RUUD WELTEN

God en het denken

Een inleiding in de filosofie van Jean-Luc Marion

De filosofie van Jean-Luc Marion staat in de belangstelling. Marion is een denker die zich begeeft in een grensgebied tussen filosofie en theologie. Een filosoof die filosofeert over God. Maar kan men wel filosoferen over God? Wordt God, die volgens veel theologen onbevattelijk en onzichtbaar is en wiens naam onuitsprekelijk is, daarmee niet gereduceerd tot een product van het menselijk denken, in plaats van dat hij zich openbaart? En wanneer de filosofie zich richt op God, gaat zij dan niet uit van een onkenbare vooronderstelling, die slechts het geloof toebehoort? Het zijn deze vragen die Marion in zijn filosofie tracht te beantwoorden.

Marion (1946), oud-leerling van de École normale supérieure, is hoogleraar aan de Sorbonne (Paris IV), en onder andere hoofdredacteur van de befaamde 'Épiméthée'-reeks van de *Presses Universitaires de France.* Hij is redacteur van het internationale katholieke tijdschrift *Communio* en directeur van het *Centre d'Études Cartésiennes* aan de Sorbonne. Hij doceert als hoogleraar ook aan de universiteit van Chicago, waar hij de opvolger is van Paul Ricœur. In 1992 heeft hij de *Grand Prix de l'Académie française* ontvangen voor zijn integrale oeuvre. Naast talloze artikelen omvat zijn werk op moment van schrijven veertien boeken op verschillende terreinen van de filosofie en theologie. Een deel van zijn oeuvre is geheel gewijd aan de filosofie van René Descartes (1596-1650). Andere werken bestaan uit studies van patristieke teksten en behandelen theologische vragen, terwijl weer andere studies zich richten op de filosofen Husserl en Heidegger. Op het eerste gezicht lijkt het

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

om totaal verschillende deelgebieden te gaan, maar zoals duidelijk zal worden, is dat bij Marion zeker niet het geval.

AFBRAAK VAN OPBOUW

Marion is een denker die voortdurend met andere filosofen in gesprek is, ook met filosofen uit het verleden. Het beantwoorden van boven gestelde vragen geschiedt bij hem onder andere door middel van een nauwkeurige herlezing van denkers die reeds eerder de grenzen van het menselijk kennen, dus ook de beperking om over het goddelijke te denken, probeerden af te bakenen. Het is moeilijk, zo niet onmogelijk, om iets over de filosofie van Marion te zeggen, buiten deze commentaren om. Zoals in de filosofie van één van zijn leermeesters, Jacques Derrida, het geval is, laat Marions filosofie zich inschrijven in het denken van de filosofen die hij leest. Daarom is in deze bundel gekozen voor een benaderingswijze die uitgaat van dit 'dialogische' karakter van zijn filosofie. De bijdragen in deze bundel geven ieder voor zich een indruk van een dialoog van Marion met een thematiek of denker uit de filosofie of theologie, zonder daarin volledigheid te pretenderen. Bovendien hebben de meeste bijdragen zelf het karakter van een dialoog met het denken van Marion, een denken dat immers nog in volle ontwikkeling is. Het zou geen recht doen aan dit denken om het te reduceren tot enkele basisgedachten of om zijn gedachten voorbarig te fixeren. De beschreven thema's betreffen enkele momenten uit Marions denken en bieden dus geen totaaloverzicht. Desalniettemin wil ik in deze inleiding enig houvast bieden bij het lezen van de artikelen die volgen.

Wat wordt er nu precies bedoeld wanneer zoals boven gezegd wordt, dat het denken van een filosoof zich laat *inschrijven* in het denken van andere filosofen? Men kan zich voorstellen dat een filosoof een gedachte heeft die hij wil verwoorden. Maar alvorens dat te doen, gaat hij of zij

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

eerst na, wat voorgangers over het betreffende thema gezegd hebben. En wat blijkt? Hij is niet de eerste die op deze gedachte komt. Zijn bijdrage bestaat er veeleer uit, dat hij overgeleverde teksten uit de filosofie of het werk van tijdgenoten herleest en becommentarieert. Wat hij schrijft, schrijft hij als het ware tussen de regels van wat er al gezegd is. Toch zijn er momenten in de geschiedenis van de filosofie, waarop een denker de noodzaak ziet geheel opnieuw te beginnen. Het werk van de voorgangers heeft de filosofie op een dwaalspoor gebracht en er moet een methode worden gevonden om een nieuw begin te maken. Op zijn weg komt de filosoof op gedachten die desalniettemin eerder zijn gedacht, maar die over het hoofd zijn gezien. Dat is nu precies wat er kan gebeuren wanneer een filosoof gestigmatiseerd wordt op een aantal 'grondgedachten'. Deze drie aspecten: het inschrijven, het opnieuw beginnen en het doorbreken van stigmatiseringen spelen alle een belangrijke rol in het werk van Marion. Het doorbreken van stigmatiseringen heeft vooral betrekking op de filosofie van Descartes.

In tegenstelling tot veel moderne denkers is Marion van mening, dat het denken over God niet onmiddellijk impliceert, dat de filosofie zich op een wankele basis van allerhande vooronderstellingen baseert. Maar om zijn filosofie goed te kunnen begrijpen, is het van belang te zien dat hij de afbraak van het Westerse denken over God, zoals is voltrokken door grote denkers als Nietzsche, geenszins wil terugdraaien. De afbraak biedt nu juist een mogelijk nieuw begin. De zware kritiek die het christendom vooral vanaf de negentiende eeuw heeft moeten verduren, accepteert Marion als terecht. De godsgedachte die geboren en getogen is in de Westerse cultuur, als filosofisch en theologisch concept, als resultaat van menselijk verlangen naar aanbidding, valt niet samen met de God van de Openbaring. De *afbraak* van een filosofische godsgedachte opent wellicht een weg naar deze God van Openbaring.

Het bouwen op een basis van vooronderstellingen, het

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

bouwen aan een coherent filosofisch systeem, heeft vooral in de twintigste eeuw het afkeurende stempel 'metafysica' meegekregen. De eis die de (post-)moderne filosofie allereerst aan zichzelf stelt, is dat zij zichzelf ontdoet van mooipraterij en illusies, en van het wegmoffelen van de disharmonie en de afwezigheid van eenheid die de moderne mens ervaart. In het algemeen duidt de term 'metafysica' op filosofie die handelt over datgene wat de natuur overstijgt. Met andere woorden: metafysica handelt van oudsher over datgene wat voorbij de zintuiglijke 'fysica' ligt. Filosofen hebben de term ook vaak gebruikt om de wetenschap aan te duiden die handelt over de 'eerste principes', principes die aan alle kennis voorafgaan. In de twintigste eeuw duidt de term vooral op een wijze van filosoferen die gebaseerd is op speculatieve vooronderstellingen. De term is dus onmiddellijk een verwijt. Een verwijt aan de 'metafysica' is dat zij vaak teveel uitgaat van een denksysteem dat aan de waarneembare werkelijkheid, aan de wereld of aan de ervaring voorafgaat. Het vertrouwen in een metafysica die ons op een speculatieve wijze voorziet van een zin in het leven, is aan het eind van de twintigste eeuw tot een minimum geslonken. De consequenties zijn onherroepelijk. Iedere poging om een oude metafysica weer op te poetsen en te herstellen, zal volgens Marion bij voorbaat mislukken. Dit verlies aan vertrouwen in een opbouw van metafysica begint overigens niet pas in de twintigste eeuw, maar deze argwaan lijkt een grondtrek van de hele moderne Westerse filosofie.

De Westerse filosofie kent een geschiedenis die niet alleen bestaat uit een *toename* van kennis, maar ook uit een *afbraak* van kennis met het doel om aan de speculatieve inzichten van voorgangers voorbij te komen. Reeds de grote zeventiende-eeuwse filosoof Descartes, die vaak de vader van de moderne filosofie wordt genoemd, heeft het wantrouwen ten aanzien van de metafysica tot een methodische twijfel verheven, zij het, dat zijn motivatie anders was dan die van de twintigste- en eenentwintigste-eeuwer.

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

Aan het begin van zijn befaamde *Meditaties* stelt hij 'dat men eenmaal in het leven alle opgedane kennis in zijn geheel moet vernietigen, wil men ooit iets zekers en blijvends in de wetenschap oprichten.' De moderne Westerse filosofie vangt dus aan met een afbraak, een destructie van de metafysica die daarvoor werd opgebouwd. In het geval van Descartes treft het de filosofische stelsels uit de scholastiek, maar weldra zou hij zelf op zijn beurt onderwerp worden van filosofische destructie.

Zo heeft de grote Duitse denker Immanuel Kant (1724-1804) het moderne project van de ontmanteling van de metafysica in volle gang gezet. Hij richtte zich tegen het gebruik van begrippen van de rede (Kant: 'ideeën') alsof men daarmee kennis van de werkelijkheid zou hebben. De ideeën van de rede – God, wereld en ziel – werden in de metafysica gebruikt alsof het om begrippen van de ervaarbare dingen om ons heen zou gaan. Echter, deze ideeën van de rede worden aldus Kant vooral daardoor gekenmerkt dat ze geen zintuiglijk voorwerp kennen. God bijvoorbeeld is geen object van zintuiglijk waarnemen. Een *zuivere rede* bestaat volgens Kant vooral daaruit, dat men zich niet langer beroept op een dergelijk gebruik van ongefundeerde metafysische aannames of vooroordelen.

De cartesiaanse vernietiging van de vooroordelen keert met kracht terug in de filosofie van Edmund Husserl (1859-1938), de *fenomenologie*. De fenomenologie is een leer van fenomenen, dus van datgene wat verschijnt. (Gr. *phainomenon*, 'dat wat zich toont') De fenomenologie van Husserl beschrijft het *hoe* van dit verschijnen in het bewustzijn. De fenomenologie is een leer die eigenlijk geen 'leer' is, want wat zij leert is dat men datgene wat zich toont, het fenomeen, juist niet met een leer te lijf moet gaan, maar met een luisterend oor, een onbevooroordeelde blik. De technische term die Husserl daartoe ontwikkelt, is 'fenomenologische reductie'. Deze houdt in, dat de kennis van de wereld zoals wij die hanteren in ons dagelijks leven, 'tussen haakjes' moet worden gezet, 'opgeschort' zoge-

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

zegd, wil men het fenomeen in zijn wezen aanschouwen. Dit aanschouwen doet men niet met de ogen, maar evenals bij Descartes – die het precedent voor de fenomenologische reductie had geschapen met zijn genoemde twijfelmethode – met het *bewustzijn*. Wat is het bewustzijn? Bewustzijn op zich is niets. Bewustzijn is altijd bewustzijn van iets, aldus Husserl. Met andere woorden: het is ergens op gericht. Wanneer ik naar de wilg daarbuiten kijk, 'verschijnt' de wilg in mijn bewustzijn omdat ik me erop richt. Deze gerichtheid, die Husserl 'intentionaliteit' noemt, is de belangrijkste eigenschap van het bewustzijn. De wilg is niet iets buiten mij, maar is een object van bewustzijn.

Husserls leerling Martin Heidegger (1889-1976) ontwikkelt een filosofie die van de fenomenologische methode gebruik maakt. Echter, voor Heidegger bestaat de centrale vraag van de filosofie niet uit de vraag naar het bewustzijn, maar uit de vraag naar het *Zijn*. Deze vraag, aldus Heidegger, is de Westerse filosofie vergeten. Ze is deze vraag vergeten voor zover zij zich aldoor richtte op de dingen *die* zijn, de *zijnden*, in plaats van op het *zijn* van deze zijnden zelf. Een zijnde is alles waarvan gezegd kan worden dat het *is*. Dit boek, de boom daarginds, mijn kat, mijn vriend, deze zin, een gedachte, het zijn allen zijnden. Al deze zijnden *zijn*. Maar wat is het *zijn* van deze zijnden? Dat is de centrale vraag in de filosofie van Heidegger. Men geraakt volgens de Duitse meester niet tot het zijn door zich te richten op zijnden. Wanneer men zich op zijnden richt, vergeet men het zijn zelf. Het is het denken in termen van zijnden dat juist doorbroken moet worden, wil men de vraag naar het zijn zelf kunnen stellen. Ook Heidegger is dus een filosoof van afbraak (*Destruktion*).

Het zijn, aldus Heidegger, verschilt van de zijnden. Want de zijnden zijn, en dit zijn is verschillend van het zijnde zelf. Dit verschil tussen het zijn en de zijnden, duidt hij aan met de term *ontologische differentie*. De term 'ontologie' betekent leer van het zijn, en bij Heidegger wil dat dus zeggen: van het zijn van de zijnden. 'Ontologische dif-

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

ferentie' betekent dus zoveel als het 'verschil tussen het zijn en de zijnden'. Het gaat Heidegger nu precies om dit verschil. Dit verschil tussen het zijn en de zijnden is een verschil dat zich niet laat reduceren tot één van de twee polen, of dat zich laat opheffen in een metafysica. Dit verschil is *oorspronkelijk*.

Vanuit dit oorspronkelijke verschil gedacht, hebben denkers, met name in Frankrijk, filosofieën ontwikkelt waarin niet de heelheid of eenheid het hoogste doel is, maar waarin het *verschil* wordt gerespecteerd. Zo speelt het verschil, de *differentie,* een belangrijke rol in de filosofie van de Franse filosoof Jacques Derrida (1930). Derrida neemt voorgoed afscheid van het ideaal dat men de vooronderstellingen in de filosofie, de metafysica, met wortel en tak kan uitroeien. Want ieder denken genereert nieuwe fixaties, nieuwe tegenstellingen. Men kan de metafysica alleen te boven komen, door haar zelf te beoefenen, of beter gezegd: 'er doorheen te gaan'. Dit houdt voor Derrida niet in, dat de filosofie zich tevreden moet stellen met metafysische uitgangspunten. De filosofie, die zich in de Westerse wereld als een cultuur van het schrift ontwikkeld heeft, moet steeds herlezen en herschreven worden. De afbraak die bij Descartes, Kant en Husserl nog tot zuiverheid moest leiden, is bij Derrida zelf een illusie geworden. Niet dat ze kan worden opgegeven: ze gaat steeds gepaard met een gelijktijdige wederopbouw. Vandaar dat Derrida soms het woord *deconstructie* daarvoor gebruikt: destructie en constructie tegelijkertijd.

Ook bij Marion heeft het zich inschrijven in de teksten van de geschiedenis van de Westerse filosofie steeds het karakter van een nieuw begin dat tegelijkertijd afbreekt en opnieuw opbouwt. Dit is noodzakelijk om aan de *filosofische idolatrie* voorbij te geraken. Wat houdt dat in?

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

Descartes, Kant, Husserl, Heidegger en Derrida zijn niet alleen centrale auteurs in de geschiedenis van de Westerse filosofie, het zijn de denkers die fundamenteel zijn voor een goed begrip van de filosofie van Marion, die voortdurend met deze denkers in dialoog is. Hoe verspreid over verschillende aandachtsgebieden het denken van een filosoof ook kan zijn, vaak herkent men in al zijn vragen één centrale vraag. Zoals zojuist gezegd, is dat bij Heidegger bijvoorbeeld de vraag naar het zijn. Wil men het vaak verbrokkelde denken van Marion begrijpen, een denken dat voortdurend heen en weer lijkt te springen tussen nauwgezette Descarteslezingen, lectuur van patristieke teksten, fenomenologie en theologie, dan zal men de centrale vraag in zijn werk moeten herkennen. In mijn eigen bewoordingen luidt deze: *waaruit bestaat het goddelijke van God, hoe kan ik dat als filosoof omschrijven zonder dat God gereduceerd wordt tot product van mijn denken?* Men kan de vraag ook anders formuleren*: hoe kan de filosofie recht doen aan de God van de Openbaring?*

Om deze vraag te kunnen stellen, werkt Marion een kritiek uit, die Nietzsche en Heidegger eerder hebben geuit. Zoals men weet heeft Nietzsche aan het eind van de negentiende eeuw de Westerse cultuur het ware gelaat van haar eigen crisis laten zien, door onomwonden te verkondigen dat God dood is. God, als culminatiepunt van alle zin van het leven, als de zingever van het lijden (Christus aan het kruis) is dood en de mens heeft hem zelf gedood. Marion is het geheel met deze stelling eens. Maar in welke mate kan de filosofie de waarheid of onwaarheid van de Openbaring onthullen? Al als jonge theologiestudent – onder andere bij de Zwitserse theoloog Hans Urs von Balthasar (1905-1988) – was Marion onder de indruk van Nietzsche's analyse en hij begreep deze niet als een *exit* voor de theologie of de Openbaring, maar als een inzicht *ten gunste* van de Openbaring zelf: want welke God hebben wij gedood? Wij

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

hebben de god gedood die wij zelf geschapen hebben. En de dode god valt niet samen met de God van de Openbaring. Het was een god die slechts aan onze verlangens en eisen voldeed. Zegt men dit in termen van Husserl, dan luidt het, dat wij de god die het *object* is van de intentionaliteit hebben gedood. Zegt men het in termen van Heidegger, dan luidt het, dat wij de god hebben gedood, die zich laat reduceren tot hoogste of eerste zijnde, ofwel de god van de *ontotheologie*. De ontotheologie is een centraal thema in de filosofie van Marion.

WAT IS ONTOTHEOLOGIE?

Een god die gedacht wordt in ontologische termen, dus in termen van een zijnsleer, is een God van wat Heidegger *ontotheologie* noemt. 'Ontotheologie' staat voor een manier van denken over God, waarin hij beschreven wordt in termen van een zijnde. Daarvan is bijvoorbeeld sprake wanneer een theoloog God beschrijft als 'de hoogste van alle zijnden'. Met de ontotheologie wordt het onrustbarende van Gods onbevattelijkheid gesust. De term ontotheologie impliceert dus altijd al een zekere mate van abjectie. Het is in zichzelf reeds een kritiek op de reductie van God tot een zijnde. Sommigen hebben Heideggers 'ontotheologiekritiek' opgevat als een reden om het denken over en aan God het *zwijgen* op te leggen. Kan men wel denken over God zonder tot 'ontotheologie' te vervallen? Heideggers ontotheologiekritiek is één van de belangrijkste uitgangspunten van het denken van Marion. De boven genoemde vragen stelt hij vanuit Heideggers kritiek op de ontotheologie. Dit geldt voor zijn boek *Dieu sans l'être* ('God zonder het zijn'), maar niet minder voor zijn Descartesstudies, waarin de vraag naar het al of niet ontotheologische karakter van Descartes' filosofie op de voorgrond staat. Daarover straks meer.

Marion interpreteert de ontotheologiekritiek dus als

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

een kritiek, een deconstructie, *ten gunste* van de Openbaring. Want wanneer het denken zelf kan inzien, dat het zichzelf verblindt door zich dood te staren op een god die zij zelf heeft geschapen, dan is het *mogelijk*, dat zij zich ontvankelijk kan maken voor God, die zich niet op deze wijze laat vangen, maar die op ons toetreedt, dwars door het geweld van het denken heen. Of zoals zijn oude leermeester Urs von Balthasar het zegt: 'Gods genade (…) is niet onze beweging tot God, maar Gods beweging tot ons.'[1] Het is *mogelijk* dat wij die beweging gewaarworden. De term 'mogelijk' is in het denken van Marion erg belangrijk: het gaat bij hem nooit om een 'godsbewijs' of om een 'overtuiging'. Marion voelt zich dus aangesproken door Heideggers scherpe kritiek, maar tegelijkertijd verwijt hij Heidegger, dat deze het denken over God, theologie en Openbaring over één kam scheert. De bijdrage in deze bundel over Marion en Derrida van Rico Sneller, gaat ook uitvoeriger in op de relatie Marion-Heidegger.

Er is wat de ontotheologie betreft een belangrijk verschil tussen Heidegger en Marion: Heidegger gebruikt deze term om een tendens in de filosofie te signaleren en te bekritiseren: namelijk de tendens om het zijn van de zijnden te begrijpen in termen van een hoogste of eerste zijnde, ofwel: God. Of het nu gaat om de gedachte dat alle zijnden door God geschapen zijn, waardoor God tot eerste oorzaak gereduceerd wordt, of dat God wordt voorgesteld als een absolute Geest: dergelijke denkwijzen reduceren het zijn van het zijnden tot een theologische notie. Op deze wijze begrijpt men het zijn van de zijnden niet. Het zijn moet aldus Heidegger, niet theologisch begrepen worden, alsof het in God de hoogste graad zou vinden. Men kan dus stellen, dat Heidegger de ontotheologie gebruikt in naam van de filosofie. De filosofie wordt door Heidegger beschermd tegen ver-theologisering.

Bij Marion is het precies andersom. Het denken over Gods Openbaring wordt beschermd tegen filosofische verabsolutering. Hij gebruikt de ontotheologiekritiek in

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

naam van de theologie. Veel theologie heeft de neiging God te begrijpen in termen van zijn. Zodra we iets beweren over God, beweren we iets over een zijnde. Volgens Marion is het wel degelijk mogelijk, God te bevrijden van het zijn, om God te bevrijden van wat men een *ontologische reductie* kan noemen. God is niet het hoogste zijnde, hij is ook geen andere naam voor het zijn. De these van Marion bestaat hierin, dat God geen zijn heeft. God kan niet in ontologische termen begrepen worden. Wanneer dat gebeurt, wordt God tot *idool*. En dat is nu precies wat Marion bekritiseert: in ontologische termen verwordt God tot een filosofisch concept dat aldus wordt opgenomen in de filosofie. De kern van zijn these wordt in feite al uitgesproken in de titel van zijn boek *Dieu sans l'être*. Men vergelijke deze these met die van Emmanuel Levinas, die één van zijn belangrijkste boeken de naam meegaf *Autrement qu'être* of: *Anders dan zijn*.

Is dit nu een 'nieuw begin' of een herneming van iets dat eerder is gedacht? Beide. De kritiek op het 'idool' is iets dat de religie in feite reeds eeuwen in de greep heeft gehouden, zij het vaak onder een andere gestalte. Deze kritiek, anders gezegd: het verbod om een God te aanbidden die voortkomt uit ons eigen verlangen, herkennen we in bijna iedere grote monotheïstische religie als het verbod op *idolatrie*. Men begrijpt niets van het goddelijke van God, zolang deze God zich moet onderwerpen aan onze verbeelding, ons verlangen of onze filosofische constructies. De originaliteit van Marion bestaat nu hierin, dat hij deze religieuze kritiek op de idolatrie heeft toegepast op de Westerse filosofie. Ook Marion is dus een denker van destructie, omdat hij de god van de filosofie, de god die geen openbaring kent maar een *concept* is, afbreekt. En daarom is Nietzsche wellicht de belangrijkste drijfveer achter de *theologie* van Marion. (Toine van den Hoogen gaat elders in deze bundel uitvoeriger in op deze relatie). Maar Marion breekt niet af om af te breken, hij breekt af om op te ruimen

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

en weer opnieuw te beginnen. Daarom is de term van Derrida 'de-constructie', afbraak en opbouw tegelijkertijd, ook van toepassing op de filosofie van Marion. Het belangrijkste werk waarin deze analogie tussen de oude religieuze kritiek op de idolatrie enerzijds en de ontotheologie anderzijds wordt gesignaleerd en geanalyseerd, is het genoemde *Dieu sans l'être* uit 1983.

HET IDOOL EN DE ICOON

Marion is bovenal fenomenoloog. Niet zozeer omdat hij Husserl herleest, maar omdat hij zich afvraagt wat de aard van het fenomeen is dat we 'God' noemen. Wellicht biedt de fenomenologische methode een mogelijkheid om aan metafysische speculaties voorbij te komen. Dat is de inzet van Marion. De termen 'idool' en 'icoon' treden in *Dieu sans l'être* op als wijsgerige, systematische begrippen, hoewel ze hun theologische oorsprong vinden in het vroegste christelijke denken. Ze betreffen niet twee verschillende godsbeelden, maar twee verschillende manieren waarop God in ons bewustzijn verschijnt. Daarom kan Marions denken reeds in deze periode fenomenologisch genoemd worden. De fenomenologie beschrijft immers niet zozeer *wat* in het bewustzijn verschijnt, maar de wijze *waarop* het verschijnt. Alles wat in ons bewustzijn is, verschijnt. Sterker nog, het bewustzijn bestaat precies uit dit verschijnen. Alles daarbuiten (het bestaan van dingen die niet verschijnen maar wel bestaan, of het 'niet bestaan' van dingen die ons wel verschijnen, zoals droombeelden,) is metafysische speculatie. De boom daarbuiten, mijn ik, een droombeeld, een gevoel, een wensbeeld, een paard of een eenhoorn: al deze dingen hebben gemeen, dat ze ons kunnen verschijnen. De fenomenologie kan zich niet permitteren de dingen van meet af aan als waar of onwaar te beschouwen. Dit, het feit dat alles wat verschijnt in het bewustzijn evenveel recht heeft op fenomenologisch onderzoek, heeft

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

Husserl reeds aangeduid als het *principe van alle principes*.

Het is cruciaal om te zien, dat Marion dit principe respecteert. Het idool vertegenwoordigt geen 'onechte' of 'mindere' god, maar een aspect van het godsverlangen. Het idool betreft een heel wezenlijk deel van het religieus bewustzijn, dat als zodanig 'recht heeft' op fenomenologisch onderzoek. Het woord 'verschijnen' moet dan ook in het kader van Marions werk, *fenomenologisch* worden geïnterpreteerd, zelfs al spreken we over 'het verschijnen van God': het gaat niet om een 'verschijnen' in de religieuze zin van het woord, alsof het om een bovennatuurlijke religieuze ervaring zou gaan. Het 'verschijnen' moet heel eenvoudig worden begrepen als de gerichtheid van het bewustzijn. Ook wanneer ik zeg dat ik niet in god geloof, dan richt het bewustzijn zich op iets waarin ik niet geloof. Het verschijnt dus in mijn bewustzijn, evenals de dingen waar ik mij op richt, mijn droombeelden of herinneringen. Het idool en de icoon zijn speciale 'verschijningen' in deze zin van het woord. Beide zeggen ze iets over het verschijnen van God in het bewustzijn. Als verschijning is het ene niet beter of meer waar dan het andere. Het idool en de icoon zijn immers beide werkelijke fenomenen. En als zodanig zijn ze beide van belang voor het omschrijven van onze godsbeleving.

Het *gouden kalf* dat door Aäron aan het volk wordt geboden is een idool. Het is een god die door mensenhanden is gemaakt en object is van aanbidding. Het komt tegemoet aan de wens van het volk een God te zien en te aanbidden. Maar ook een *concept*, een begrip of term kan een idool zijn, aldus Marion. Het begrip 'idool' impliceert een diep gegrondveste kritiek op de onderwerping van God aan menselijke maatstaven. Het idool fixeert, het 'bevriest' datgene wat zich toont, en vooral wat de blik *wil* zien, zoals bij de verblindende verliefdheid die zichzelf vervult van haar eigen verlangen. Het idool is het fenomeen dat voldoet aan mijn verwachtingen. God wordt hier tot *concept* gereduceerd. Ik aanbid het idool, maar deze aanbidding

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

ligt zelf aan zijn uiterlijke verschijningsvorm ten grondslag. Ludwig Feuerbach (1804-1872) is de filosoof geweest, die pretendeerde het christendom te kunnen ontmaskeren als een voortdurende zelfidolatrie. Zoals gezegd, Marion verwerpt dergelijke analyses niet. Feuerbachs analyse leert iets over het idool, maar hij is niet bij machte om op een andere wijze het religieuze bewustzijn te beschrijven. Dergelijke analyses zijn uiteindelijk ontoereikend om over het Goddelijke na te denken. Er is volgens Marion een denken, of liever gezegd 'ontvangen', mogelijk dat zich niet manipulerend opstelt ten aanzien van wat zijn object wordt, het is een denken dat gekenmerkt wordt door openheid. Dit denken is bij machte zich open te stellen voor God die *mij* aanziet, in plaats van andersom. Een niet-idolaat denken.

Marion plaatst dit niet-gefixeerde beeld van God in het vooruitzicht onder de naam *icoon*. Bij de icoon kan men natuurlijk denken aan de beeltenis zoals de Oosterse orthodoxe kerken deze kennen: een op een houten paneel geschilderde religieuze voorstelling. Oude kerkelijke discussies betroffen vaak de vraag of een dergelijk icoon in wezen geen idool was. De aanhangers van de leer die dit bestreed ontwikkelden een theologie die aan dit idee van de icoon ten grondslag ligt. Een icoon, zo zeggen de orthodoxe theologen, onderscheidt zich nu juist van een idool doordat het geen *afbeelding* van het heilige is.

Wanneer men dit tracht te begrijpen, raakt het denken onmiddellijk verstrikt in een paradox: de icoon is een beeld dat geen beeld is. Het gaat Marion nu vooral om deze paradox. Het gaat hem er dus niet om, deze paradox te overwinnen. Centraal staat bij hem de paradoxale passage uit het Nieuwe Testament, *Kolossenzen* 1, 15, waarin Paulus Christus het *beeld van de onzichtbare God* noemt. Waar in het Nederlands 'beeld' staat, staat in het Grieks *eikoon*. De icoon kent theologisch gesproken dus een *christologisch* uitgangspunt. Hoewel Marion dit christologische uitgangspunt aanvaardt, is zijn denken over de icoon niet theologisch georiënteerd, maar vooral fenomenologisch.

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

De icoon vertegenwoordigt fenomenologisch gesproken de paradox van het onzichtbare beeld, of: van een bewustzijn dat deze paradox niet opheft in een fixatie. Wanneer men het bewustzijn alleen begrijpt in termen van intentionaliteit – dus vanuit zijn gerichtheid – zoals bij Husserl het geval is, dan is de icoon niet mogelijk. Immers, dan is elke verschijning gecorreleerd aan een gerichte waarneming. Marion behoort tot de fenomenologen die het noodzakelijk achten om voorbij het primaat van de intentionaliteit te komen. Daarin vindt men opnieuw een overeenkomst met het denken van Levinas, bij wie het werkelijk *andere* immers niet gedacht kan worden vanuit mijn intentionaliteit.

Marion is van mening dat het mogelijk is om over God te denken zonder hem tot idool te reduceren. De weg om dit te beschrijven, is echter niet die van de metafysica, omdat het godsbeeld daarin steeds weer idool zal worden. Op het moment dat men zegt: 'ja, nu weet ik echt wat de icoon is!', fixeert men opnieuw en verwordt het beeld tot idool. Marion moet in zijn poging om de idolatrie te ontmaskeren een beroep doen op *dezelfde* theologie en filosofie die God in een conceptueel systeem incorporeerden. Hij zal de theologie en filosofie zelf dus moeten bekritiseren om ruimte te maken voor een denken waarin 'God' van zijn aanhalingstekens bevrijd wordt. Of anders gezegd: waarin God niet langer een *metafysisch concept* is. Marions alternatief is onmiskenbaar christelijk. Het gaat hem niet om een onuitspreekbare God, maar om *Jezus Christus, die het beeld van de onzichtbare God* is, conform het bovengenoemde Kolossenzenvers. Echter met het beroep op dit christologische uitgangspunt is de fenomenologie van de icoon, dus het *hoe* van dit verschijnen, nog niet beschreven. Hij beschrijft de fenomenologie van de icoon onder andere door middel van de deconstructie van het idool. Het gaat echter niet zonder meer om een tegenstelling. Het gaat er niet om, het 'foute godsbeeld' te vervangen door het 'goede godsbeeld'. Immers: hoe zou dat mogelijk zijn, zonder dat de laatste weer tot idool wordt?

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

De genoemde de(con)structie voert Marion op een speciale wijze uit, om te voorkomen dat hij vervalt in een nieuwe metafysica of een stelsel van vooronderstellingen. Daartoe doet hij in zijn werk na *Dieu sans l'être* een beroep op de fenomenologie van Husserl. Zoals gezegd is ook Husserl een denker van destructie, die bij hem *fenomenologische reductie* heet. Een nadere analyse van de term *reductie*, voert Marion allereerst uit in zijn boek *Réduction et donation* ('reductie en gegevenheid', 1989). In dit boek, waarin Marion vooral Husserl en Heidegger (maar ook Descartes) herleest, stelt hij dat reductie (dus: het tussen haakjes zetten van theoretische kennis over de wereld om de fenomenen zelf te laten verschijnen) in de fenomenologie altijd schatplichtig blijft aan datgene wat zich geeft. Immers, wil men, zoals Husserl het voorstelt, het fenomeen aanschouwen zonder er onmiddellijk allerhande vooronderstellingen bij te betrekken, dan veronderstelt dat een wijze van verschijnen – een 'fenomenaliteit' – die *dus* zichzelf geeft. Het is alsof men een vrucht schilt, om te komen tot zijn pit. De pit toont zichzelf wanneer de schil gepeld is. De pit geeft zichzelf. Maar wanneer ik niet pel, zal de pit zichzelf ook niet geven. Nu gaat het in dit voorbeeld niet om de pit zelf, maar om het samen opgaan van het pellen en het zichzelf geven van de pit. Anders gezegd: de reductie en het zichzelf geven gaan gelijk op: er is zoveel reductie als er gegeven wordt, stelt Marion. Dit geven, deze *donation* (gegevenheid), is een belangrijke term in de filosofie van Marion. Men herkent deze gedachte ook in zijn filosofische idolatriekritiek: door 'God' te ontdoen van *onze* metafysische speculaties, van *onze* wensen en verlangens, vinden we God die zichzelf geeft.

Maar men moet waken voor een voorbarige theologische vertaling van deze fenomenologische gedachten. Het kan er in de filosofie van Marion niet om gaan, een voorstel te doen om God te begrijpen in termen van *donation,* alsof

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

God tot zoiets als de 'Grote Gever' gereduceerd zou worden. In dat geval zou de fenomenologie terugvallen tot een metafysica omdat God dan opnieuw gereduceerd zou worden tot een oorzaak (*causa*). Deze oorzaak zou dan opnieuw als concept fungeren om hem te begrijpen. De weg die Marion verkiest, is uiteindelijk geen theologische, maar fenomenologische. We hebben in de fenomenologie alleen te maken met *datgene wat zich toont,* datgene wat zich in het bewustzijn voordoet. Theoretische aannames worden juist tussen haakjes gezet. Het gaat er Marion niet om, om achter de openbaring te kijken, maar hij richt zich nu juist op de gegevenheid van de Openbaring zelf. *De donation is zelf openbaring.*

Deze gedachte werkt Marion uit in zijn boek *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997). De titel *Étant donné* verwijst naar de Franse uitdrukking voor: 'gegeven het feit dat…'. Marion richt zich in dit boek niet zozeer op God als theologisch onderwerp, maar op de vraag naar wat de gegevenheid nu eigenlijk is. De *donation* wordt door Marion beschreven in haar eigen gegevenheid en niet vanuit een metafysica die haar opneemt in een denken van gevolg en oorzaak (*causa*). De *donation* is anders gezegd geen gevolg van een oorzaak, zoals een cadeau een gevolg is van een gave. De *donation* geeft zichzelf. Dit 'zichzelf geven' geschiedt niet vanuit de intentionaliteit. In dit opzicht verlaat Marion Husserls belangrijke uitgangspunt. Anders gezegd: het is niet zo, dat het geven zich als geven toont, omdat ik me erop richt. Daarvan zou bijvoorbeeld sprake zijn, wanneer ik van mijn gast een cadeau verwacht. Maar is de gave die ik *verwacht* nog wel een gave? Is zij dan niet allang opgenomen in een 'economie van geven en nemen'? Laat ik iets langer bij dit voorbeeld blijven stilstaan. Iemand geeft mij een cadeau. Wat is nu de *donation*? Het is niet het cadeau zelf. Het cadeau is een ding (een zijnde) dat de *donation* zelf niet in zich draagt. (Het gegeven worden van het cadeau is geen substantiële eigenschap van het ding. Zolang ik de bloemen niet geef, zijn ze geen

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

cadeau.) Is het dan de handeling van de gever? Nee, want dan zouden we vervallen tot een causaliteitsmetafysica: een filosofisch systeem dat de zaken reduceert tot gevolgen en oorzaken. De *donation* is geen van beide. De *donation* is zichzelf, geeft zichzelf, aldus Marion.

In *Étant donné* probeert Marion geenszins een nieuw godsbewijs te leveren. Negentig procent van het boek gaat over fenomenologie. Hij laat er ook in zien, dat het idool en de icoon geen paar van tegengestelden is, maar beide deel uitmaken van een *fenomenaliteit*, een wijze van verschijnen, die karakteristiek is voor de religie. 'Fenomeen' betekent letterlijk 'datgene wat zich toont', maar dit tonen is in de religieuze beleving niet een tonen in de zichtbare wereld. God is onzichtbaar. Hij is dus een fenomeen dat geen fenomeen in de eigenlijk zin van het woord is.

Hoe verhoudt zich dit denken van de *donation* nu tot de eerder besproken gedachten over het idool en de icoon? Marion ontwikkelt in het boek de gedachte van het *gesatureerde* of *verzadigde fenomeen* (*phénomène saturé*), waarvan zowel het idool als de icoon mogelijke gedaantes zijn. Het 'verzadigde fenomeen' vervult de intentionaliteit op zo'n overweldigende wijze, dat er geen sprake meer kan zijn dat het 'mijn verlangens vervult'. Kenmerken fenomenen van onze wereld zich door een *gebrek* aan aanschouwing, die door mijn gerichtheid (intentionaliteit) erop als het ware aangevuld wordt, het verzadigde fenomeen wordt gekenmerkt door een *overvloed* aan aanschouwing. Denk bijvoorbeeld aan de zon: haar fenomenaliteit is zo overvloedig, dat ik haar niet kan aanzien. Ze verblindt in haar overvloed aan aanschouwing.

Marion, die zich steeds meer als fenomenoloog dan als theoloog ontwikkelt, beschrijft een fenomenologie die geen theologische uitgangspunten kan hebben. Immers, theologische uitgangspunten zouden gewonnen zijn op een niet-fenomenologische wijze; ze geven niet zichzelf, zoals fenomenen doen in de fenomenologie. Ze zouden 'kennis' zijn die de fenomenologische reductie niet zouden

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

overleven. Echter, al kan de fenomenologie geen theologische *uitgangspunten* aanvaarden, ze kan wel theologische *consequenties* hebben. Vandaar dat de fenomenologie van Marion ook door veel theologen gelezen wordt. De bijdragen in deze bundel van Stijn van den Bossche en van Toine van den Hoogen beogen een kritische lezing van Marions werk vanuit het oogpunt van de theologie. Het artikel van Van den Bossche, 'God verschijnt toch in de immanentie', beperkt zich tot het werk *Étant donné*. De thematiek van het idool en de icoon als verzadigde fenomenen keert erin terug. Volgens de auteur impliceert *Étant donné* een belangrijke verschuiving tegenover de positie die Marion innam in *Dieu sans l'être*. De zuivere gave situeert Marion in dit 'essay over een fenomenologie van de gegevenheid', zoals de ondertitel ervan luidt, binnen de fenomenaliteit, terwijl het in *Dieu sans l'être* theologisch gedacht werd. Hiermee zet Marion enerzijds naar eigen zeggen een stap voorwaarts in het project van de fenomenologie: in de gegevenheid tonen de fenomenen zichzelf, niet langer onderworpen aan een kijkende blik, als gegeven. Maar anderzijds heeft *Étant donné* ook theologische consequenties: de gelovige kan in de gegevenheid opnieuw Gods immanentie situeren, dat wil zeggen: de gegevenheid wordt niet gedacht vanuit het 'wat' maar het 'dat' van het geven. Juist daardoor hervindt de gelovige een 'natuurlijke', in plaats van een metafysische Godskennis.

FENOMENOLOGIE EN THEOLOGIE

Het is niet vreemd dat Marion in zijn onderzoekingen naar de mogelijkheid van een filosofische duiding van de Openbaring een beroep doet op de fenomenologie. Immers, de fenomenologie is in haar wezen een leer van openbaring. Openbaring betekent immers: 'zich-tonen', 'zich-manifesteren'. Echter, dit beroep kan ook bevreemden: de fenomenologie – zich richtend op het fenomeen dat zichzelf aan

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

ons openbaart – mag dan een filosofie van openbaring zijn, haar initiator Edmund Husserl heeft haar steeds verre van iedere theologische connotatie willen houden (zoals ook Descartes overigens de filosofie streng van de openbaringstheologie gescheiden wilde houden). Dat heeft niets te maken met de persoonlijke levensbeschouwing van Husserl, maar met de kenstructuur van de Husserliaanse fenomenologie zelf. Men herinnere zich hoe de fenomenologie het bewustzijn omschrijft *als* de gerichtheid op de dingen. Bij de omschrijving van deze gerichtheid kan de fenomenoloog nimmer gebruik maken van datgene wat hij reeds over het fenomeen meent te weten. De voorkennis wordt opgeschort. Welnu, Husserl heeft het bestaan van een God opgevat als een vooraanname van kennis. Deze kritische gedachte vindt men bij Heidegger ook vaak terug, in die zin, dat hij de christelijke levensovertuiging beschouwt als een cultuurbedrijf dat zijn eigen waarden produceert en de wereld van meet af aan bekleedt met zijn eigen wereldbeeld. Wat Husserl betreft kan men zich afvragen of hij geen cruciale vergissing begaat: is geloof te begrijpen als een aanname van *kennis* die ik 'uiteindelijk toch niet kan bewijzen'? Maar het geloof is geen kennis op en lager pitje! Geloof is meer dan kennis alleen. En wat Heidegger betreft: is het geloof dan slechts te reduceren tot *levensbeschouwing*, dus *beeldvorming*? Is het geloof niet juist de attitude waarin de mens zich openstelt voor openbaring, (in tegenstelling tot de attitude van kennisopbouw en weten)?

Vanuit Marions optiek is de fenomenologie een wijsgerige openbaringsleer. Ze beschrijft het wezen van openbaring. Ze is bij Marion dus geen hulpwetenschap om religieuze onderwerpen te behandelen, zoals godsdienstwetenschappers zo'n vijftig jaar geleden wel deden. De fenomenologie biedt volgens Marion *een* kader om te denken over de wijze waarop het goddelijke zich mogelijkerwijs aan ons openbaart. Maar zonder afbreuk te doen aan de (volgens Marion zo terechte) verwijten die Nietzsche en Hei-

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

degger aan het adres van het christendom en de Westerse filosofie hebben geuit. Marion is echter wel van mening, dat theologie en fenomenologie niet naadloos in elkaar over dienen te gaan. Men kan theologische inzichten niet bewijzen met fenomenologische, of andersom. De fenomenologie moet zuiver fenomenologie blijven, dus zonder dat er theologische veronderstellingen in mee gaan spelen. Dat is nu juist de inzet van zijn boek *Étant donné*. De fenomenologie kan volgens Marion nooit meer bereiken dan het aantonen van de eventuele mogelijkheid van religieuze Openbaring. Het gaat nogmaals niet om een godsbewijs. Maar wellicht biedt een deconstructie van de Husserliaanse fenomenologie de mogelijkheid om aan de metafysische idolatrie voorbij te geraken.

Marion staat met zijn beroep op de fenomenologie ten gunste van Openbaring overigens niet alleen. Andere hedendaagse Franse denkers zoals Jean-Louis Chrétien en Michel Henry zijn evenals Marion representanten van een openbaringsgerichte fenomenologie. Hun wijsgerige werk wordt gekenmerkt door een brede en diepgaande uiteenzetting met patristiek, scholastiek, Descartes en de fenomenologie. Deze 'nieuwe' fenomenologie wordt gedreven door de on-Husserliaanse maar nochtans fenomenologische gedachte, dat een *visio beatifica Dei* mogelijk is, wanneer het denken zich vrijmaakt van objectivering en fixatie. Eenvoudig gezegd betekent dat, dat de mens het contact met zijn oorsprong verliest wanneer zijn bewustzijn zich uitsluitend manipulerend ontwikkelt ten opzichte van de wereld. Sommige interpreten willen ons doen geloven dat de filosofie met het werk van deze en andere denkers recentelijk een ommekeer heeft gemaakt naar theologische vraagstukken.[2] Maar wie de denkers van deze zogenaamde 'nieuwe fenomenologie' nauwkeurig bestudeert, moet bekennen dat dit slechts een zeer oppervlakkige constatering is. Is het niet juister te constateren dat Nietzsche, Husserl en Heidegger de navelstreng van de filosofie met de theologie hebben losgeknipt? (Nogmaals: terecht, zo

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

meent ook Marion.) Met de nieuwe fenomenologie hervindt men de thematiek van openbaring en wordt de mogelijkheid van openbaring, met een kleine letter, naar *O*penbaring, met een hoofdletter, weer begaanbaar gemaakt. Op voorwaarde dat er op deze weg nieuwe metafysische noch bouwwerken, noch renovaties van oude metafysische ruïnes verrijzen.[3] Het is dus niet zo, dat de fenomenologie of filosofie zich opeens, vanuit het niets, tot de religie bekeert.

EEN ANDERE DESCARTES

Aan het begin van deze inleiding werden drie kenmerken van het denken van Marion genoemd: het zich inschrijven in de teksten van andere denkers, het nieuwe begin van het filosoferen en het doorbreken van de 'stigmatisering' van metafysica. Het zal duidelijk zijn dat dit laatste goed begrepen kan worden als de kritiek op de idolatrie. Maar voor Marion betreft het *ook* een dimensie van het filosoferen zelf. Zoals gezegd staat het filosoferen nooit los van het lezen van teksten van andere denkers. Een filosoof die door Marion nauwkeurig herlezen wordt, is René Descartes. Hoewel zijn werk over Descartes schijnbaar een deelgebied vormt van zijn aandacht, is de eenheid van zijn theologische, fenomenologische werk en zijn studies over Descartes groter dan dat men op het eerste gezicht zou kunnen vermoeden. Juist omdat Descartes zo belangrijk is geworden voor het moderne denken, heeft zijn filosofie voortdurend te lijden onder stigmatisering. Daarmee bedoel ik dat zijn filosofie wordt teruggebracht tot enkele grondgedachten, zoals 'solipsisme' of 'de scheiding van lichaam en ziel', om haar vervolgens af te wijzen. Maar de traditionele Descarteslectuur moet, zoals de fenomenologische reductie beoogt, tussen haakjes gezet worden. Metafysica ligt niet besloten als een waarheid in de tekst, maar veeleer in de blik die de tekst leest.

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

Zo is het denken van de differentie geen historische fase die *na* een periode van 'metafysica' komt. Zij ligt veeleer besloten in de herlezing en herdenking van de metafysica zelf. Alleen dan is het mogelijk te zien, zoals Marion onophoudelijk toont, dat het denken van Descartes geen simpele verzameling is van metafysische vooronderstellingen, zoals de schoolboeken ons al te vaak leren. Marion zet de *canon* van Descartesinterpretatie (bedenk dat het Descartesonderzoek in Frankrijk een centrale tak in het filosofische bedrijf vormt) 'tussen haakjes' om een nieuwe lezing mogelijk te maken. Er bestaat niet zoiets als 'de enige juiste interpretatie'; de metafysica nestelt juist in het fixeren van interpretaties. Het gaat hem er niet om de 'metafysica' van Descartes in ere te herstellen, maar veel eerder, om te laten zien dat de traditie diens werk steeds als een antithese heeft geïnterpreteerd van een 'zuivere filosofie'. Er zijn echter andere interpretaties mogelijk en juist deze andere interpretaties waarin Descartes niet als 'metafysicus' verschijnt, zijn een belangrijke stap in de richting van de ontmanteling van de metafysica zelf. En, zoals men begrijpt, dit is een stap in de richting naar de ontmanteling van filosofische idolatrie.[4]

De belangrijkste Descartesinterpretatie die door Marion gedeconstrueerd wordt, is die van Heidegger, al heeft deze niet zo erg veel over Descartes gezegd. Het gaat daarbij vooral om de implicaties van diens these van de ontotheologie, die iedere interpretatie van Descartes al een bepaalde richting geven. De heideggeriaanse interpretatie ziet Descartes als een ontotheoloog omdat hij God denkt als hoogste zijnde. Het is inderdaad juist dat Descartes dit doet. Maar tegelijkertijd spreekt hij ook over God als de idee van het oneindige in mij. De idee van oneindigheid doorbreekt juist de fixatie van de ontotheologie. Men denke daarbij aan de filosofie van Emmanuel Levinas, die een uitvoerig beroep doet op Descartes' *idee van het oneindige*, dat veel weg heeft van de doorbreking van het beeld van God als idool. In dat opzicht, in zijn 'postmoderne

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

lezing van Descartes', heeft Levinas al eerder een mogelijke metafysische interpretatie van Descartes doorbroken. De fundamentele vraag die Marion stelt met betrekking tot de filosofie van Descartes, is in feite dus een kritische vraag aan het adres van de genoemde ontotheologiekritiek van Heidegger: is het nu wel zo, dat Descartes een metafysicus en ontotheoloog is?[5]

Eén van de bijdragen aan deze bundel is geheel gewijd aan een element van de interpretatie door Marion van Descartes. Het betreft een problematiek die in wezen theologisch is, namelijk die van de *analogie*. Wat houdt dat in? Een probleem waarvoor men zich in de middeleeuwen geplaatst zag, was te begrijpen hoe de toeschrijving van eigenschappen aan een transcendent[6] wezen zoals God, zich verhoudt tot de toeschrijving van eigenschappen aan zijn schepping. Anders gezegd: wanneer we bijvoorbeeld spreken over iemand als een 'goed' persoon, kan het niet zo zijn, dat dit geheel en al hetzelfde is als te spreken over God als 'goed'. De twee termen zijn dan, zoals dat heet, meerzinnig of *equivook*. Duidend op God betekenen equivoke begrippen iets volstrekt anders dan wanneer ze op zijn schepselen duiden. Wanneer men nu niet de weg van de *negatieve theologie* verkiest, de theologie die zegt dat men in het geheel niets over God in positieve termen kan zeggen of beweren, dan moet men de gelijktijdige toeschrijving van eigenschappen aan God, alswel aan zijn schepping, verklaren. Dit nu doet de *analogie*. 'Analogie' betekent in de middeleeuwse leer dat sommige namen of eigenschappen van schepselen aan hun schepper kunnen worden toegeschreven in de zin van een bepaalde onvolkomen gelijkenis of in een hogere graad. Deze namen of eigenschappen worden daarbij niet volstrekt en zonder meer voor meerzinnig of equivook gehouden. Zij drukken een *ware* kennis van God uit. Maar omdat God zijn schepselen oneindig te boven gaat, wordt in de analogieleer *tegelijk* betoogd dat hij bepaalde eigenschappen niet in precies dezelfde-univoke-betekenis als de schepselen bezit. Aza

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

Goudriaan gaat in zijn bijdrage aan deze bundel, op een kritische manier in op Marions lezing van deze thematiek in het werk van Descartes.

TRANSCENDENTIE, IMMANENTIE

Transcendentie is een term die in het grensgebied tussen filosofie en theologie vaak valt en dus ook in de verschillende bijdragen in deze bundel. In het algemeen staat 'transcendentie' in de filosofie voor het overschrijden van een grens. Dat is meestal de grens van de eindige menselijke kennis. Zo zegt men wel, dat God transcendent is. God gaat 'alles te boven'. Het tegenovergestelde is dan 'immanentie'. Transcendentie is in deze betekenis een term die vooral gebruikt wordt in relatie met het goddelijke. Doordat de filosofie of theologie bij Marion vaak een fenomenologische toespitsing kent, zou verwarring kunnen ontstaan over de term als men geen acht slaat op het specifieke gebruik ervan in de fenomenologie. Ten eerste, Husserl zegt dat de transcendentie van God tussen haakjes moet, ten einde de zuivere gegevenheid van het fenomeen te kunnen aanschouwen (dit is reeds besproken, God als 'vooronderstelling'). De gangbare betekenis van het woord 'transcendentie', dus met betrekking tot God, wordt door Husserl opgeschort.

De stam van het woord 'transcendentie' speelt echter op een hele andere manier wel degelijk een belangrijke rol in de Husserliaanse fenomenologie. Het gaat dan om de aanvankelijk beschreven uitleg van de term als het overschrijden van een grens. Het bewustzijn is in de fenomenologie – zo bleek boven al – van meet af aan betrokken op iets. Bewustzijn is altijd bewustzijn van iets, zo stelde Husserl. Men zegt dan ook, dat het bewustzijn *transcendentaal betrokken* is. Het bewustzijn is in zijn wezen van meet af aan zelfoverschrijdend. Transcendentie heeft hier dus niets te maken met de transcendentie van God, maar met

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

het wezen van het bewustzijn zelf. Wanneer er sprake is van de immanentie van het bewustzijn, impliceert dat fenomenologisch, dat het bewustzijn niet door iets buiten zichzelf geconstitueerd wordt.

SPREKEN EN ZWIJGEN

Zoals eerder gesteld heeft men Heideggers 'ontotheologie kritiek' soms opgevat als een reden om het denken over en aan God het zwijgen op te leggen.[7] En langs een geheel andere weg dan die van Heidegger, heeft Ludwig Wittgenstein (1889-1951) aan het eind van zijn *Tractatus logico-philosophicus* de woorden geschreven 'waarover niet kan worden gesproken, daarover moet men zwijgen'. En hoe men deze diepe woorden ook interpreteert, Wittgenstein heeft inderdaad over God gezwegen.

Dit zwijgen over God is een aloud theologisch probleem. Men vindt het bijvoorbeeld in de problematiek van de 'goddelijke namen'. Kort gezegd houdt deze problematiek de boven reeds aangestipte vraag in, op welke wijze ons spreken over God (als iemand die 'goed' is, 'waar', 'schoon', 'eeuwig' enz.) nu ook ècht op hem van toepassing is. In de bijdrage van theoloog Toine van den Hoogen staat een tekst van Marion uit 1982 centraal: 'La vanité d être et le nom de Dieu' ('De ijdelheid van het zijn en de naam van God'). De auteur gaat na waarom en hoe Marion het wijsgerige denken over God wil benaderen vanuit de christelijk religieuze traditie, aangaande de 'goddelijke namen'. Deze benadering acht Marion vruchtbaar voor het wijsgerige denken omdat ze dit denken kan bevrijden uit de greep van de metafysica. Vanuit de 'goddelijke namen' ontstaat een mogelijkheid om de problematiek van de ontologische differentie te doordenken. In deze bijdrage wordt tevens gepoogd om te laten zien dat Marions benadering de mogelijkheid biedt om religiekritiek, zoals de ontotheologie, op een nieuwe wijze in de theologie te integreren.

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

Ook Derrida heeft langs een andere weg voorzichtig de mogelijkheid en de *on*mogelijkheid van het zwijgen onderzocht in een tekst die recentelijk vertaald is als *Hoe niet te spreken.*[8] De titel kan als een retorisch antwoord op Heideggers 'eis tot het zwijgen over God' worden begrepen. In deze tekst (of liever gezegd buiten de tekst want het gaat om voetnoten) voert Derrida een dialoog met Marion. Rico Sneller, auteur van een werk over Derrida en de negatieve theologie en vertaler en inleider van de genoemde tekst, behandelt de idool- en icoonproblematiek bij Marion vanuit diens dialoog met Derrida. In zijn bijdrage, 'Mysterie of incarnatie? Marion en Derrida', gaat hij in op de discussie over de verhouding tussen God en het Zijn. Zoals eerder gezegd is God volgens Marion anders dan Zijn, en is zijn openbaring een niet met zijnsmatige smetten behepte verwijzing naar een goddelijk mysterie voorbij elke ontologie. Derrida's kritiek richt zich op het feit, dat zijns inziens een dergelijke besmetting met de ontologie of zijnsleer onvermijdelijk is – en tevens desastreus voor de openbaring. Valt Marion ten prooi aan zijn eigen kritiek?

In het laatste artikel in deze bundel, 'IJdelheid, Verveling, Melancholie' begeeft de auteur van deze inleiding zich in het schemergebied tussen het idool en de icoon. Want niet alle fenomenologie gaat in de richting van idolen of iconen. Er is ook een manier van waarnemen waarin God op geen enkele wijze verschijnt, noch als idool of gefixeerd beeld, noch als icoon. In deze bijdrage gaat het precies over deze totaal onverschillige, verveelde, ongevoelige maar ook *ijdele* blik. Hier wordt de samenhang tussen de ijdelheid,zverveling en melancholie onderzocht door Marions gedachten erover te onderzoeken aan de hand van twee belangrijke denkers waar Marion zich op beroept: Pascal en Heidegger. Op hun geleide schenkt Marion aandacht aan een problematiek die de hedendaagse mens waarschijnlijk meer vertrouwd is dan de oorspronkelijke godservaring: de verlatenheid en de afgrondelijke verveling in een wereld zonder God.

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

Marion, die zich -getuige de grote snelheid waarmee zijn werk in het Engels vertaald wordt- inmiddels op een brede mondiale belangstelling mag verheugen, is één van de markantste denkers van de naoorlogse generatie. Een introductie in het Nederlands taalgebied zou niet mogen uitblijven en deze bundel wil daar een bescheiden bijdrage aan leveren. Er blijven uiteraard ook vragen mogelijk bij de filosofie van Marion. Zo is niet iedereen gelukkig met de herijking van de fenomenologie vanuit christologische grondslagen, zoals dat gebeurt in verband met de icoon. Kritische vragen worden ook gesteld over de mogelijkheid die Marion ziet om God zonder het zijn te denken. Kan men spreken over God in een taal die zich aan de taal van het zijn en de zijnden onttrekt? Heeft Heidegger er niet zelf al op gewezen dat de taal geen omschrijving van het zijn is maar dat zij het 'huis van het zijn' zelf is? Overwint Marion met de icoon de god die enkel idool is? Hoewel de Nederlandse theoloog Anton Houtepen de vruchtbaarheid van het denken van Marion erkent, stelt hij naar aanleiding van Marions these: 'Nu zou het natuurlijk mooi zijn als we konden bewijzen, dat de god die we gedood hebben, niets anders was dan deze *theiologische godheid*[9]*,* zodat er plaats zou vrijkomen voor een betere god, voor de ware god. (…) Maar zo simpel is dat niet om God te bevrijden van het Zijn, zolang we niet in staat zijn het Zijn zelf te bevrijden van zijn ontbinding in factoren en zijn identificatie met de zijnden.' Houtepen ziet heil in Marions 'postmoderne lezing' van Descartes en het beroep op de icoon, zolang het daarin om een 'doorgeefluik van godsontmoeting' gaat.[10] Deze kritische acceptatie lijkt een probleem van Marions denken omtrent het idool en de icoon in het hart te treffen. Want schuilt niet achter iedere fixatie van de icoon (beschrijving, spooraanduiding etc.) de verleiding van idolatrie?

Dergelijke vragen impliceren al, dat we een denker als

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

Marion, niet fixerend, stigmatiserend, moeten lezen, alsof hij pretendeert met eindoplossingen te komen. Marion lezen, betekent vragen stellen aan ons eigen denken over God. En in de filosofie gaat het nu eenmaal om vragen, die men niet met antwoorden een halt kan toeroepen. God is een open vraag, zoals Houtepen het zegt. Dat geldt niet minder voor de vragen die Marion stelt. Van belang is de voorzichtigheid die we moeten betrachten wanneer we met een denker – die zelf nog in volle ontwikkeling is- meedenken. Vaak lijkt het erop, dat Marion slechts ingaat op kleine details in het werk van bijvoorbeeld Husserl of Descartes. Maar wie met hem leert meedenken, krijgt een geleide bij het nadenken over God en het geloof, en de crisis en veranderingen van de religie in onze samenleving.

Marion is geen gemakkelijk denker. Nooit kiest hij de weg van de minste weerstand, maar juist van de meeste: men moet immers door de metafysica heen om aan haar voorbij te geraken. Daarom vindt men bij Marion geen holle frasen als 'voorbij de metafysica!', of 'terug naar de religie!'. Noch herkent men in hem de dolle mens die bijna honderdtwintig jaar na Nietzsche's God-is-dood-uitroep, euforisch dansend hetzelfde liedje blijft zingen. Het is onmogelijk Marions denken terug te brengen tot enkele grondgedachten (hoe zouden we dat nog kunnen doen, na wat hier over zijn denken gezegd is!). Deze bundel is daarom zowel een inleiding als een sprong in het diepe. Want evenals de filosofie van Marion, zijn de bijdragen niet altijd even gemakkelijk. Ze blijven stilstaan bij enkele aandachtspunten uit zijn denken. Maar alle belangrijke filosofische termen en denkers die erin voorkomen zijn in deze inleiding ter sprake geweest, het kan dus raadzaam zijn deze als ondersteuning te gebruiken voor het lezen van de artikelen.

In de eindnoten wordt naar de boeken van Marion verwezen door middel van afkortingen, bijvoorbeeld 'DSE' = *Dieu sans l'être*. De verklaringen daarvoor zijn te vinden in

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

de literatuurlijst hieronder. Is er een vertaling beschikbaar, dan wordt deze achter een schuine streep vermeld. Tevens zijn in de lijst artikelen opgenomen en suggesties om meer over Marion te lezen in de secundaire literatuur. Wordt er in deze bundel naar secundaire literatuur uit deze lijst verwezen, dan wordt in de noten alleen de auteur en het jaartal van uitgave genoemd. Overige verwijzingen vindt men in de noten. In de loop van het jaar 2001 zullen twee Nederlandstalige boeken verschijnen waarin het werk van Marion uitvoeriger ter sprake komt dan in het kader van deze bundel mogelijk is, van Stijn van den Bossche (theologie) en van Ruud Welten (fenomenologie). Vooralsnog zijn er een beperkt aantal artikelen over Marion in het Nederlands verschenen, die tevens in de lijst onder zijn opgenomen. Tot slot dank ik Paul van Tongeren, Rico Sneller en Aza Goudriaan voor hun aanwijzingen bij het schrijven van deze inleiding.

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

Literatuur

1. Marions oeuvre

Boeken:

Sur l'ontologie grise de Descartes, Paris, Vrin, 1975, 1981². (=OG)

Sur la théologie blanche de Descartes, analogie, création des vérités éternelles et fondement. ('Épiméthée'), Paris, PUF, 1981, (1991², 'Quadrige'). (=TB)

Sur le prisme métaphysique de Descartes, constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne, ('Épiméthée'), Paris, PUF [=Presses Universitaires de France], 1986. (=PM) / *On Descartes's Metaphysical Prism.* Trans. Jeffery L. Kosky, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

L'idole et la distance, Paris, Grasset, 1977, (1991², 'Livre de Poche') (=ID) / English translation by Thomas A. Carlson forthcoming from Fordham University Press (Perspectives in Continental Philosophy Series).

Dieu sans l'être, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1982, (1991², 'Quadrige', PUF). (=DSE)

Prolégomènes à la charité, Paris, La Différence, 1986.

Réduction et donation, recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, ('Épiméthée'), Paris, PUF, 1989. (=RD) / *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology.* Trans. Thomas A. Carlson. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

La croisée du visible, Paris, La Différence, 1991, 1996². (=CV)

Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique, ('philosophie d'aujourd'hui'), Paris, 1991. (=QC) / *Cartesian Questions.* Trans. Jeffery L. Kosky, John Cottingham, and Stephen Voss. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

Questions cartésiennes II, Sur l'ego et sur dieu, ('philosophie d'aujourd'hui'), Paris, 1996. (=QC II)

[Over stripheld 'Kuifje':] *Hergé. Tintin le terrible ou l'alpabet des richesses*, en collaboration avec A. Bonfand, Paris, Hachette, 1996.

Étant donnée, Essai d'une phénoménologie de la donation, ('Épiméthée'), Paris, PUF, 1997. (=ED)

Redactie:

Phénoménologie et métaphysique. éd. avec G. Planty-Bonjour. Paris, PUF, 1984. *Positivité et transcendance*, suivi de *Lévinas et la phénoménologie*. (over Levinas) ('Épiméthée') Paris, PUF, 2000.

Enkele belangrijke artikelen:

'L'angoisse et l'ennui', *Archives de philosophie,* 43 (1980), pp. 121-146.

'Descartes et l'onto-théologie.' *Bulletin de la Societe Francaise de Philosophie* 76 (1982), pp. 117-158. / 'Die Cartesiansche Onto-theo-logie.' *Zeitschrift fur philosophische Forschung* 38 (1984), pp. 349-380. / 'Descartes and Onto-theology.' *Post-Secular Philosophy*. Ed. Phillip Blond. London: Routledge, 1998, pp. 67-106.

'La vanité de l'être et le nom de Dieu.' *Analogie et dialectique*. éd. P. Gisel et P. Secretan. Geneva: *Labor et Fides*, 1982.

'In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative theology'', in *God, the Gave and Postmodernism,* J.D. Caputo en M. J. Scanlon (ed.), ('The Indiana Series in the Philosophy of Religion') Bloomington/Indianapolis, 1999, pp. 20-41.

'L'intentionalité de l'amour', 'Emmanuel Levinas', 'Textes rassemblés par Jacques Rolland.' *Les cahiers de la nuit surveilée*, Verdier 1984. (Ook opgenomen in *Prolégomènes à la charité*.)

'La fin de la fin de la metaphysique.' *Laval Theologique et Philosophique* 42 (1985), pp. 22-33. / 'The End of the End of Metaphysics.' Trans. Bettina Bergo. *Epoche* 2 (1994), pp. 1-22.

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

'De la 'mort de dieu' aux noms divins: l'itineraire théologique de la métaphysique.' *Laval Théologique et Philosophique* 41 (1985), pp. 25-42.
'On Descartes' Constitution of Metaphysics.' *Graduate Faculty Philosophical Journal* 11 (1986), pp. 21-33. 'La conversion de la volonté selon 'l'action.'' *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 177 (1987), pp. 33-46.
'L'ego et le Dasein, Heidegger et la 'Destruction' de Descartes dans *Sein und Zeit*.' *Revue de Metaphysique et de Morale,* 92 (1987), pp. 25-53.
'L'interloqué.' Trans. Eduardo Cadava and Anne Tomiche. *Topoi: An International Review of Philosophy* 7 (1988), pp. 175-180.
'Responses a quelques questions.' *Revue de Metaphysique et de Morale* (Special 'A propos de réduction et donation de Jean-Luc Marion') 96(1991)1, pp. 65-76.
'Le sujet en dernier appel', *Revue Métaphysique et de Morale.* 96(1991)1, p. 77-96
God Without Being : 'Preface to the English edition.' (Zie DSE, Eng. Vert.) 1991.
'Cartesian metaphysics and the role of simple natures', John Cottingham. (ed.) *The Cambridge Companion to Descartes.* Cambridge, 1992, pp.115-139.
'Christian Philosophy and Charity.' Trans. Mark Sebanc. *Communio* 19 (1992), 465-473.
'Le phénomène saturé', Jean-François Courtine (ed.): *Phénomenologie et théologie,* Paris, Criterion, 1992, p.79-128. / 'The Saturated Phenomenon.' Trans. Thomas A. Carlson. *Philosophy Today* 40 (1996), pp. 103-124.
'Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant.' *Journal of the History of Philosophy* 2 (1992), pp. 201-218.
'Generosity and Phenomenology: Remarks on Michel Henry's Interpretation of the Cartesian Cogito.' Trans. Stephen Voss, *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes.* Ed. Stephen Voss. New York, Oxford University Press, 1993. pp. 52-74.

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

'Erkenntnis durch Liebe.' Trans. August Berz. Internationale Katholische Zeitschrift- *Communio* 5 (1994), pp. 387-399.

'Esquisse d'un concept phénoménologique du don.' *Archivo di Filosofia* 62 (1994), pp. 75-94.

'Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology.' Trans. Thomas A. Carlson. *Critical Inquiry* 4 (1994), pp. 572-591.

'Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie', *Revue Thomiste* 95 (1995) pp. 31-66.

'Nothing and Nothing Else.' *The Ancients and the Moderns.* Ed. Reginald Lilly. Bloomington, Indiana University Press, 1996.

'À propos de Suarez et Descartes.' *Revue Internationale de Philosophie* 50 (1996), pp. 109-131.

'A Note Concerning the Ontological Indifference.' Trans. Jeffery L. Kosky. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 20/21 (1998), pp. 25-40.

'The idea of God', Daniel Garber and Michael Ayers (Ed.) *The Cambridge history of the seventeenth century philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press, 1998. (Tevens opgenomen in QC 11)

'L'autre philosophie première et la question de la *donation*', *Philosophie* 49 (1996) pp. 68-83./ 'The Other First Philosophy and the Question of Givenness.' Trans. Jeffery L. Kosky. *Critical Inquiry* 25 (1999), pp. 785-800.

'In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology.'' Trans. Jeffery L. Kosky. *Of God, the Gift, and Postmodernism.* Eds. John D. Caputo and Michael Scanlon, OSA. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

'Quelques règles en l'histoire de la philosophie', *Les études philosophiques* 1999 (4), 495-510.

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

2. Enkele secundaire teksten over Marion, of teksten waarin de filosofie van Marion een belangrijke rol speelt: (naar alfabetische volgorde op achternaam auteur)

Bracken, Joseph A, 'Toward a New Philosophical Theology Based on Intersubjectivity.' *Theological Studies* 4 (1998), pp. 703-719.

Caputo, John D, 'How to Avoid Speaking of God: The Violence of Natural Theology.' *Prospects for Natural Theology*. Ed. Eugene Thomas Long. Washington, D C, The Catholic University of America Press, 1990. pp. 128-150.

Carlson, Thomas A, *Indiscretion: Finitude and the Naming of God*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Chauvet, Louis-Marie, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne,* ('Cogitatio Fidei 144), Paris, Les éditions du cerf, 1988.

Derrida, Jacques, 'Comment ne pas parler', *Psyché*, Paris, Galilée, 1987./ *Hoe niet te spreken, Dionysius, Eckhart en de paradigma's van negativiteit*. Ingeleid en vertaald door Rico Sneller Kampen 1997.

Drabinski, John E, 'Sense and Icon: The Problem of Sinngebung in Levinas and Marion.' *Philosophy Today* 42 (1998), (SPEP Supplement), pp. 47-58. Droit, Roger-Pol, 'Les paradoxes de Jean-Luc Marion', *Le Monde* (Juli 12, 1991) p. 24.

Foutz, Scott David, 'Postmetaphysic Theology-A Case Study: Jean-Luc Marion.' *Quodlibet: Online Journal of Christian Theology and Philosophy* 1.3 (June 1999). Gilbert, Paul, 'Substance et présence. Derrida et Marion, critiques de Husserl', *Gregorianum* 75, 1 (1994) 95-133.

Godzieba, Anthony J., 'Ontotheology to Excess: Imagining God Without Being.' *Theological Studies* 1 (1995), pp. 3-20. Grondin, Jean, 'La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion.' *Dialogue* 38 (1999), pp. 547-559.

Henry, Michel, 'Quatre principes de la phénoménologie', *Revue Métaphysique et de Morale*, 96(1991)1 Special 'A propos de *Réduction et donation* de Jean-Luc Marion'. pp. 3-26.

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

Houtepen, Anton, *God, een open vraag. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme*, Zoetermeer, Meinema, 1997².
Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française.* Paris, Combas, 1991.
Janicaud, Dominique, *La Phénoménologie Éclatée*, Paris, Éclat, 1998.
Kal, Victor, 'Onzegbaarheid als periode, differentie an afstand bij Jean-Luc Marion', *Ons ontbreken heilige namen, negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie*, I.N. Bulhof en L. ten Kate (red.), Kampen, Kok Agora, 1992.
Kalinowski, Georges, 'Discours de louange et discours metaphysique Denys l'Areopagite et Thomas D'Aquin.' *Rivista di Filosofia Neo Scolastica* 73 (1981), 399-404. Kosky, Jeffrey L., 'The Disqualification of Intentionality: The Gift in Derrida, Levinas, and Michel Henry.' *Philosophy Today* 41 (1997), (SPEP Supplement), pp. 186-197.
Kroesen, Jan Otto, *Kwaad en zin, over de betekenis van de filosofie van Emmanuel Levinas voor de theologische vraag van het kwade*, Kampen, Kok, 1991.
Lacoste, J.-Y., 'Penser Dieu en l'aimant: Philosophie et théologie de J.-L. Marion', *Archives de Philosophie* 50/2 (1987).
Larruelle, François, 'L'Appel et le Phénomène', *Revue Métaphysique et de Morale*, 96(1991)11 pp. 27-42.
Llewelyn, John, 'Meanings Reserved, Re-served, and Reduced.' *Southern Journal of Philosophy* 32 (1994), pp. 27-54. Martin, John, 'Thomistic Esse – Idol or Icon? Jean-Luc Marion's God Without Being.' *Pacifica* 9 (1996), pp. 55-67.
Mendez, Angel F., 'God and Alterity.' *New Blackfriars* 80 (1999), pp. 552-567.
Milbank, John, 'Can a Gift be Given? Prolegomena to a future Trinitarian Metaphysic.' *Modern Theology* 1 (1995), p. 119.
Milbank, John, 'Only Theology Overcomes Metaphysics.' *New Blackfriars* 76 (1995), pp. 325-342.
Milbank, John; Pickstock, Catherine; Ward, Graha; *Radical Orthodoxy – Suspending The Material*, Cambridge, Taylor & Francis Books Ltd, 1998.

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

O'Donoghue, Noel Dermot O D C, 'In the Beginning was the Gift: A marginal note on God Without Being.' *New Blackfriars* 76 (1995) pp. 351-353.
Smith, James K.A, 'Between Predication and Silence: Augustine on How (Not) To Speak of God.' *Heythrop Journal* 41 (2000), pp. 66-86
Smith, James K.A, 'Liberating Religion from Theology: Marion and Heidegger on the Possibility of a Phenomenology of Religion.' *International Journal for Philosophy of Religion* 1 (1999), pp. 17-33.
Smith, James K.A, 'Respect and Donation: A Critique of Marion's Critique of Husserl.' American Catholic Philosophical Quarterly 4 (1997), pp. 523-538.
Sneller, Rico, *Het Woord is schrift geworden, Derrida en de negatieve theologie*, Kampen, Kok Agora, 1998.
Tracy, David, 'Foreword' [to *God without Being*]. (zie D S E)
Virgoulay, René, 'Dieu ou L'Être?: Relecture de Heidegger en marge de J.-L. Marion, Dieu sans l'être.' *Recherches de science religieuse* 72 (1984), pp. 163-198.
Vries, Hent de, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore/London, John Hopkins U.P., 1999.
Ward, Graham, 'Introducing Jean Luc Marion.' New Blackfriars 76 (1995), pp. 317-324. Ward, Graham, 'The Theological Project of Jean-Luc Marion.', *Post-Secular Philosophy*. Ed. Phillip Blond. London: Routledge, 1998. Pp. 67-106.
Welten, Ruud, 'Het andere ego van Descartes. Jean-Luc Marions *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur dieu*.' *Tijdschrift voor filosofie*, 60 (1998)3, pp. 572-579.
Welten, Ruud, 'Spreken over God zal nooit meer hetzelfde zijn, De fenomenologie van Jean-Luc Marion', *Streven*, mei 2000, pp. 387-393.
Winkler, Kenneth, 'Descartes and the Names of God.' *American Catholic Philosophical Quarterly* 4 (1993), pp. 451-465.
Wolf, Kurt, *Religionsphilosophie in Frankreich, Der 'ganz Andere' und die personale Struktur der Welt*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1999.

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

Ziarek, Krzysztof, 'The Language of Praise: Levinas and Marion.' *Religion and Literature* 22 (1990), pp. 93-107.

Internetsites met informatie over Marion:

http://www.kuleuven.ac.be/fadep/hiw/nwgmario.htm
http://clawww.lmu.edu/~jkasmith/
http://www.xs4all.nl/~rwel10

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

Noten

NOTEN BIJ INLEIDING

Noten bij 'God en het denken. Een inleiding in het denken van Jean-Luc Marion'

1 Hans Urs von Balthasar, *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie 1,* Einsiedeln, 1960, p. 173.

2 Vgl. Janicaud 1991, ten aanzien van Derrida: De Vries 1999.

3 Vgl. het werk van Michel Henry, *C'est moi la vérité, pour une philosophie du christianisme,* Éditions du Seuil, Paris 1996. Het zou te ver voeren hier in te gaan op de wederzijdse invloed van Marion en Henry.

4 Zie hierover Welten, 1998.

5 Een dergelijke 'deconstructie' van de ontotheologische lezing van de metafysica vindt men terug bij Marions collega's en promovendi: vgl. betreffende Suarez: Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique* Paris, PUF, 1990; Pascal: Victor Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992; en Malebranche: Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

6 Zie daarover de volgende paragraaf.

7 Vgl. Heidegger: 'Die Metaphysik ist Onto-Theologie. Wer die Theologie, sowohl die jenige des christlichen Glaubens als auch diejenige de Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen.' *Identität und Differenz.* Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1957. p. 45.

8 Derrida 1987/1997.

9 The*i*ologie*:* een term van Heidegger die duidt op een godsbeeld waarin ontologie en theologie hand in hand gaan, R.W.

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)

10 Houtepen, 1997, resp. pp. 344, 346.

NOTEN BIJ VAN DEN HOOGEN

Noten bij 'Theo-logie tussen verzwijgen en stilte. Marions voorstel om over God te zwijgen'

1 Marion, 'La vanité d'être et le nom de Dieu', P. Gisel et Ph. Secretan, *Analogie et Dialectique. Essais de théologie fondamentale,* pp. 17-49. (zie literatuurlijst) Vgl. DSE hoofdstuk III: 'La croisée de l'être'.

2 Vgl. 'La vanité', *o.c.* 19. En DSE 85. Zie ook: Kal, 1992, p. 79.

3 Vgl. DSE (1991) 81.

4 Vgl. P. Schoonenberg, 'Denken naar God toe', *TvT*, 17 (1977)2, 117 – 130.

5 Marion schrijft het woord God, in navolging van Heidegger die dit soms met het woord 'zijn' doet, met een kruis erdoor. Om technische redenen wordt in deze bijdrage deze schrijfwijze van Marion vervangen door het woord God te schrijven met een streep erdoor, dus door G⃠d.

6 'La vanité', *o.c.* 29-30.

7 Vgl. H.Berger, *Zo wijd als alle werkelijkheid. Een inleiding in de metafysiek*. Baarn, 1977, 117.

8 'La vanité', *o.c.* 28-29.

9 'La vanité', *o.c.* 23. Vgl. DSE 86-91.

10 'La vanité', *o.c.* 23. DSE 89. Marion citeert hier uit Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus* 6,44: 'Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische sonderen *dass* sie ist' en 6, 522: 'Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische'. Vgl. ook: F. Ricken, 'Sprache und Sprachlosigkeit. Ludwig Wittgenstein über Religion und Philosophie', *Stimmen der Zeit* 114(1989) 341 – 352

11 Wittgenstein, *Tractatus* 4.114b; 4.115.

12 Geciteerd H. Boukema, 'Familiegelijkenissen. Wittgenstein als criticus en erfgenaam van Frege', *Tijdschrift*

Ruud Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion
Valkhof Pers, Nijmegen 2000
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 88.2)