un trait d’union*. Zo erkent Lyotard in *La Confession d’Augustin* (Galilée, Paris, 1998) dat ook de christelijke Augustinus de lichamelijke ervaring (en dat wil zeggen de *aisthèsis*) behandelt als een overrompeling die met een blijvende vreemdheid binnen de subjectiviteit correspondeert.

¹¹ De lezing ‘La déconstruction du christianisme’ is voor het eerst voorgedragen in 1995 en eerder reeds gepubliceerd in 1998. De titel van deze lezing is die van het project als geheel geworden, waarvan het boek *La Déclension*, zoals de subtitel aangeeft, het eerste deel vormt. Als tweede deel is verschenen: *L’adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, Paris, 2010. (Ik laat dit boek in dit artikel buiten beschouwing, omdat het ten aanzien van de verhouding tussen jodendom en christendom geen nieuwe inzichten toevoegt). Diverse andere publicaties van Nancy, zoals *Visitation (de la peinture chrétienne)*, Galilée, Paris, 2001 en *Noli me tangere*, Bayard, Paris, 2003 kunnen eveneens tot dit project worden gerekend. Een aardige ingang (bedoeld voor kinderen) biedt zijn *Au ciel et sur la terre*, Bayard, Paris, 2004.

erfgoed (D 212). In een tekst uit 2001, ‘Déconstruction du monothéisme’, valt in een soortgelijke context alvast het woord ‘samenstelling’ dat ons hier zal bezighouden. Het christendom is zowel in historisch als in doctrinair opzicht een samenstelling (*composition*), aldus Nancy (D 57).

Bij de aanvang van ‘Le judéo-chrétien (De la foi)’¹² houdt Nancy een korte inventarisatie van de betekenissen die zijn toegekend aan de samengestelde term ‘joods-christelijk’. Hier herinnert hij eraan dat Lyotard ten aanzien van de *trait d’union* van deze samenstelling heeft gesproken van ‘de meest ondoordringbare kloof die het westerse denken *recèle*’. Bij Lyotard moesten we dit laatste woord vertalen met ‘verbergt’, omdat het bij hem gaat om de fundamentele, maar verborgen kloof die door het jodendom wordt erkend. In Nancy’s citaat betekent dit woord echter veeleer ‘in zich bergt’, omdat hij enkel spreekt over de – immers goed zichtbare – kloof tussen het jodendom en het christendom.

Toch wil ook Nancy niet stil blijven staan bij de kloof of het verschil tussen het jodendom en het christendom als zodanig. Hij vervolgt zijn weg met een doordiening van het woord ‘samenstelling’. Nancy schrijft dat Lyotard de zojuist geciteerde woorden heeft gebezigd ‘met betrekking tot de *trait d’union* die deze samenstelling bijeenhoudt of in haar midden ontbindt (*dé-compose*) en van dit midden een scheiding (*désunion*) maakt’. Nancy spreekt van ‘het raadsel van deze onsamenstelbare samenstelling’ (D 66). Vooralsnog is niet duidelijk of Nancy met betrekking tot de *trait d’union* Lyotard gelijk wil geven – door de nadruk te leggen op het ontbinden, de scheiding, het raadsel en het *onsamenstelbare* – of ongelijk – juist door het hele probleem als een kwestie van samenstelling te behandelen.

Vervolgens breidt Nancy het bereik van de uitdrukking ‘onsamenstelbare samenstelling’ in enkele stappen uit van het ‘joods-christelijke’ naar de westerse cultuur als geheel. Allereerst roepen de termen ‘joods’ en ‘christelijk’ als namen van religies volgens Nancy tegelijk de gedachte op aan de filosofie als een niet-religieuze component van de westerse cultuur. En omdat de filosofie naar de oude Grieken verwijst, is het ‘joods-christelijke’ ook het ‘joods-grieks-christelijke’, aldus Nancy. Daarnaast hebben het ‘joodse’ en het ‘christelijke’ hun invloed gehad op de geboorte van de islam – sindsdien zijn er drie religies die Abraham als hun gemeenschappelijke voorvader beschouwen en die tevens de ‘religies van het Boek’ worden genoemd. Verder zijn deze drie religies ieder in een veelvoud aan varianten uiteengevallen. Kortom, zo concludeert Nancy, in ‘de joods-christelijke samenstelling’ ligt ‘de algemene dispositie van het westen’ vervat (D 67).

Dat de samenstelling een algemeen westers kenmerk kan worden genoemd, blijkt volgens Nancy uit het feit dat ze een ‘schema’ volgt dat in ‘de hele traditie van ons denken’ een grote rol speelt, namelijk het schema van de *coincidentia oppositorum* (het samenvallen van tegengestelde zaken). Hij licht toe dat dit schema in diverse vormen terugkeert, en wel bijvoorbeeld in het oxymoron, in het kantiaanse schematisme, in de hegeliaanse dialectiek en in de mystieke extase (D 67). Elders in zijn boek komt Nancy tot een soortgelijke opsomming, maar daar voegt hij onder meer de dialoog bij Plato en de aporie bij Derrida toe en noemt hij wat Kant betreft niet het schematisme van de verbeelding, maar de antinomieën van de zuivere rede. Ook noemt Nancy daar een element dat wel zéér breed toepasbaar is, namelijk ‘het *sic et non* [ja en nee] van iedere soort’ (D 192).

Op zichzelf vormen deze opsommingen een nogal onbepaald geheel. Maar Nancy geeft een nadere omschrijving van het genoemde schema van de *coincidentia oppositorum*. De meest algemene wet van dit schema, aldus Nancy, is ‘dat zij in haar centrum een wijking (*écart*) bevat’. Nancy betreft deze gedachte onmiddellijk op het koppelteken en dus tevens op de ‘onsamenstelbare samenstelling’ waarmee hij het koppelteken reeds in verband heeft

¹² Eerder voorgedragen in 2000 en gepubliceerd in 2003.

gebracht. Nancy concludeert: ‘De *trait d’union* gaat over een leegte heen, maar vult deze niet op’ (D 68). Ook spreekt Nancy van ‘een samen-stelling (*com-position*) die in zichzelf, in zijn *cum* zelf, de wet van een deconstructie in zich draagt: wat is er onder het streepje en in de holte van de assemblage?’ (D 69).

De deconstructie is dus een onlosmakelijke tegenhanger van de samenstelling. Dit blijkt ook uit de definitie van de deconstructie die Nancy in een andere tekst in dit boek geeft:

‘Ik noem “deconstructie van het monotheïsme” de bewerking die erin bestaat de elementen die het constitueren uit elkaar te halen, ten einde te proberen – tussen deze elementen en als het ware achter hen, en achter de constructie – bloot te leggen wat hun assemblage mogelijk heeft gemaakt en wat misschien paradoxaal genoeg door ons nog moet worden ontdekt en gedacht als datgene wat voorbij het monotheïsme ligt, voor zover het zichzelf heeft verwereldlijkt en zich van God heeft ontdaan’ (D 51).

Deze samenhang van samenstelling en deconstructie vormt ook de achtergrond voor Nancy’s keuze voor een bespreking van de brief van Jakobus. Terwijl Lyotard zich op de brieven van Paulus richtte, kiest Nancy voor deze brief omdat in feite niet uit te maken valt of deze tot het jodendom of tot het christendom behoort.¹³ Terwijl Paulus volgens Lyotard al helemaal de positie van het christendom vertegenwoordigt, bevindt Jakobus zich volgens Nancy tussen het jodendom en het christendom. Nancy wijst om te beginnen op enkele gegevens:

1. Het epistel van Jakobus is het eerste dat ‘katholiek’ kan worden genoemd, dat wil zeggen ‘gericht aan het geheel’, omdat Jakobus, anders dan Paulus, zich niet tot specifieke gemeenschappen, maar tot *alle* diaspora richt.
2. Jakobus spreekt herhaaldelijk in positieve zin van ‘de wet die vrijmaakt’, maar brengt, anders dan Paulus, nergens een onderscheid aan tussen een oude en een nieuwe wet.
3. Het enige blijk van ‘christelijkheid’ in deze brief is de verwijzing – en dan nog slechts twee keer – naar Jezus Christus.

De belangrijkste reden waarom Nancy voor Jakobus heeft gekozen sluit aan bij het laatste punt, dus om zo te zeggen bij het lage gehalte aan christelijkheid. Het epistel van Jakobus is vooral bekend geworden omdat het kan worden ingezet tegen een interpretatie – die zich op Paulus kan beroepen – waarin het geloof wordt losgemaakt van de werken. Zo werpt Jakobus de vraag op: ‘wat baat het een mens te beweren dat hij geloof heeft als hij geen werken kan laten zien?’ (2:14). Nancy merkt op dat Jakobus, in de mate waarin hij om een actieve bevestiging van het geloof vraagt, minder gewicht op de inhoud van het geloof legt. Hij constateert dat Jakobus geen nieuwe of eigen theologie voorlegt. Hij spreekt van een terugtrekking van de theologie. En daarom neemt Jakobus een positie in die precies tussen twee theologieën en dus religies ligt, tussen het jodendom en het christendom, een positie die tegelijkertijd hun *trait d’union* en hun uiteenspreiding (*écartement*) met zich meebrengt, maar ook hun samen mogelijk zijn (*com-possibilité*), aldus Nancy (D 72-73). Bij dit ‘com’ van de

¹³ Volgens Huub van de Sandt (‘James 4, 1-4 in the Light of the Jewish Two Ways Tradition 3, 1-6’, *Biblica*, Vol. 88, Fasc. 1, 2007, 38-63) zijn in de brief van Jakobus sporen zichtbaar van de joodse leer van de ‘Twee Wegen’, die voortkomt uit de *Derekh Erets* traditie. Dit zou blijken uit het feit dat Jakobus ‘wijsheid van boven’ tegenover ‘aardse wijsheid’ plaatst (3:15-17) en Abrahams ‘vriendschap met God’ tegenover ‘vriendschap met de wereld’ (2:23 en 4:4). Niettemin is de brief van Jakobus ook opgenomen in het christelijke ‘Nieuwe Testament’, ‘al ging dat ten koste van aanzienlijke twijfel en weerstand’, zoals Nancy opmerkt (D 69). Zie voor een Nederlandse vertaling bijvoorbeeld *De Bijbel* (Willibrordvertaling), Katholieke Bijbelstichting, ’s Hertogenbosch, 1995, 1811-1815 of *Bijbel*, Gereformeerde Bijbelstichting, Dordrecht, 1334-1339.

compossibilité tekent Nancy opnieuw aan dat hiermee zowel een constructie als een deconstructie aan de orde is. Dit betekent dat de deconstructie volgens Nancy reeds bij Jakobus aan de orde is. Vandaar dat Nancy zegt dat ‘le judéo-chrétien’ in zijn voordracht ‘Jacques’ zal zijn (D 70).¹⁴

Laten we nu de concrete thema’s bekijken die Nancy in zijn lezing van de brief van Jakobus naar voren haalt. Dit zijn de verhoudingen tussen God en mens, tussen geloof en werk en tussen leven en dood.

God en mens

In ‘Déconstruction du monothéisme’ stelt Nancy reeds dat de relatie tussen God en mens in het monotheïsme – anders dan in het polytheïsme – gekenmerkt wordt door een afwezigheid van de god, of beter gezegd, door ‘de terugtrekking van deze god uit de aanwezigheid’ (D 55). In zijn lezing van Jakobus geeft Nancy preciezer aan hoe we deze afwezigheid moeten opvatten. Verschillende uitspraken van Jakobus zijn van belang. Allereerst schrijft Jakobus dat God ‘ons heeft verwekt als de eerstelingen van zijn schepping’ (1:18). Daarnaast herhaalt Jakobus de gedachte die reeds in Genesis 1:26-27 wordt geopperd, namelijk dat de mens is ‘geschapen naar het beeld van God’ (3:9). In het Grieks van Jakobus staat *kath’omoiôsin*, zodat we voor het woord ‘beeld’ het ruimere ‘gelijkenis’ mogen lezen.

Nancy concludeert dat het de ‘gelijkenis’ is die de mens tot de ‘eersteling’ van de schepping maakt. Nancy legt dit ‘eersteling’ zijn uit als een onderscheidingsteken, als een ‘spoor’. Dat de mens in gelijkenis met God is verwekt, betekent dat hij het ‘homogene spoor’ van de schepper is. Nancy geeft een eigen uitleg aan het scheppingsidee: ‘De geschapen wereld is niet zozeer een geproduceerde wereld, maar een gemarkeerde wereld, een wereld voorzien van een spoor’, dat wil zeggen voorzien van datgene wat overblijft ‘in en uit de terugtrekking van een oorsprong’. Maar vanwege deze terugtrekking moet de gelijkenis niet als een soort spiegeling van God in de mens worden begrepen, alsof twee gescheiden werelden tegenover elkaar staan en zich in elkaar spiegelen – veeleer gaat het om een ‘gelijk’ zijn van de mens aan iets wat niet aanwezig is (D 73-74).

Verder meent Jakobus dat ‘elke goede gave, elk volmaakt geschenk, neerdaalt van boven, van de Vader van de hemellichten, bij wie geen (...) verduistering is’ (1:17). Nancy wijst erop dat God hier allereerst als de gever geldt, en wel van het licht – niet het licht dat van de dingen afstraalt, maar het licht waarin er dingen kunnen zijn. Een dergelijke gave is, zo redeneert Nancy, zoals ‘de genade die Hij ons geeft’ (4:6). Deze geschonken genade neemt niet de vorm aan van een concreet geschenk, er wordt niet iets gegeven dat tot de orde van toe te eigenen goederen behoort. De genade kent dus niet de gelijke transactie als maatstaf, zoals in het gewone verkeer tussen mensen onderling. De logica van de gave (*don*), zo stelt Nancy – met een verwijzing naar ‘de andere Jacques’ (Derrida) – is dat de gever zichzelf erin overgeeft (*s’abandonne*), hetgeen opnieuw betekent dat God, de gever, zich tegelijkertijd terugtrekt (D 74-76)¹⁵.

¹⁴ In het Frans is deze frase dubbelzinnig, en wel op twee punten: a) ‘le judéo-chrétien’ komt in Nancy’s tekst meestal voor in de zin van ‘het joods-christelijke’, maar betekent hier dus ‘de joods-christelijke’; b) met *Jacques* heeft Nancy – zoals hij expliciet vermeldt – niet alleen de schrijver van het epistel uit het Nieuwe Testament (Jakobus) op het oog, maar ook een belangrijke aanwezige bij zijn eerste voordracht van dit essay in 2000, namelijk Jacques Derrida (zie ook D 65). Of de laatste er gelukkig mee is geweest om als ‘de joods-christelijke’ te worden aangeduid, weet ik niet.

¹⁵ Derrida heeft veel geschreven over het geven en de gave, onder meer in de context van de tijd en het geld en in die van de dood: *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris, 1991 en *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999.

En Jezus? Is hij dan niet de bemiddelaar tussen twee gescheiden werelden? Nancy wijst erop dat Jakobus Jezus slechts *noemt*, als niets meer dan een eigenaam. Omdat een specifieke theologie ontbreekt, ontwikkelt deze naam zich niet tot een begrip, dat voorts ingebed zou kunnen worden in een theorie over incarnatie en dergelijke. Jakobus gaat zelfs niet ver in de richting van een beschrijving: hij noemt Jezus enkel ‘de Heer’ en ‘gezalfd met glorie’ (2:1). Hier ligt de oorsprong van de benaming ‘Jezus Christus’. Jakobus gebruikt het Griekse woord *christos* en dat betekent ‘gezalfd’, maar in het Hebreeuws betekent het woord voor de Messias eveneens ‘de gezalfde’. Kortom, met het woord *christos* is over jodendom of christendom nog niets beslist.

Nancy richt zijn aandacht echter vooral op het woord ‘glorie’. Want dit staat voor iets wat niet kan worden toegeëigend. Jezus is de naam die verbonden is met glorie, maar glorie is als glanzen, het begeleidt het verschijnen, maar op een ontoeëigenbare manier – glorie is niet zoiets als goud. Nancy stelt: “Jezus” is dus de naam van dit verschijnen (...): de eigenaam van het ontoeëigenbare’. En omdat Jakobus in hetzelfde vers zegt dat we niet partijdig mogen zijn, dat wil zeggen de ene persoon niet anders mogen behandelen dan de andere, concludeert Nancy dat Jezus ‘de naam is voor elke naam, voor alle namen, voor de naam van iedere ander’ (D 84). Het gezalfd zijn draait dus om het verschijnen aan elkaar, het bestaat in ‘de expositie van de wereld aan de wereld’, maar zodoende verwijst het tevens naar ‘de terugtrekking zelf van het goddelijke’ (D 85).

Geloof en werk

De verhouding tussen geloof en werk kan als het hoofdthema van Nancy’s essay worden beschouwd. De subtitel van dat essay luidt immers: ‘Over het geloof’. De ogenschijnlijke paradox is dat hier ook had kunnen staan: ‘Over het werk’. Maar Nancy’s stellingname knoopt aan bij die van Jakobus: over het geloof spreken betekent over het werk spreken.

Voor Nancy staat vast dat Jakobus geloof en werk niet tegenover elkaar plaatst. Veeleer zijn de werken het geloof zelf. Jakobus schrijft in de vorm van een soort twistgesprek: ‘Hoe wil je je geloof bewijzen zonder werken? – ik zal je mijn geloof tonen door mijn werken’ (2:18). Voor Nancy is het van groot belang te bezien welke betekenis hier aan het woord ‘werk’ (in het Grieks van Jakobus: *ergon*) wordt toegekend. In het voorgaande vers (2:17) zei Jakobus: ‘het geloof op zichzelf, zonder de werken, is dood’, terwijl hij iets verderop (2:20) in een gelijkkluidende frase in de plaats van ‘dood’ het woord *argè* gebruikt, wat volgens Nancy een contractie is voor *aergos*: ‘werkeloos’, ‘niet werkzaam’, ‘niet effectief’. Nu, als ‘werkeloos’ hetzelfde is als dood, moet omgekeerd het ‘werk’ het leven betekenen, of beter gezegd de existentie: ‘het *ergon* is hier de existentie’, aldus Nancy. Het werk bestaat volgens hem dan ook niet zozeer in de productie van een ding, maar in de werkzaamheid, niet zozeer in het *operari* van een *opus*, maar in het *être-en-acte*. Nancy merkt op dat we onze gebruikelijke inkadering van het woord ‘werk’ dienen te verschuiven. Niet voor niets wordt het woord *ergon* van Jakobus wel vertaald met ‘praktijk’ of ‘praxis’. Uitgedrukt in het onderscheid dat Aristoteles maakte, valt het ‘werk’ dus eerder onder de categorie *praxis* (handelen) dan onder de categorie *poièsis* (scheppen, maken). Nancy vat een en ander samen in een (half in het Grieks gestelde) definitie: ‘de *pistis* (het geloof) is de *praxis* die plaatsheeft in en als de *poièsis* van de *erga*’ (D 76-77). Nancy trekt diverse conclusies:

1. Omdat het geloof ‘praktisch’ en ‘existentieel’ is, kan het werk niet adequaat zijn aan zichzelf. ‘Als ik dit in de taal van Blanchot zou willen herschrijven’, aldus Nancy, ‘zou ik zeggen dat het geloof de *désœuvrement* is die plaatsheeft in en als het werk’ (D 77). Het werk vormt geen in zichzelf besloten totaliteit, maar ‘ontwerkt’ zich. Het gaat niet meer om het traditionele ‘gesloten’ werk (*organon*) waarin alle delen op

elkaar zijn afgestemd, maar om een werk dat zich openstelt en ‘gedesorganiseerd’ raakt.

2. Met deze opening wordt ook het begrip (of concept) waarop het werk gebaseerd kan zijn, overschreden. ‘De praxis’, aldus Nancy, ‘is in elk werk en *ek tou ergou* [vanuit het werk] dat wat het begrip ervan te buiten gaat’ (D 77).
3. Het subject, als degene die werken verricht, wordt in deze overschrijding meegetrokken. Het ‘praktische exces’, aldus Nancy, verschaft het subject de mogelijkheid ‘méér te zijn dan hij op en voor zichzelf is’. Maar dit betekent tevens dat zijn geloof noch zijn werk als ‘een *propriété* (eigendom of eigenschap) van het subject’ kan worden beschouwd (D 77-78). Nancy wijst erop dat de belangrijkste werken die Jakobus in zijn brief behandelt, namelijk de naastenliefde, de verwerping van de rijkdom en het waarachtige woord, steeds een blootstelling vergen aan wat zich niet laat toeëigenen (D 81).
4. Dat een dergelijk geloof het begrip overschrijdt, betekent voor Nancy dat het geloof (*foi*) moet worden onderscheiden van een inhoudelijke overtuiging (*croyance*).¹⁶ Nancy wijst erop dat Jakobus aan het gebaar van Abraham een heel andere uitleg geeft dan Paulus (D 78). Paulus herhaalde overigens gewoon Genesis 15:6, ‘Abraham geloofde (*crut* in het Frans) God en dat werd hem als gerechtigheid aangerekend’ (Gal 3:6). Voor Jakobus ging het er echter om dat Abraham, door zijn zoon als offer aan te bieden, iets deed (2:21). In zekere zin, zo merkt Nancy op, gelooft de Abraham van Jakobus niets. Weliswaar kan het geloof ook als *foi* niet volledig worden losgemaakt van de orde van de *logos* – het woord *foi* is immers via het Latijnse *fides* en het Griekse *pistis* afkomstig van het Griekse *peithô*: overtuigen. Maar de *foi* die Jakobus op het oog heeft, zo meent Nancy, ‘berust op de inadequatie van haar eigen *logos* aan zichzelf’. Er zijn geen ‘redenen’ om te geloven. ‘Het geloof is geen argumentatieve aangelegenheid, het is de performatief van het gebod’. Het geloof, zo vervolgt Nancy, ‘berust op de inadequatie aan zichzelf qua betekenisinhoud’. De waarheid van het geloof, de zogeheten geloofswaarheid, verwijst dus vooral naar een ‘waarmáken’ (*véri-fication*) (D 79).

Nancy suggereert met zijn verwijzing naar Paulus dat deze het geloof als een inhoudelijke waarheid opvatte, dus als *croyance*. Nancy blijkt de voorkeur te geven aan een opvatting die aan Jakobus kan worden ontleend: het geloof als *foi*, als waarmaken en als een *logos* die niet met zichzelf samenvalt omdat ze zich in de praktijk begeeft.

Leven en dood

Tegen het eind van zijn brief schrijft Jakobus over de nabije komst van de Heer (5:7-8), over de zieke, die met olie moet worden gezalfd in naam van de Heer (5:14), over de vergeving van de zonden (5:15) en over de redding van de dood (5:20).

De wijze waarop Jakobus over de dood spreekt, weerspiegelt volgens Nancy een fundamentele verandering die op dat moment in het denken van de Oudheid gaande is. Wat zich in de configuratie van het westen begint te vestigen, aldus Nancy, is dat de mens niet meer wordt opgevat als de sterfelijke die tegenover het onsterfelijke is geplaatst, maar als de stervend-levende. Het sterven ‘verdubbelt’ zogezegd de tijd van zijn leven (D 85). Anders dan bij het offer, de tragedie of de wederopstanding, krijgt de dood volgens Nancy in de visie van Jakobus geen eigen consistentie (D 86). Dit betekent dat de dood niet langer een harde grens tussen eindigheid en oneindigheid vormt – een gedachte die goed past bij het verzet dat Nancy

¹⁶ Het Nederlands kent deze tweedeling van *foi* en *croyance* (Engels: *faith* en *belief*) helaas niet. Nancy benadrukt dit onderscheid steeds opnieuw: zie ook D 24, 120 en 221.

ook in andere teksten aantekent tegen het metafysische idee van een scheidslijn tussen eindigheid en oneindigheid. Veeleer is het de eindigheid die aan de oneindigheid haar expansie en waarheid verleent, zo merkt Nancy elders in deze bundel op (D 32). Nancy verzet zich tegen een tweedeling die erop uitloopt dat alles wat in het eindige leven niet tot een voltooiing kan komen, wordt getransponeerd naar een verhoopt leven na de dood, voorbij de grens, zodat het leven vóór de dood, aan deze zijde van de grens, alsnog als adequaat aan zichzelf kan worden voorgesteld. Het is deze adequatie die volgens Nancy ook door Jakobus wordt afgewezen.

Nancy verbindt deze gedachte over de verhouding tussen eindigheid en oneindigheid met hetgeen hij over het werk en over het onderscheid tussen *foi* en *croyance* heeft uiteengezet. Geloven in een ander leven na de dood zou een zaak van *croyance* zijn. Maar volgens Nancy is dit bij Jakobus niet aan de orde. Nancy concludeert: 'In de brief van Jakobus loopt alles alsof het geloof (*foi*) (...) het in het werk stellen is van de inadequatie waarin en als welke de existentie bestaat'. Nancy rondt zijn betoog dan als volgt af:

'De wijze waarop het geloof (*foi*) op een zekere dag mét het westen de compositie van een decompositie van de religie in gang heeft gezet, plaatst deze dag nog vóór ons, een compositie die noch joods, noch christelijk, noch islamitisch is, maar als een streep (*trait*) die getrokken is om elke vereniging te verruimtelijken' (D 87).

Verschuivingen bij Nancy

Als we wat meer van een afstand naar Nancy's essay kijken, lijken zich daarin verschillende verschuivingen voor te doen. In het begin van zijn essay pakt Nancy de uitdrukking 'joods-christelijk' op als een uitdrukking voor een historische samenstelling waarin het jodendom en het christendom bijeen zijn gebracht. Omdat Jakobus om zo te zeggen in het midden van deze samenstelling staat, onderzoekt Nancy de brief van Jakobus. Maar tegelijkertijd presenteert Nancy Jakobus als een representant van het christendom. Zo verschuift Nancy de aandacht van de samenstelling 'joods-christelijk' naar het samengestelde christendom zelf, dus alsof de samenstelling A + B identiek is aan de samengestelde aard van B. Bovendien stelt Nancy het christendom (B) gelijk aan het monotheïsme in het algemeen en ook nog aan de moderne westerse cultuur als geheel. Hoewel de samengesteldheid volgens hem geen exclusief kenmerk van het christendom of het moderne westen is, merkt hij wel op dat het christendom het idee van de samengestelde gemeenschap, van de 'veelheid van de volkeren', altijd benadrukt heeft en zodoende in de westerse cultuur heeft ingebracht (D 68-69).

Dit lijkt voor Nancy de reden te vormen om niet het jodendom als zodanig te onderzoeken, maar zich op zaken te richten waarin het jodendom en het christendom niet al te ver van elkaar verwijderd zijn, zoals de betekenis van het werk. Hiermee treedt een tweede verschuiving naar voren. In het tweede deel van zijn essay, waar hij overgaat tot de eigenlijke lezing van de brief van Jakobus, laat Nancy de historische samenstelling achter zich en richt hij zich op de filosofie van de existentie die in deze brief te vinden zou zijn. In Nancy's lezing stelt Jakobus geloof, praktijk en existentie aan elkaar gelijk. Dat Nancy aan de praxis het primaat toekent, betekent niet dat hij zijn toevlucht zoekt in een empirisch pragmatisme, dus in het idee dat alleen het 'tastbare', zintuiglijke gehalte van de handeling telt. Evenmin kiest hij voor het hieraan tegengestelde idee, voor de veronderstelling van een 'andere' wereld die 'ontastbaar', dus bovenzintuiglijk is.

Nancy plaatst geloof, werk, handeling, ervaring en bestaan of existentie op één lijn, door aan al deze factoren een transcenderende betrokkenheid op de wereld toe te kennen. Zo spreekt hij van 'in de wereld de ervaring opdoen van iets dat niet van deze wereld is, zonder evenwel een andere wereld te zijn' en van 'in de wereld een buiten openen, dat echter geen buiten- of bovenwereld is' (D 120-121). Ook schrijft Nancy dat 'aan onze immanentie' een

transcendentie immanent is die een ‘transcendentie zonder iets transcendent’ is (D 198). Nancy plaatst dit ‘niet van deze wereld’ zijn, dit ‘buiten’ of deze ‘transcendentie’ *binnen* de existentie. Het is de existentie of praxis die elke omgrensde zaak die we erin zouden willen aanwijzen transcendeert: het gesloten werk, de *poiësis*, het begrip, de *logos*, of het subject. We begrijpen dat dit aan de existentie een samengesteld karakter verleent: iedere handeling, ieder werk kent immanente en transcendente aspecten. – Nemen we de twee tot nu toe getoonde verschuivingen samen, dan zijn we van het ‘joods-christelijke’ via het christendom en het moderne westen bij het praktische leven beland.

We kunnen in Nancy’s essay nog een derde verschuiving aanwijzen. Deze komt in feite overeen met de andere twee samen, maar wordt niettemin pas zichtbaar als we het essay door een logische bril lezen. We zagen dat Nancy aanving met een uitleg van de notie ‘samenstelling’ met behulp van het ‘schema’ van de *coincidentia oppositorum*. Dit schema zou ook van toepassing zijn als we te maken hebben met twee elementen die tegenover elkaar staan, met een leegte ertussen, die door een derde element, namelijk het verbindingsstreepje, overbrugd wordt. We hebben hier kort gezegd te maken met het ene *en* het andere. In het tweede deel van zijn tekst, dus als het om de existentie gaat, legt Nancy de samenstelling echter veeleer uit als iets dat uit één element bestaat, dat echter niet met zichzelf samenvalt en zo twee aspecten vertoont. Hierbij past Nancy’s frequente gebruik van de term ‘inadequatie’ in dit tweede deel.¹⁷ Deze term kan verwarring zaaien omdat de term ‘adequatie’ sinds Aristoteles meestal gebruikt wordt wanneer we over de overeenstemming spreken tussen twee zaken die nochtans gescheiden van elkaar blijven – we kunnen bijvoorbeeld de adequatie tussen woord en ding of tussen zin en feit veronderstellen. Maar bij Nancy betekent ‘inadequatie’ niet de afwezigheid van zo’n adequatie tussen dingen die in twee verschillende werelden verblijven. Bij Nancy gaat het veeleer om een spanning in één ding of één wereld. Hier gaat het dus om het andere *in* het ene.

Het verschil tussen de twee soorten van samenstelling is belangrijk, want terwijl de eerste, de *coincidentia oppositorum*, het ene *en* het andere, bij uitstek het basismodel levert voor het dialectische denken, past de tweede, het onderkennen van een inadequatie, het andere *in* het ene, veeleer in het differentiedenken. Vreemd is dat Nancy aan deze filosofische tweedeling stilzwijgend voorbijgaat. Of laten deze twee – toch zeer verschillende – denkstijlen zich wat Nancy betreft eveneens tot een geheel ‘samenstellen’?

Dat we het ene als altijd behept met het andere moeten denken, betekent dat Nancy een kritiek levert op wat we het beperkte ‘monodenken’ kunnen noemen. Nancy plaatst het in beperkte zin opgevatte monotheïsme in zijn werk herhaaldelijk op één lijn met de door Marx blootgelegde equivalentie van de ruilwaarde achter alle soorten van economische productie. In aansluiting hierbij verwijst Nancy in het – in februari 2002, dus na 11 september 2001 geschreven – ‘Post-scriptum’ bij ‘Déconstruction du monothéisme’ naar ‘het motief van het Ene’, dat zowel de economie als de religie domineert. Maar volgens Nancy wordt in deze benadering miskend dat het ‘mono’, het ene, in zichzelf altijd iets anders, een alteriteit bevat. En in het bijzonder ten aanzien van het monotheïsme merkt hij op dat het ‘ene’ van de ‘god’ ‘helemaal niet de substantiële, aanwezige en met zichzelf verenigde Unicité is’ (D 61-62).

In dit laatstgenoemde essay had Nancy de vraag gesteld: ‘Welke geheime, ambivalente bron ligt verborgen achter dit organiserende schema van het mono-?’ (D 53). In zijn visie zou deze bron echter ook een opening kunnen betekenen, namelijk:

¹⁷ Het woord ‘inadequatie’ valt in deze tekst zeven keer. Inadequatie aan zichzelf: van de *poiësis*, van de *logos*, van de betekenisinhoud; inadequatie aan het begrip: van het werk, van de handeling (D 95, 97); er is de ‘inadequatie of incommensurabiliteit’ wanneer het geloof door de handeling moet worden getoond (D 85); en tenslotte – dit alles omvattend – de inadequatie die in de existentie besloten ligt (D 87).

‘naar een toekomst van de wereld die niet langer christelijk zou zijn, noch anti-christelijk, niet monotheïstisch, noch atheïstisch of polytheïstisch, maar die precies voorbij al deze categorieën zou voortschrijden’ (D 54).

Maar terwijl Nancy het ene niet zonder het andere wil denken, wil hij evenmin het andere zonder het ene denken. Nancy erkent geen andersheid die aan elke eenheid vreemd blijft, zoals Lyotard die met het begrip *estrangement* op het oog had. Dat wordt bijvoorbeeld duidelijk in zijn boek *Être singulier pluriel* (1996).¹⁸ Hij stelt daar dat andersheid niet moet worden gedacht in termen van een Ander (met hoofdletter). We moeten niet een oorsprong of welke instantie dan ook *buiten* de wereld veronderstellen, of een vreemdeling als tegengesteld aan het eigene, dus niet een *aliud*, *alius* of *alienus*, maar een *alter*, als één onder velen, als iedereen elke keer, als iets dat de wereld van binnenuit elke keer anders maakt. Dit betekent dat we geen kloof moeten veronderstellen waarachter iets verbodens of verborgens zou liggen, of een vreemdeling die weer zou moeten worden toegeëigend, zoals volgens Nancy steeds gebeurt wanneer in de filosofie naar een Ander wordt verwezen. In een voetnoot bij deze passage maakt Nancy duidelijk dat hij zich tegen Lacan keert (ESP 29-31). Maar in zijn ultrakorte commentaar op Levinas – opnieuw in een voetnoot – maakt hij hetzelfde punt: wat Levinas als ‘anders dan zijn’ begrijpt, is juist het meest eigene van het zijn, aldus Nancy (ESP 52). Het denken vertrekt volgens Nancy niet vanuit een *oppositie* tussen de ander en het zijn, want het zijn is zelf meervoudig. Het zijn poneert zich, het neemt een *positie* in, hetgeen een verruimtelijking en zodoende een met-zijn impliceert (ESP 48-52). Omdat het zijn alleen als co-existentie kan worden gedacht, is er volgens Nancy geen verschil tussen het ontologische en het ethische perspectief (ESP 123). In een duidelijk tegen Levinas gerichte uitspraak – en veeleer in aansluiting bij Heidegger – zegt Nancy dat er geen ethiek mogelijk is los van een ontologie en dat alleen de ontologie ethisch kan zijn (ESP 40).

4. Besluit

Een beoordeling van de verschillen tussen de visies van Lyotard en Nancy is aan beperkingen onderhevig. Zo blijkt Nancy noch het jodendom als zodanig te bespreken noch Lyotards visie op de hele problematiek expliciet te evalueren. Ook moeten we ons realiseren dat Lyotard niet meer op de relevante teksten van Nancy heeft kunnen reageren. Duidelijk is wel dat Lyotard en Nancy ieder een heel ander beeld geven van het christendom.

Lyotard schetst dit beeld op basis van de brieven van Paulus. Uitgangspunt van het christendom is het idee van de incarnatie: het woord is vlees geworden, in Jezus Christus heeft God zich aanwezig gesteld aan de mens, en nu kan ieder mens deelhebben aan dit ‘vlees’. Paulus formuleert dit ook wel minder ‘vleselijk’, door te zeggen dat ‘Gods geest in u woont’. Maar hoe dan ook, tussen God en mens bestaat aldus een substantiële eenheid. In het jodendom bestaat zo’n eenheid niet, er bestaat slechts een betrekking. Daarin is God een Ander in de zin van een afgescheiden vreemdheid die zich slechts manifesteert als een Stem of als de onzekere oorsprong van een reeks letters. Lyotard meent dat het jodendom het idee van de aanwezigheid van God aan de mens ook heel concreet weersprekt door de noodzaak van het steeds opnieuw interpreteren van de letters te benadrukken.

Nancy schetst zijn beeld van het christendom op basis van de brief van Jakobus. Omdat deze geen theologie voorlegt, spreekt Nancy zich in zijn essay niet uit over de kwestie van de incarnatie. Niettemin is duidelijk dat Nancy – contra Lyotard – meent dat het christendom geenszins uitgaat van een aanwezigheid van God aan de mens. Een dergelijk idee hoort volgens Nancy bij het polytheïsme. Alle vormen van het monotheïsme veronderstellen

¹⁸ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris, 1996. Ik gebruik voor dit werk de afkorting ESP.

daarentegen de terugtrekking van God uit de aanwezigheid. Om die reden meent Nancy ook dat we het idee van een gelijkenis tussen God en mens moeten vervangen door het idee van een spoor. De terugtrekking laat een spoor na, maar een spoor kan niet als een volle aanwezigheid worden beschouwd. Er is bij Nancy echter geen sprake van een terugtrekking die zo ver gaat dat er een complete vreemdheid uit resulteert. We hebben gezien dat Nancy de Ander vervangt door de andersheid van iedereen elke keer, waardoor de wereld elke keer van binnenuit anders wordt. Dit elke keer anders van de wereld bij Nancy heeft overigens wel iets gemeen met het elke keer opnieuw interpreteren waar Lyotard op wijst.

Zowel bij Nancy als bij Lyotard treedt een – tamelijk gelijklopende – kritiek op de westerse cultuur naar voren: op het idee van een vervulling en de bijbehorende tendens naar het totalitaire. Opvallend is dat Nancy de westerse cultuur gelijkstelt aan het – door hem ruim opgevatte – christendom maar zich voor zijn kritiek op die westerse cultuur evenzeer op aspecten van het christendom beroept. In zekere zin bestaat er bij Nancy geen geschiedenis. De deconstructie van het christendom vinden we al bij Jakobus, deconstructie en christendom vallen van meet af aan samen. Daarentegen maakt Lyotard een onderscheid tussen drie historische constellaties: jodendom, christendom en moderniteit, die elkaar in een soort vervalsgeschiedenis opvolgen.

Op één punt zijn Lyotard en Nancy het met elkaar eens. De gedachte die met Paulus en met de dialectiek kan worden verbonden, namelijk dat het jodendom is opgeheven in het christendom, wordt niet alleen door Lyotard, maar ook door Nancy tegengesproken: Nancy vervangt de ‘opheffing’ door de ‘samenstelling’. We hebben gezien dat Nancy dit begrip eerst toepaste op de historische verhouding tussen het jodendom en het christendom, om uiteindelijk uit te komen bij de praktische existentie, waar tevens het zwaartepunt van de brief van Jakobus ligt. Nancy’s deconstructie van het christendom loopt aldus uit op een thematisering van de inadequatie in de praktische existentie: ook hier gaat het om openheid, het niet tot een afsluiting komen, om handelingen en dingen die om zo te zeggen over de randjes gaan. Maar het probleem blijft overeind staan: als er zoiets als een fundamentele vreemdheid bestaat, lijkt die in Nancy’s denken geen plaats te kunnen krijgen. Immers, noch de samenstelling noch de inadequatie kan van zo’n fundamentele vreemdheid rekenschap afleggen. Zou Nancy Lyotard volgen in de erkenning van een gebeuren dat niet tot een samenstellend deel van de existentie wordt?

5. Nawoord

In 2018 verscheen van Nancy een geschrift onder de titel *Exclu le juif en nous*.¹⁹ Dit boekje wordt niet aangeduid als een onderdeel van zijn project van de deconstructie van het christendom, maar sluit daar wel nauw bij aan. Nancy richt zich in dit werk specifiek op het antisemitisme. Het antisemitisme is volgens hem niet slechts een kwestie van racisme, van botsende religies of van sociale, economische, politieke of culturele factoren (EJ 19). Het antisemitisme zit dieper, het is zelfs constitutief voor Europa, het maakt deel uit van de genese van het westen, aldus Nancy (EJ 16). En deze genese van Europa of het westen ligt volgens Nancy in het christendom zoals zich dat in de eerste eeuwen van de westerse jaartelling in Rome heeft weten te vestigen. Nancy concludeert dan ook dat het antisemitisme constitutief is voor het christendom.

¹⁹ Jean-Luc Nancy, *Exclu le juif en nous*, Galilée, Paris, 2018. Bij mijn verwijzingen gebruik ik de afkorting EJ. – Engelse uitgave: *Excluding the Jew Within Us*, Polity Press, Cambridge (UK) / Medford MA (USA), 2020. Naast de 12 hoofdstukken van de Franse uitgave kent deze Engelse uitgave een voorwoord, een inleiding en een slotdeel onder de titel ‘Toegevoegde aantekeningen’. In de tekst is bovendien een alinea over het Russische antisemitisme toegevoegd (20) en is het stukje over de Islam zo’n tien regels langer (55-56).

Ik kan hier geen recht doen aan de volle breedte van Nancy's genealogie van het antisemitisme. Ik wil slechts een vergelijking trekken tussen dit geschrift uit 2018 en zijn boek *La Déclosion* uit 2005. Waar hij in dit boek het christendom als een 'samenstelling' aanduidde, gebruikt hij nu herhaaldelijk het woord 'conjunctie' (EJ 38, 54, 65). Hij spreekt eerst van een 'samensmelting' van 'de Griekse *logos*, de Latijnse techniek en het joodse monotheïsme', resulterend in het christendom en het imperialisme (EJ 31). Dit perkt hij vervolgens in tot het christendom als een 'conjunctie' van de Griekse *logos* en het joodse geloof: 'de God van Israël werd geherinterpreteerd als *logos*' (EJ 38). In eerste instantie lijkt Nancy's omschrijving van het christendom dus niet principieel veranderd.

Hij stelt nu echter met meer nadruk dat deze conjunctie tegelijkertijd een 'disjunctie' is (EJ 38, 65), dat ze een 'incompatibiliteit' (EJ 41-45) in zich bergt: tussen het Grieks-Romeins-christelijke streven naar autonomie enerzijds en de joodse aanvaarding van heteronomie anderzijds. En in het verlengde van deze nadruk op de disjunctie laat Nancy nu veel sterker de eigen aard van het jodendom naar voren komen. Hij spreekt van het verbond met een absolute ander, van de oproep die van een 'geheel-elders' komt, een oproep waarnaar geluisterd moet worden (EJ 37, 39) – terwijl hij voorheen het idee van een Ander buiten het zijn afwees.

Kennelijk zonder schroom gebruikt Nancy ook typisch dialectische termen: conjunctie is ook 'synthese' (EJ 38, 65) en disjunctie is ook 'contradictie' (EJ 42, 54). Opmerkelijk is bijvoorbeeld de uitspraak: 'Het christendom vertegenwoordigde de ontzaglijke inspanning de oppositie [tussen het Griekse en het joodse principe, FvP] in zich op te nemen en te overwinnen' (EJ 42). Het is alsof we Hegel horen, zij het dat Nancy de christelijke poging tot synthese als *mislukt* beschouwt. Mislukt omdat het christendom de joodse afstand tot datgene waar de oproep vandaan komt heeft verworpen, omdat het *alle* afstanden elimineert en aanspraak meent te kunnen maken op onmiddellijkheid (EJ 49). Ook is het christelijke streven naar emancipatie en autonomie te zeer getransformeerd tot een streven naar heerschappij en universele uitbreiding. Het christendom heeft daarbij zijn band met het jodendom verbroken en in de jood juist de figuur gezien die een obstakel vormt voor de verdere ontwikkeling van de heerschappij over de wereld. We zien dat Nancy's visie op een aantal punten dicht bij die van Lyotard (die hij overigens niet noemt) is komen te liggen.

Merkwaardig is dat Nancy zijn hele genealogie verdicht tot die van het subject. De toentertijd nieuwe religie, het Christendom, betekende 'de geboorte van een nieuwe mens' (EJ 39), 'het antisemitisme is niet los te maken van de zelfhaat van het subject' (EJ 60), enzovoort. Tot op zekere hoogte lijkt Nancy aldus tot het aloude 'subjectcentrisme' terug te keren, behalve dan dat het subject in zijn visie geen eenheid vormt. Dit wordt ook zichtbaar in de uitweg die Nancy zoekt. Omdat het antisemitisme in de fundamenteën van het christendom verankerd ligt, vereist het einde van het antisemitisme 'een aanzienlijke mutatie in datgene wat onder de naam van Europa, en daarna van het westen, de geschiedenis is binnengetreken' (EJ 58). In Nancy's ogen is dit een bepaald subject, namelijk het subject dat de jood in zichzelf buitensluit. Ten opzichte van *La Déclosion* doet zich dus een opmerkelijke wijziging voor: verbond hij daar het christendom nog (zoals in het bovenstaande reeds is aangehaald) met de constitutie van een open subject, een subject 'en ouverture' (D 217), nu staat het christendom voor een subject dat in zijn innerlijk iets buitensluit. Nancy ziet het antisemitisme uiteindelijk dus niet als een zaak die zich tussen religies, volkeren of bevolkingsgroepen afspeelt, maar spreekt ieder van ons erop aan, op de jood die in ons is buitengesloten.

22 april 2022²⁰

Literatuur

Werken van Lyotard:

Jean-François Lyotard en Eberhard Gruber, *Un trait d'union*, Le Griffon d'argile, Sainte-Foy (Québec) en Presses Universitaires de Grenoble, 1993 (afkorting: TU).

- Duitse, uitgebreide uitgave: *Ein Bindestrich: zwischen "Jüdischem" und "Christlichem"*, Parerga, Düsseldorf en Bonn, 1995 (afkorting: Bi).

- Engelse, uitgebreide uitgave: *The Hyphen. Between Judaism and Christianity*, Humanity Books, New York, 1999.

L'inhumain, Galilée, Paris, 1988.

La Confession d'Augustin, Galilée, Paris, 1998.

Werken van Nancy:

Être singulier pluriel, Galilée, Paris, 1996 (afkorting: ESP).

Visitation (de la peinture chrétienne), Galilée, Paris, 2001.

Noli me tangere, Bayard, Paris, 2003.

Au ciel et sur la terre, Bayard, Paris, 2004.

La Déclosion (Déconstruction du christianisme 1), Galilée, Paris, 2005 (afkorting: D).

L'Adoration (Déconstruction du christianisme 2), Galilée, Paris, 2010.

Exclu le Juif en nous, Galilée, Paris, 2018 (afkorting: EJ).

- Engelse, uitgebreide uitgave: *Excluding the Jew Within Us*, Polity Press, Cambridge (UK) / Medford MA (USA), 2020.

Overige literatuur:

Alena Alexandrova, Ignaas Devisch, Laurens ten Kate, and Aukje van Rooden (eds.), *Re-treating Religion. Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy*, Fordham University Press, New York, 2012.

Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1977.

Kiff Bamford, *Jean-François Lyotard*, Reaktion Books, London, 2017.

Jacques Derrida, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris, 1991.

Jacques Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999.

Elisabeth de Fontenay, *Une toute autre histoire. Questions à Jean-François Lyotard*, Fayard, Paris, 2006.

Jakobus: *De Bijbel* (Willibrordvertaling), Katholieke Bijbelstichting, 's Hertogenbosch, 1995, 1811-1815 of *Bijbel*, Gereformeerde Bijbelstichting, Dordrecht, 1334-1339.

Elisabeth Weber, *Jüdisches Denken in Frankreich*, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1994.

²⁰ Dit artikel berust op een drietal eerdere artikelen van mijn hand: 1) 'Verdringing of samenstelling? Lyotard en Nancy over de *trait d'union* tussen 'joods' en 'christelijk'', *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology*, 67 (4), 2006, 424-445;

2) 'Displacement or composition? Lyotard and Nancy on the *trait d'union* between Judaism and Christianity', *International Journal for Philosophy of Religion*, 65 (2009), no. 1, 29-46;

3) 'Thinking Alterity – In One or Two? Nancy's Christianity Compared with Lyotard's Judaism', in: Alena Alexandrova, Ignaas Devisch, Laurens ten Kate, and Aukje van Rooden (eds.), *Re-treating Religion. Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy*, Fordham University Press, New York, 2012, 145-162.

Huub van de Sandt, 'James 4, 1-4 in the Light of the Jewish Two Ways Tradition 3, 1-6', *Biblica*, Vol. 88, Fasc. 1, 2007, 38-63.