

Verklaringenblad masterthesis

Naam student: Willem M. (Wim) Otte

Titel masterthesis: Lacans verbeeldend zelfverstaan als actualisering van Schillebeeckx' negatieve contrastervaring

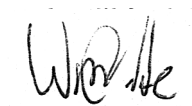
VERKLARING VAN ORIGINALITEIT

Hierbij verklaar ik dat bovengenoemde masterthesis uit origineel werk bestaat. De thesis is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Waar informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet, volledig en op passende wijze vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

Plaats, datum:

Handtekening:

Waddinxveen, 27 augustus 2021



TOESTEMMINGSVERKLARING

Hierbij stem ik ermee in dat bovengenoemde masterthesis na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor opname in de bibliotheekcollectie en dat de metadata beschikbaar worden gesteld aan externe organisaties en/of door de PThU worden gepubliceerd.

Verder verleen ik (de bibliotheek van) de PThU

wel

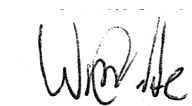
niet

toestemming voor het opnemen van de volledige tekst in een via internet of anderszins openbaar toegankelijke database. (Deze toestemming betreft alleen de openbaarmaking van de masterthesis, zonder verdere overdracht of inperking van het auteursrecht van de student.)

Plaats, datum:

Handtekening:

Waddinxveen, 27 augustus 2021



Lacans verbeeldend zelfverstaan als actualisering van Schillebeeckx' negatieve contrastervaring

– W.M. Otte

Lacans verbeeldend zelfverstaan als actualisering van Schillebeeckx' negatieve contrastervaring

Vak: Masterthesis Systematische Theologie (A-MPVF2S9)
Student: Willem M. (Wim) Otte
Studentnummer: 1701061
Datum: 23 aug 2021
Opleiding: Master Gemeentepredikant – Voltijd
Cohort: 2018
Examenprogramma: A-MGP-V-18-H
Begeleider: Prof. Dr. Rick Benjamins
Tweede beoordelaar: Prof. Dr. Maarten Wisse

Inhoudsopgave

Woord vooraf	4
Hoofdstuk 1: Inleiding en probleemstelling	6
Hoofdstuk 2: De wending naar het ervarende subject	11
Hoofdstuk 3: De grenzen van het ervarende subject	17
Hoofdstuk 4: Schillebeeckx' hermeneutiek en negatieve contrastervaring	23
Hoofdstuk 5: Lacans verlangend subject	35
Hoofdstuk 6: Het actualiseren van Schillebeeckx met Lacan	41
Nawoord	45
Literatuurlijst	48

Woord vooraf

Ontbrandingsmoment

Ik ben gepokt en gemazeld in de theologie van de Gereformeerde Gemeenten. Een theologie die – zoals de praktijk laat zien – leidt tot het vormen van een contrastgemeenschap. Het kenmerkende bevindelijk-schriftuurlijke spreken over God heeft zijn sterke kanten. Het duidelijke contrast tussen kerk en wereld scheidt bijvoorbeeld een mandaat om profetisch te kunnen spreken. De duidelijke kaders en de nadruk op anders zijn, dragen bij aan een sterke groepscohesie en stimuleren het omzien naar elkaar. Ook is er een levend besef van heiligheid en een grote eerbied voor Gods ‘onfeilbaar Woord en getuigenis’. Boven alles stimuleert het de productie van hoogwaardige literatuur. Zo is Franca Treurs psychologische roman *Dorsvloer vol confetti* (2009), waarin deze Nederlandse contrastgemeenschap en kenmerkende theologie centraal staan, een bestseller geworden. De schoonheid van de toch wel wat bijzondere manier van Gereformeerde Gemeenten-denken, -spreken en -leven weet de auteur, door haar treffende karakterisering, over te brengen aan zowel de gelovige als ongelovige lezer.

Literatuur zoals die van Treur is voor mij een manier om met mijn seculiere collega's het gesprek aan te gaan over God. Iets wat ik als theoloog-in-opleiding, op de juiste momenten, wel wil kunnen doen. Ik denk dan in het bijzonder aan het begeleiden van studenten en promovendi. Jonge mensen die onderzoek doen vanuit een natuurwetenschappelijk en biomedisch paradigma en vaak onder hoge druk staan en hun kwetsbaarheid niet snel durven te tonen. Als je in de begeleiding gereedschap hebt om diepere lagen – dus waar het draait om existentie, verlangen, doel, angst, participatie – mee te laten spreken, kan je beter bijstaan als het fout gaat én scherper aan de wind varen als het goed gaat.

Via de literatuur, of series op Netflix, is het weliswaar mogelijk om een gezamenlijke wereld binnen te stappen waar je dan al dan niet sporen van God ontdekt en bespreekt. Echter, het nadeel van de route om via literatuur en verhalen aan theologie te doen, is dat het steevast een indirecte en subtiele manier van spreken is. Inderdaad, ‘De zachte krachten zullen zeker winnen in 't eind’ (Holst), maar soms heb je grover, conceptueler en cognitiever gereedschap nodig. Een promovendus met een dreigende burn-out durf ik het boek *Statusangst* van filosoof Alain de Botton cadeau te doen. Maar ik denk er niet over om iets van een schriftuurlijk-bevindelijke theologie in te brengen. Ik zou ook niet weten hoe je dat moet doen. Ik ben mijn eerdere schaamte voor het anders-zijn grotendeels kwijt, maar deze vorm van theologie is zo normatief, binnenkerkelijk en anders dat je je zomaar in je vingers kan snijden.

Nieuwe vormen van theologie

Daarom ben ik de afgelopen paar jaar op zoek gegaan naar nieuwe vormen van theologie. Theologie die minder exotisch en massief is, beter aansluit bij de beleving van seculiere jongvolwassenen en ook bruikbaar is voor mensen die op een wat cognitieve, kritische wijze in het leven staan en meer conceptueel denken – dus los van de directe emoties en gevoelens. Dat is een van de redenen dat ik in die zoektocht bij de systematische theologie van de katholieke Edward Schillebeeckx (1914–2009) ben blijven hangen. Inmiddels weet ik dat er meer op de markt is, met name bij hedendaagse liberale denkers als Kevin Vanhoozer, John Caputo en Catherine Keller, maar Schillebeeckx heeft mijn primaire interesse, mede omdat hij zich met zijn theologie beweegt op het grensvlak van de

exegese en de dogmatiek. Een van zijn doelen is om vanuit de kerk heel serieus de discussie te voeren met de moderne mens. Een discussie waarin de beïnvloeding wederzijds mag zijn. Ik denk dat de theologie van Schillebeeckx, die weliswaar uit de vorige eeuw stamt, daarom nog steeds een bruikbaar alternatief is. Niet alleen voor mezelf, maar voor iedereen die – vanuit het steeds verder marginaliserende kerkinstituut – zoekt naar manieren om de kloof tussen gelovig en niet-gelovig te overbruggen en aan wil sluiten bij de uitgangspositie en de belevingswereld van de niet-gelovige.

Schillebeeckx start bij de algemeen menselijke ervaring en hanteert voornamelijk een hermeneutische religietheorie. Met deze interpretatieve werkwijze, waarin de ervaring van het subject centraal staat en de mens zichzelf en de wereld uitlegt, biedt deze theologie een alternatief voor de momenteel dominante natuurwetenschappelijke mensvisie zonder al te exotisch over te komen.

Ik dank mijn begeleiders voor de grote vrijheid die ze mij gegeven hebben om in een eigen stijl, maar onder goede begeleiding, te experimenteren qua onderwerp en invulling. Ook voor de flexibiliteit en *support* in een – voor studenten én docenten – bijzonder studiejaar. De liefde voor de (moderne) systematische theologie heeft in elk geval aanstekelijk gewerkt.

Hoofdstuk 1: Inleiding en probleemstelling

De kracht van en uitdaging voor Schillebeeckx' theologie

Een van Schillebeeckx' fundamentele begrippen in zijn dialoog met de moderniteit is de zogenaamde negatieve contrastervaring. Deze ervaring krijgt vanaf Schillebeeckx' inaugurele rede (Nijmegen, 1959),¹ waar de term voor het eerst valt, een steeds prominentere rol in zijn denken. Veertig jaar later stelt hij: “Wat ik vroeger, zelfs herhaaldelijk, belangrijke menselijke ervaringen heb genoemd, namelijk negatieve contrastervaringen, zou ik nu willen radicaliseren: ze vormen een menselijke grondervaring, die ik als zodanig zie als een voor-religieuze en dus voor alle mensen toegankelijke basisbeleving, namelijk: het veto dat de mens ervaart tegen de wereld zoals die is.”²

Mijns inziens is het centraal stellen van de ervaring door Schillebeeckx slechts te begrijpen vanuit het revolutionaire werk van de achttiende-eeuwse filosoof Immanuel Kant (1724–1804). In het hedendaagse taalgebruik wil het begrip ervaring nog weleens doen denken aan een individueel en emotievol gevoel. Een staat van subjectief aangedaan zijn dat, al dan niet religieus geladen, spontaan op kan komen. Deze vorm van subjectief ervaren wortelt in het denken van gereformeerd theoloog Friedrich Schleiermacher (1768–1834), ook al is Schleiermachers ervaringsbegrip breder dan dat. Een vorm waarin ervaring vooral gevoel is. Schillebeeckx zit echter op een ander, niet-affectief, spoor. Zonder het wispelturige element dat wij wellicht in het woord ervaring horen doorklinken. Het gaat hem juist om een universele, conceptuele duiding waarin individueel gebonden gevoelens overstegen worden.

Met deze negatieve contrastervaring biedt Schillebeeckx een krachtig en concreet concept om de aansluiting te zoeken met de hedendaagse generatie van, met name, jonge mensen die zeer bezorgd zijn over de klimatologische, geopolitieke en maatschappelijke ontwikkelingen. De meeste mensen mogen dan deugen, de ervaring dat de wereld niet is wat ze zou moeten zijn – vervuild, verdeeld, onderdrukt, met een groeiende kloof tussen rijk en arm – wordt breed gedeeld. Door het methodisch negeren van de, per definitie subjectieve, ervaringen in het natuurwetenschappelijk duiden van mens en wereld, heeft dit paradigma moeite om deze verontrusting een plek te geven.³ De natuurwetenschappelijke visie op mens, cultuur en maatschappij is nog steeds dominant, maar het neurobiologische en evolutionair-psychologische *unified model* (waarin er geen eigen plek is voor geesteswetenschappen) begint scheurtjes te vertonen. Het vooruitgangdenken is, onder andere door de coronacrisis, ongeloofwaardig geworden en langzaamaan komt er meer oog voor het feit dat natuurwetenschap niet alleen bestaat uit neutrale meetmethodes maar ook uit verlangende mensen die hun ervaringen onder de oppervlakte van objectiviteit wel degelijk meenemen en mee laten wegen.⁴ Subjectiviteit is niet slechts een stoorzender die geneutraliseerd, of een epifenomeen (want ‘wij zijn ons brein/onze genen’) dat genegeerd moet worden.⁵

Schillebeeckx' hermeneutische werkwijze, vertrekkende vanuit een gedeelde verontwaardiging, biedt voor het aangaan van het theologische gesprek met niet-kerkelijke mensen een goede basis. Al kan ze niet zonder kanttekeningen overgenomen worden. De gedeelde ervaring

¹ Edward Schillebeeckx, *Op zoek naar een levende God*, inaugurele rede, Nijmegen, 9 mei 1958.

² Edward Schillebeeckx, *Mensen als Verhaal van God*, Baarn: Nelissen, 1989, 24.

³ Mario De Caro, David Macarthur (eds), *Naturalism in Question*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2004, 1.

⁴ Zie bijv. John P.A. Ioannidis, ‘Meta-research: Why research on research matters.’, *PLoS biology*, 16(3), 2018: e2005468.

⁵ Gepopulariseerd door o.a. Dick Swaabs *Wij zijn ons brein: van baarmoeder tot Alzheimer*, Amsterdam: Atlas Contact, 2010 en Richard Dawkins *The selfish gene*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

als toegankelijke basisbeleving is namelijk aangevochten. Het denkende en ervarende subject werd steeds meer als problematisch gezien in de brede culturele doorwerking van wat Richard Rorty de ‘taalkundige wending’ noemt.⁶ In die wending wordt de taal steeds verder geëxternaliseerd en ontkoppeld van het subject. Een (redelijk extreem) voorbeeld daarvan is de voortzetting van Friedrich Nietzsches (1844–1900) ontmanteling van het subject tot een ware illusie bij Michel Foucault (1926–1984). Een mens wordt, in Foucaults ogen, uitsluitend bepaald door de talige structuur waarvan hij deel uitmaakt.⁷ Wie vandaag de dag dus hermeneutisch te werk wil gaan, kan niet zo eenvoudig om deze gevoeligheid voor taal heen.

Probleemstelling

Omdat Schillebeeckx nog vanuit een verzuilde Nederlandse situatie opereerde, waarin een stevige katholieke gemeenschap een eigen traditie en geloofstaal met elkaar deelde, is hij niet zo bezig met kritiek op het ervarende subject. Hij is met name druk verwickeld in een intern debat over de rol van openbaring. Daarin maakt hij zich sterk tegen een exclusief propositionele vorm van geloven. Want God is volgens hem ‘niet los verkrijgbaar’.⁸ Ervaring heeft prioriteit boven schrift en traditie. De ervaring in het heden, waarin mensen de bijbelse en leerstellige traditie interpreteren en zichzelf door deze bronnen laten interpreteren, is uiteindelijk wat de overgeërfde ervaring uit het verleden in het heden bevestigt.⁹ Een van de fundamentele existentiële ervaringscategorieën die hier als een rode draad doorheen loopt, is verontwaardiging – de eerder genoemde negatieve contrastervaring. ‘Een grondig *neen* dat de mens uitspreekt, en vaak uitschreeuwt [...] in een wereld die wordt beheerst door consumptie, genot, vergetelheid en... macht, geweld en oppressie.’¹⁰

Echter, deze specifieke ervaring kan vandaag niet in het gesprek gebracht worden zonder de crises van Schillebeeckx’ binnenkerkelijke hermeneutische werkwijze, als de pendelbeweging tussen traditie en situatie, onder ogen te zien.

De eerste crisis komt door het inzicht dat de betekenis en het belang van het verleden – vanwege haar vreemdheid en eigenheid – met het verstrijken van de tijd voor het ervarende en interpreterende subject op een steeds grotere afstand komt te staan. De kerkelijke pool van de traditie – met haar obscure, onderdrukkende en irrelevante elementen – moet dus een steeds groter beroep doen op de hermeneutiek, voordat zij haar gemedieerde openbaring zinvol prijsgeeft.¹¹

De tweede crisis treft de andere kerkelijke pool, de situatie, waar de eigen ervaring voor het subject veel minder transparant blijkt te zijn dan oorspronkelijk gedacht. De betekenis die mensen toekennen aan hun intenties en handelingen kan niet meer een-op-een geïdentificeerd worden met hun zelfverstaan. Onder dit zelfverstaan blijkt namelijk een conflict te zitten tussen enerzijds bewuste intenties en expliciete motieven en anderzijds niet-bereflecteerde oorzaken, sociale invloeden en verborgen redenen. De mogelijke invloed van het onderbewuste op onze ervaringen blijkt uit, bijvoorbeeld, de grondig bestudeerde impliciete associatietest in de sociale psychologie. De opvatting is dat onbewuste verbanden en vooroordelen – die men niet wil of kan benoemen

⁶ Richard Rorty, ‘Realism, Categories, and the “Linguistic Turn”’, *International Philosophical Quarterly*, 2(2), May 1962, 307–322.

⁷ Rick Benjamins, *Een en Ander: De traditie van de moderne theologie*, Kampen: Kok, 2008, 452–462.

⁸ Edward Schillebeeckx, *Jezus: Het Verhaal van een Levende*, Bloemendaal: Nelissen, 1974, 16.

⁹ Stephen B. Bevans, *An Introduction to Theology in Global Perspective*, New York: Orbis Books, 2009, 166–167.

¹⁰ Edward Schillebeeckx, *Theologisch testament: Notarieel nog niet verleden*, Baarn: H. Nelissen, 1994, 128–129.

¹¹ Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives (Task and Methods)*, Minneapolis: Fortress Press, 2010, 33–35.

(want misogyn en racistisch) – door deze test naar boven komen.¹² De gedachte dat de mens zichzelf niet afdoende doorgrondt, laat staan een ander, heeft ook gevolgen voor de interpretatie van de, door menselijke ervaring bemiddelde, schrift en traditie. We kunnen deze niet meer naïef-interpretierend binnenstappen, is de gedachte.¹³

Dit leidt uiteindelijk tot de derde crisis, waarbij Schillebeeckx' hermeneutische theologiemethode niet meer kan vertrouwen op haar twee traditionele (ervarings)bronnen. Het menselijk subject die de eerste en de laatste grond was van zijn relatie tot de wereld blijkt een valse vastigheid te bieden. Schillebeeckx heeft geprobeerd om gedurende zijn werkzame leven zijn hermeneutische methode bij te sturen. Onder invloed van de kritische theorie van de Frankfurter Schule en bevrijdingstheologieën is hij in zijn denken een prominentere plek gaan toekennen aan de negatieve dialectiek van onverzoebare tegenstellingen in ideeën en belangen (Theodor Adorno, 1903–1969) en aan het primaat van de orthopraxie of het communicatieve handelen (Jürgen Habermas, °1929).

In hoeverre zijn universele basiservaring hiermee ontsnapt aan de kritiek van de zogenaamde 'drie meesters van het wantrouwen' (Ricœur): Karl Marx (1818–1883), de eerder genoemde Friedrich Nietzsche en Sigmund Freud (1856–1939) is een interessante vraag.¹⁴ Wel is het zo dat met name Freud bijzonder kritisch was op de veronderstelde betrouwbaarheid van ervaring. Die zou niet langer eenduidig geïnterpreteerd kunnen worden omdat het subject onderliggend aan die ervaring niet volledig transparant is.

Toch is het goed om te waken voor een te snelle afschrijving van de hermeneutiek – de methode waarin de mens zichzelf en de wereld uitlegt – als zodanig. Wellicht dat Schillebeeckx' wijze van interpreteren nu niet meer kan, door het wegvallen van een gedeelde kerkelijke basis en het minder transparant worden van het subject. Het feit dat zoiets als een contrastervaring nog steeds springlevend is, binnen en zeker ook buiten de kerk, vraagt om een meer genuanceerde aanpak. Bijvoorbeeld één waar Schillebeeckx' hermeneutische religietheorie een *upgrade* krijgt en daarmee meer gevoelig wordt voor de taalkundige wending en de moeite om het ervarende subject te doorgronden. Eén wijze om zo'n modernisering vorm te geven is door te rade te gaan bij de filosofische stroming van het structuralisme. Een vorm van denken die heel gevoelig is voor de rol van taal in het structureren van mens en maatschappij en door het primaat van de structuur traditioneel als conflicterend met de hermeneutiek werd gezien. Echter, inmiddels is in dit zogenaamde *structure-agency*-debat (structuralisme contra hermeneutiek) wel duidelijk geworden dat het gaat om een valse tegenstelling.¹⁵

Een denker die een lans heeft gebroken voor het toepassen van structuralistische inzichten in het duiden van de mens als ervarend en interpreterend wezen is psychoanalyticus en filosoof Jacques Lacan (1901–1981). Het is dan ook via zijn bekende *le retour à Freud*, in de tweede helft van de vorige eeuw, waarin er een religietheorie opkomt die een eigen positie – met zowel hermeneutische als structuralistische elementen – inneemt als het gaat om ervaringen.¹⁶ Het ervarende subject doet er volgens Lacan wel degelijk toe, maar het is niettemin afhankelijk van een

¹² Anthony G. Greenwald, Debbie E. McGhee, Jordan L. K. Schwartz, 'Measuring individual differences in implicit cognition: The implicit association test', *Journal of Personality and Social Psychology*, 74(6), 1998, 1464–1480.

¹³ Rick Benjamins, Jan Offringa, Wouter Slob (red.), *Liberaal Christendom: Ervaren, doen, denken*, Vught: Skandalon, 2016, 19–23.

¹⁴ Paul Ricœur, *Freud & Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven & London: Yale University Press, 1970, 32.

¹⁵ Michiel Leezenberg, Gerard De Vries, *Wetenschapsfilosofie voor Geesteswetenschappen*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2003, 174–176.

¹⁶ Marc De Kesel, *Goden breken: Essays over monotheïsme*, Amsterdam: Boom, 2010, 22.

trans-individueel onderbewuste. Een onderbewuste dat gevormd wordt en structuur krijgt door de ordening van *enerzijds* de gemeenschappelijke taal en *anderzijds* de symbolische orde als het wetmatige ‘weefsel’ van de gedeelde cultuur. In onze ervaringen – inclusief onze gedeelde grondervaringen – zijn we dus afhankelijk van een voorgegeven, talige structuur.¹⁷ Vanuit de psychoanalyse biedt Lacan vervolgens een visie op de rol van het onderbewuste in het duiden van ervaringen van tekort en contrast. Verontwaardiging komt op vanuit het intrinsieke tekort dat de mens tekent. Tegelijkertijd ontstaat door dit tekort een onstilbaar verlangen. Een verlangen naar opheffing van het ervaren tekort. Dit kenmerkende en als gemeenschappelijke grond functionerende verlangen is wellicht dé motor die de mens eeuwig voortdrijft in de zoektocht naar een wereld die nog niet is zoals ze zou moeten zijn.

Of het daadwerkelijk lukt om de kerkelijke en sterk hermeneutische Schillebeeckx te actualiseren met de atheïstische en structuralistische Lacan is een open vraag, maar door haar potentie is ze de moeite van het verkennen waard. Daarom wil ik Schillebeeckx’ subjectieve methode en zijn inzet met een gedeelde basisbeleving opnieuw bestuderen. Daarbij wil ik de kritiek die geleverd is op de hermeneutische methode – waaronder de fragmentering van het subject en de rol van het onbewuste in de menselijke ervaringen – proberen te pareren vanuit Lacans denken over subject en onderbewuste.

Onderzoeksvraag

De onderzoeksvraag is: hoe kan Lacans structuralistische en psychoanalytische denken over het zelfverstaan van het ervarende en verlangende subject bijdragen aan een actualisatie van Schillebeeckx’ negatieve contrastervaring met het oog op een alternatief voor de natuurwetenschappelijke mens- en wereldvisie?

Deelvragen, aanpak en bronnen

Deelvraag 1: welk alternatief biedt een hermeneutische aanpak op een natuurwetenschappelijke mens- en wereldvisie?

Bij dit onderdeel worden – na het schetsen van een bredere achtergrond met specifieke aandacht voor de wending naar het subject (Hoofdstuk 2) – de drie vormen van hermeneutiek neergezet zoals filosoof en psychoanalyticus Antoine Mooij (°1944) ze onderscheidt in zijn wijsgerige antropologie (Hoofdstuk 3).¹⁸ Mooij leest in Lacans psychoanalyse een verbijzondering van de meer traditionele hermeneutische methode. Specifiek koppelt hij – in zijn meest recente boek over Lacan – een drietal niveaus van de menselijke conditie, namelijk intentionaliteit, wereld en taalafhankelijkheid aan respectievelijk de hermeneutiek van de betekenis, de hermeneutiek van de situatie en de hermeneutiek van de betekenaar. Waarbij betekenaar slaat op het klank- en schriftbeeld als drager van betekenis. Met deze drieslag probeert hij om een eenzijdige nadruk op betekenis (hermeneutiek) of betekenaar (structuralisme) tegen te gaan. Ook wordt duidelijk waarom ervaring zo’n centrale rol speelt en waar het schuurt tussen een natuurwetenschappelijke en een meer hermeneutische mens- en wereldvisie.

¹⁷ Max Lauteslager, ‘Lacan in hapklare brokken’, *Tijdschrift voor Psychotherapie*, 38(3), 2012, 236–252.

¹⁸ Antoine Mooij, *In de Greep van de Taal: Symboliseren en Betekenisgeving: Lacan en Cassirer*, Amsterdam: Sijbolet, 2015.

Deelvraag 2: wat is de negatieve contrastervaring in Schillebeeckx' theologiemethode?

De negatieve contrastervaring loopt als een rode draad door Schillebeeckx' werk. In Hoofdstuk 4 staat de distillering van dit kernbegrip uit zijn trilogie centraal.¹⁹ Belangrijk is hoe Schillebeeckx het contrastelement duidt en hoe hij daarin gebruik maakt van inzichten uit de wijsgerige antropologie. Zo blijft hij niet bij negatieve ervaringen en verontwaardiging over de *status quo* hangen. Vanuit alle negativiteit wordt iets positiefs geboren. Het positieve blijkt echter indirect, slechts via de negativiteit van *trial and error*, te benaderen en is daarmee een aanjager van het verlangen.

Deelvraag 3: hoe ziet Lacan het verlangende subject?

In Hoofdstuk 5 wordt ingezoomd op Lacans notie van het verlangen zoals die vanuit het primaat van de verbeelding opkomt. Daarvoor wordt het werk van Lacan-kenner, filosoof en psychoanalyticus Marc De Kesel (°1957), gebruikt.²⁰ Met name de aanname dat de mens niet leeft, ervaart en verontwaardigd is op het niveau van biologische prikkels, maar op het fictieve niveau van de talige verbeelding, komt aan bod. Specifieke aandacht gaat uit naar de ontwikkelingspsychologie en de inenting in de zogenaamde imaginaire en symbolische orde en welke rol het tekort en de Ander (als verzameling van anderen) hier vervullen. De uitleg van psychoanalyticus Lionel Bailly wordt gebruikt evenals het werk van De Kesel over het verlangende subject bij Freud en Lacan.²¹

Deelvragen 4 en 5: welke raakvlakken heeft het denken over subject en ervaring bij Schillebeeckx en Lacan? En: Hoe kan Lacans structuralistische en psychoanalytische denken over het zelfverstaan van het ervarende en verlangende subject bijdragen aan een actualisatie van Schillebeeckx' negatieve contrastervaring met het oog op een alternatief voor de natuurwetenschappelijke mens- en wereldvisie?

In hoofdstuk 6 wordt onderzocht of en hoe het contrasterende element uit Schillebeeckx' negatieve contrastervaring en Lacans verlangend subject anderzijds gecombineerd kunnen worden. Er wordt geprobeerd om een kernachtig antwoord te formuleren op de hoofdvraag en aangegeven hoe dit ingezet kan worden in het spreken over God in een niet-kerkelijke, moderne situatie.

Uiteindelijk zal in een kort nawoord ingegaan worden op de belangrijkste leerervaringen van deze exercitie met een terugkoppeling naar het ontbrandingsmoment.

¹⁹ Edward Schillebeeckx, *Jezus: Het Verhaal van een Levende*, Bloemendaal: Nelissen, 71980; Edward Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde. Genade en Bevrijding*, Baarn: Nelissen, 21977; Edward Schillebeeckx, *Mensen als Verhaal van God*, Baarn: Nelissen, 1989.

²⁰ Ruud Welten, Marc De Kesel (red.), *Het Godstrauma: Lacan, Religie & Moderniteit*, Amsterdam: Sijbolet, 2018; Marc De Kesel, *Goden breken: Essays over monotheïsme*, Amsterdam: Boom, 2010.

²¹ Lionel Bailly, *Lacan: A Beginner's Guide*, London: Oneworld, 2009; Marc De Kesel, *Het münchhausenparadigma: Waarom Freud en Lacan ertoe doen*, Nijmegen: Vantilt, 2019.

Hoofdstuk 2: De wending naar het ervarende subject

Achtereenvolgens komen in dit hoofdstuk aan de orde: de modern-wetenschappelijke doorwerking van Descartes' dualisme, Kants invloedrijke wending naar het subject en de neokantiaanse verfijning van deze wending onder invloed van de toenemende gevoeligheid voor taal. Dit hoofdstuk biedt zodoende een theoretische basis voor Schillebeeckx' centrale positie van het ervarende subject.²²

Een spook in de machine

De moderniteit, waarmee Schillebeeckx zo nadrukkelijk in gesprek wil gaan, is voor een belangrijk deel gebaseerd op een mechanistisch wereldbeeld, werkend volgens logische principes. René Descartes (1596–1650) die vaak gezien wordt als de grondlegger van de moderne filosofie is niet voor niets naast filosoof ook wiskundige. Zijn paradigma inspireerde de grote Isaac Newton (1643–1727) tot verdere uitwerking daarvan in wat nu te boek staat als de klassieke mechanica. Hoe indrukwekkend en bruikbaar een mechanistische insteek ook is, er heeft vanaf het begin af aan een schurend steentje in de wetenschappelijke schoen gezeten. En dat steentje is de mens zelf. De materialistische verlichtingsfilosoof Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) mocht met zijn schotschrift *L'Homme machine* dan een lange neus maken naar de theologie van zijn tijd en een begrip als geest of ziel doodverklaren, het is niettemin altijd blijven spoken in de wetenschap. Want hoe kan het menselijke redeneervermogen nu een plaats krijgen binnen de materiële werkelijkheid? Machines en automaten denken niet. De rede moet daarom wel een eigen werkelijkheid vormen. Voor Descartes werkte het lichaam ook als een verfijnde mechaniek, maar zijn eigen bestaanszekerheid zocht hij evenwel in de denkende geest (*cogito ergo sum*). De verlegenheidsoplossing waarmee Descartes komt – het dualistische schema van *res extensa* en *res cogitans* – werkt inmiddels al bijna vier eeuwen ongemakkelijk door in de onverzoenbaarheid van de natuur- en menswetenschappen.

Een manier om met dit steentje om te gaan is door de *res cogitans* tot onbestaand te verklaren, de geest slechts te duiden als een epifenomeen. Pure nevenverschijnselen, die we in ons spreken misschien aan de ziel toedichten, komen in feite gewoon het lichaam toe. Mentale fenomenen, is dan de gedachte, zijn oorzakelijk machteloos. Fysische gebeurtenissen kunnen andere fysische gebeurtenissen veroorzaken, ook kunnen fysische gebeurtenissen mentale gebeurtenissen voortbrengen, maar mentale gebeurtenissen kunnen vanuit zichzelf niets veroorzaken. Het zijn immers slechts bijproducten. Een bekende voorvechter, die staat in deze wijze van denken, is de Britse evolutiebioloog Richard Dawkins (°1941). Hij ziet het genetische materiaal als de motor van de mens (als natuur- én cultuurwezen). Op Nederlandse bodem is neurobioloog Dick Swaab (°1944) actief. De laatste ziet niet het DNA maar het brein als de motor van de menselijke automaat. Binnen het huidige veld van de natuurwetenschappelijke cultuur- en religiestudies zijn deze twee gedachten breder terug te vinden. Het funderend denken over genen en hersenen domineert zowel het sociobiologische/evolutionair-psychologische als het

²² Ik heb voor dit hoofdstuk gebruik gemaakt van: Michiel Leezenberg en Gerard De Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2003, 113–131; 140–145; Nicholas Adams, *Kant*, in: David Fergusson (ed.), *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, 3–30; Ger Groot, *De geest uit de fles: Hoe de moderne mens werd wie hij is*, 2017, 39–74 en Terry Pinkard, *Duitse filosofie 1760–1860* (vertaling Susanne Castermans-Nelleke), Amsterdam: Atlas, 2010, 31–60.

neurobiologische paradigma. Beide paradigmata lijken geen last te hebben van Descartes cesuur tussen degene die weet en wat hij weet, tussen het subject en het object van kennis. Men is optimistisch dat de volledige verklaring van het epifenomenale bewustzijn slechts een kwestie van tijd is.²³ Zodra de structurele en functionele basis van het lichaam afdoende in kaart is gebracht, met technieken als *high-throughput sequencing* (zoals bij het Human Genome Project) en gedetailleerde hersenscans (zoals bij het Human Connectome Project), kan het bewustzijn – en al het menselijke wat daar uit voortkomt, zoals cultuur en religie – verklaard worden als een product met een lichamelijke, fysiologische basis. De cultuur- en religietheorie wordt zo een eigen paradigma ontzegt.

Toch raken we dat denkende spul, dat ik-stemmetje, niet kwijt, alleen al omdat dan de grammatica van onze taal fundamenteel geherstructureerd zou moeten worden. Taal schept haar eigen werkelijkheid, spreekt tot de verbeelding en is niet zomaar prijs te geven. Zo blijkt binnen natuurwetenschappelijke publicaties het metaforische taalgebruik – met haar surplus aan betekenis – niet uit te bannen.²⁴ Het schurende steentje werkt dus door in de wetenschappelijke taal.

Zolang mensen van vlees en bloed het natuurwetenschappelijke bouwwerk construeren, blijft het spoken. En precies daar kan de theologie, al dan niet in samenspraak met de wijsgerige antropologie, het gesprek aanknopen. Niet om de ander de les te lezen, maar door hem uit te nodigen om de centrale plek van de mens in het duiden van de wereld en zichzelf opnieuw te doordenken. Want dat we niet om de mens heen kunnen, weten we sinds Kants wending naar het subject. Naast een reductionistische stroom in de wetenschap en de filosofie is er ook altijd een denken geweest die niet in cartesiaanse zin dualistisch is, maar wel recht wil doen aan de menselijke werkelijkheid met haar eigen realiteit van het denken en het bewustzijn. Het ik is nu eenmaal een van de eerste gegevens waar ons eigen denken op stuit. Het ik ontkennen als bedrieglijk bijverschijnsel is wellicht toch geen goede oplossing in het *dealen* met de mens. Dat het anders kan, laat een van de invloedrijkste filosofen van de moderne tijd zien: Immanuel Kant.

Bruggenbouwer

Immanuel Kant gaat als bruggenbouwer verder met Descartes' erfenis. Het meest bekend is zijn *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Hij probeert in dat epistemologische werk twee tegengestelde filosofische stromingen te verzoenen. Het Britse empirisme – met denkers als John Locke (1632–1704), George Berkeley (1685–1753) en David Hume (1711–1776) – stelde dat kennis geheel tot stand komt door zintuiglijke waarnemingen. De menselijke geest is vanuit zichzelf een *tabula rasa*, een onbeschreven blad. Het empirisme staat in deze kennistheoretische opvatting lijnrecht tegenover het rationalisme. René Descartes, Baruch de Spinoza (1632–1677) en Gottfried Leibniz (1646–1716) – belangrijke vertegenwoordigers van het rationalisme – wijzen juist de rede en het denken aan als de voornaamste bron van kennis.

Kant verwerpt in zijn synthese zowel het empirisme als het rationalisme. En hij gaat de relatie tussen zelfbewustzijn en lichamelijkheid op een nieuwe manier doordenken. Volgens hem

²³ Zie bijvoorbeeld Daniel C. Dennett, *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, New York: Penguin Books, 2018.

²⁴ Paul H. Thibodeau, Lera Boroditsky, 'Natural language metaphors covertly influence reasoning', *PLoS One*, 2013, 8(1), e52961; Paul H. Thibodeau, Rose K. Hendricks, Lera Boroditsky, 'How Linguistic Metaphor Scaffolds Reasoning', *Trends Cogn Sci*, 21(11), 2017, 852–863.

is de kloof tussen beide kampen het resultaat van twee, aan beide kanten, gedeelde vooronderstellingen. De eerste vooronderstelling is het empirisch idealisme. Het vergroten van kennis zou een kwestie zijn van onze ideeën verhelderen. De tweede vooronderstelling is het transcendentiaal realisme. De voorwaarden die onze kennis mogelijk zouden maken zijn objecten in de wereld, teruggevonden in onze aangeboren ideeën, of door van buitenaf indrukken achter te laten in onze geest. Kant hakt voor het bouwen van zijn brug beide vooronderstellingen – het empirisch idealisme en het transcendentiaal realisme – door de helft. Vervolgens combineert hij ze kruislings. Empirisch idealisme wordt empirisch realisme. Wat we ervaren zijn objecten in de wereld en niet onze ideeën. Het transcendentiaal realisme verbouwt hij tot transcendentiaal idealisme. De voorwaarden voor onze kennis zijn onze ideeën en niet de objecten in de wereld.

Oorzakelijkheid

Kant maakt zijn verbouwing concreet in het werken met het begrip orzakelijkheid. Zijn specifieke vraag is of en hoe synthetische a-priori-kennis mogelijk is. Kan er nieuwe informatie opgedaan worden die evenwel voorafgaat aan ervaring. Hoe kunnen we, al dan niet wetenschappelijke, kennis verkrijgen die niet uit de ervaring af te leiden valt, maar toch iets toevoegt aan wat we al weten. Deze vraag komt op scherp te staan rond het denken over orzakelijkheid, een voor de natuurwetenschappen zeer belangrijk principe. De Britse empirist David Hume had vastgesteld dat orzakelijkheid niet in de ervaring zelf gefundeerd kan worden. Hume wekt daarmee Kants belangstelling. In de, op Descartes gebaseerde, rationalistische scholen – oververtegenwoordigd in Kants werkomgeving – heerste de gedachte dat kennis aangeboren kan zijn. Maar dergelijke aangeboren ideeën bestaan niet, aldus Hume, want ze worden juist proefondervindelijk (a posteriori) gevormd in de zintuiglijke ervaring zelf. Voor Hume kan er geen a-posteriori-kennis zijn die niet volgt op of uit ervaring. Een voorgegeven a-priori-idee als orzakelijkheid bestaat dan ook niet. Door herhaling raken we weliswaar gewend aan gebeurtenissen die elkaar op steeds dezelfde manier opvolgen. Het is vanuit onze proefondervindelijke gewoonte waardoor we overall orzakelijkheid waarnemen. Waar men dus over orzakelijkheid spreekt, is dat volgens Hume niet meer dan een aangeleerde menselijke gewoonte om een verband te leggen tussen het ene en het andere verschijnsel.

Kant is echter van mening dat zo'n belangrijk begrip als orzakelijkheid niet als gewoonte weggezet kan worden. Gewoonte of gewenning is niet robuust genoeg om orzakelijkheid te verklaren. Want ook al zien wij in de waargenomen werkelijkheid hoe alles aan orzakelijkheid beantwoordt, de orzakelijkheid zelf zien we strikt genomen nu juist niet. Dat de toevoer van warmte het smelten van ijs veroorzaakt kunnen we niet waarnemen. Het enige wat we waarnemen zijn gebeurtenissen die op elkaar volgen: warmte → smeltend ijs. Kant legt de lat hoger en stelt dat we de wereld niet anders zien dan als een orde van oorzaak en gevolg die op een strikt wetmatige wijze verloopt. Hij introduceert hiervoor de zuivere rede met de zuivere categorie van orzakelijkheid. Een categorie die niet uit de zintuiglijke ervaring volgt, maar als iets is voorgegeven, in het denken ingebakken. Zonder deze zuivere categorie zou het, volgens Kant, niet mogelijk zijn om een objectief geldend oordeel te vellen. Alle kennistheoretische uitdrukkingen zouden dan behoren tot het domein van subjectieve ervaring.

Kant concludeert dat een begrip als orzakelijkheid de voorwaarde is voor het ervaren van de wereld zoals wij haar ervaren. Humes empiristisch uitgangspunt moet daarom aangevuld worden. Met waarneming alleen valt nieuwe kennis niet uit te leggen. Er zijn ingebakken vormen

die de zintuiglijke waarneming voor ons structureren. Naast de zuivere categorie van oorzakelijkheid bevat de rede meer synthetische a-priori-oordelen. Zo zijn tijd en ruimte eveneens fundamentele noties. Zonder die aanschouwingsvormen kan de mens zich geen wereld voorstellen. Wij ervaren de wereld als logisch geordend in tijd en ruimte met oorzakelijke relaties. Dat is niet omdat deze ordening door de natuur zelf is opgelegd, maar doordat het bewustzijn de vormen van tijd en ruimte en categorieën als die van de oorzakelijkheid gebruikt om waarnemingen en ervaringen om te vormen tot algemeen geldende kennisuitspraken. Er bestaat dus volgens Kant een groep oordelen die a priori zijn en tegelijkertijd nieuwe informatie verstrekken. Om te bewijzen dat zulke synthetische oordelen a priori bestaan, verwijst Kant naar de axioma's van de euclidische meetkunde. Via de a-priori-aannames komt de wiskunde, zonder zintuiglijke ervaring op te doen, namelijk tot nieuwe (synthetische) kennis.

Ervaringen en kennis behelzen zodoende niet slechts het passief opnemen van gegevens uit de buitenwereld. Het gaat juist om een actief oordelen waarin het denken een wezenlijke inbreng heeft. De zuivere categorieën bevatten logische operatoren zoals ontkenning, bevestiging en equivalentie en verbanden als conjunctie en disjunctie. Uiteraard ook de oorzakelijke als-dan gevolgtrekking. Of iets wel of niet het geval is, wel of geen overeenkomst vertoont, samen of los gedacht moet worden, is dus afhankelijk van een speciaal bewerkingsschema. Een schema die door Kant het verstand wordt noemt, omdat het niet hetzelfde is als de rede, maar een apart geestelijk vermogen. Dit schema denkt niet, heeft geen zelfbewustzijn, maar bestaat alleen maar in het bewerken van de ongestructureerde stroom van zintuiglijke indrukken tot een geordend en samenhangend geheel. Pas na structurering door het verstand kennen wij de dingen, geordend binnen het schema van een wereld. Daarna kan de rede er pas mee aan de slag. De ordenings- of structureringsprincipes die het verstand toepast, zijn dus iets van de geest zelf, ze zijn niet ontleend aan de werkelijkheid. Slechts dankzij hen is er voor ons zoiets als werkelijkheid.

Nieuw dualisme

Hoe briljant deze oplossing ook is voor het overbruggen van de kloof tussen enerzijds het empirisme en het rationalisme, er wordt in Kants opzet een nieuwe kloof geboren. Ditmaal tussen de wereld zoals ze in zichzelf is en de wereld voor zover die aan ons bewustzijn verschijnt. Ervaringen die niet in een, door het verstand opgelegd, kader geordend kunnen worden, vallen namelijk niet waar te nemen.

Deze nieuwe kloof doet zich voor in een bekend verhaal van de Nederlandse scheepsarts en schrijver Jan Slauerhoff (1898–1936). Een negentiende-eeuwse marconist verslijt in 'Het verboden rijk' (1931) zijn leven in de seinhut van een middelgroot rederijsschip.²⁵ Zijn taak is om binnenkomend radiosignaal, in de vorm van een eindeloze reeks korte en lange bliepjes, via een morse-decoderingsleutel om te zetten naar begrijpelijke tekst. Het radiosignaal is reëel, maar kan overal en nergens vandaan komen. De decoderingsleutel is niet meer dan een algoritme, een functie: schematisch weergegeven op een vergeelde poster boven het bureau. Bij elke serie binnenkomende bliepjes is de veronderstelling dat achter dat radiosignaal iemand zit die informatie in de omgekeerde volgorde heeft zitten coderen. Als in het verhaal de marconist signalen begint te decoderen die uit een andere tijd en ruimte komen, beseft hij, samen met de lezer, dat deze vreemdheid vanuit de seinhut niet op te helderen is. Het blijft gissen naar de bron achter het signaal. Slechts via de decodeersleutel komt de buitenwereld

²⁵ J. Slauerhoff, *Het verboden rijk*, 's-Gravenhage: Nijgh & Van Ditmar, ³1987.

begrijpelijk binnen. Er is geen andere weg. Tussen de decoderende marconist in de seinhut en de (vermeende) bron van het radiosignaal ligt een wezenlijke kloof.

De aanschouwingsvormen en categorieën proberen de ruwe, binnenkomende impulsen om te zetten naar een coherente en begrijpelijke waarneming. We weten niet wat aan gene zijde van de impulsen gebeurt. De wereld is in onze 'bovenkamer' slechts te decoderen met de beschikbare sleutel (de principes van het verstand). De enige toegang tot het ruwe signaal is via de structurering van de gehanteerde aanschouwingsvormen en categorieën. Er is geen omweg – buiten onszelf als denkend subject om – mogelijk. Het signaal is niet tot ons te nemen zoals ze 'op zichzelf' is. Volgens Kant is de wereld daarom zoals wij haar construeren. Gestructureerd op basis van de principes die vervat liggen in onze geest. Deze principes zijn geen inhoudelijke ideeën zoals de rationalisten dachten, het zijn structuurvolle maar informatieloze onderdelen van het decoderingsalgoritme. Het algoritme zelf, zoals een morsekaart ($A = \cdot -$, $B = - \cdot \cdot$, $C = - \cdot - \cdot$), is aan de empirie onttrokken. Het staat buiten de waarneming en gaat er aan vooraf. Je komt het decoderingsalgoritme pas op het spoor door te vragen naar de bestaansvoorwaarden van de waarneming.

Zo'n analyserende methode, waarin wordt uitgegaan van het bestaande, is kenmerkend voor de filosofie na Kant. De vraag naar een hoger beginsel – los van de werkelijkheid – is ingeruild voor de vraag naar het logisch veronderstelde. Wat kunnen we aannemen vanuit de werkelijkheid zoals ze via de decoding aan ons verschijnt. Kant is verre van subjectivistisch. Maar bij hem wordt wel de eerste stap gezet in de richting van een denken over de werkelijkheid waarin deze wordt teruggebracht naar datgene wat verschijnt. Het gaat niet meer om een zijnsfundering buiten de mens, maar de wereld krijgt vorm in de wijze hoe ze aan mij als fenomeen verschijnt. Daarom spreekt Kant hier van transcendentale principes. Ze zweven niet boven de werkelijkheid maar werken tegen de informatiestroom in. We redeneren achterwaarts van wat is, terug naar wat dus wel moet zijn. Op die manier leidt Kant af hoe empirische kennis mogelijk is en hoe daarbij vormgevende principes van het verstand noodzakelijkerwijs moeten worden verondersteld. De revolutionaire consequentie is dat het nu van het subject afhangt hoe de wereld eruitziet en niet andersom. Het zijn immers de aanschouwingsvormen van mijn waarneming en de categorieën van mijn verstand die het beeld van de werkelijkheid vormgeven.

Kant lijkt er vanuit te gaan dat het decoderingsschema voor alle mensen dezelfde is: ze is immers verbonden aan de categorieën van de logica. Dat zal aangevochten worden. Maar een radicale wending naar het subject is gemaakt. Er is een wissel omgegaan: de mens is het fundament geworden van de werkelijkheid zonder meer. Dat wil zeggen, van de werkelijkheid zoals ze aan mij verschijnt. Een andere werkelijkheid hebben we niet.

Verfijning

Volgens Kant heeft onze zintuiglijke kennis een onveranderlijke en onbetwifelbare basis. Ze berust namelijk op synthetische a-priori-uitspraken. De universaliteit van deze basis leidt hij af uit onder andere de proposities van de euclidische meetkunde en de sluitende bewijzen in de mechanica.

Echter, door de snelle groei en het succes van de natuurwetenschappen blijkt later dat deze vermeende basis wel degelijk te betwifelen valt. Zo werd aan het begin van de negentiende eeuw – na Kants dood – de niet-euclidische meetkunde ontdekt. Een meetkunde die door zaken als een negatieve kromming en hoge dimensionaliteit niet meer intuïtief aanvoelt of te denken valt. Daarmee vervallen Kants transcendentale principes weliswaar niet, alleen kan de wiskunde niet

meer gebruikt worden ter onderbouwing van het bestaan van synthetische a-priori-uitspraken. Het wordt nog duidelijker dat de decoderingscode zelf buiten de decoding valt. Met de ontwikkeling in de wiskunde zijn de zuivere categorieën en vormen slechts mysterieuzer geworden dan ze al waren en is de kloof tussen onze perceptie van de werkelijkheid en de werkelijkheid zelf verbreedt. De laatste is blijkbaar niet gebonden aan driedimensionale ruimten en driehoeken van 180 graden.

Door deze ontwikkelingen probeert het zogenaamde neokantianisme – een filosofische stroming die teruggrijpt op het epistemologische werk van Kant – Kants erfgoed bij de tijd te houden. Omdat de wiskunde als verklarend en funderend concept niet meer werkt, verschuift de aandacht naar de taal. Want mensen blijken in hun zijn in de wereld gekenmerkt te kunnen worden als symboliserende wezens.²⁶ Voor de toegang tot de werkelijkheid zijn wij niet zozeer aangewezen op wiskundige operatoren, dan wel op complete symbolische systemen. Systemen die talig van structuur zijn. Een van de hoofdrolspelers in deze wending naar de taal is neokantiaan Ernst Cassirer (1874–1945).

Cassirers basisgedachte is dat symbolische systemen de werkelijkheid alleen voorstellen (representeren), als zijnde iets *anders*. Geen van de geconstrueerde voorstellingen toont de werkelijkheid zoals ze echt is. Elk heeft namelijk een eigen brekingsindex in het ontsluiten van de werkelijkheid.²⁷ De werkelijkheid is zo slechts op pluriforme wijze gegeven, in de verschillende representaties die er mogelijk zijn. De werkelijkheid blijft reëel. Want zij komt immers voortdurend, in alle concreetheid, op ons af. Maar voor de toegang tot de werkelijkheid moeten we altijd de route gaan van een of meerdere symbolische representaties. En elk van die omwegen tot de werkelijkheid heeft een karakteristiek manco, een leemte. Het zijn immers representaties en geen kopieën van de werkelijkheid. Daarom verwijzen de talige elementen (woorden, zinnen, symbolen) dan ook niet direct en onbemiddeld naar de aanwezigheid, waarheid of presentie van zaken in de wereld zelf. Door de route van de symbolische representaties wordt de nadruk op het subject weer wat extra aangezet.

Of, vanuit het perspectief van Slauerhoffs protagonist: de marconist ontdekt dat zijn decoderingsalgoritme niet de enige bestaande is. Er blijkt naast zijn vergeelde internationale versie, hangend boven zijn bureau, talloze nationale varianten in de omloop te zijn die bij hun toepassing ook nieuwe en begrijpelijke informatie opleveren. Hij ontdekt dat de verkregen kennis van het binnenkomende signaal afhankelijk is van de door hem gekozen morse-decoding.

²⁶ Gerard O'Collins, *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2011, 42v.

²⁷ Antoine Mooij, *In de greep van de taal*, Amsterdam: Sijbolet, 2015, 9–14.

Hoofdstuk 3: De grenzen van het ervarende subject

In dit hoofdstuk staat – als een vervolg op Kants wending naar het ervarende subject – de hermeneutiek centraal.²⁸ De hermeneutiek, de techniek van het uitleggen, is hét gereedschap uit Schillebeeckx' theologiemethode. Maar waar hij het subject primair gebruikt tegen het postkantiaanse neothomistische denken, zijn er ook vormen van hermeneutiek die de rol van het subject relativiseren. Antoine Mooij splitst de hermeneutiek daarom uit in grofweg drie deelgebieden.²⁹ Waarbij de eerste twee *vanuit* het subject gedacht worden terwijl de derde hoofdzakelijk *over* het subject denkt.

De deelgebieden hangen namelijk samen met de drie niveaus van de menselijke conditie: zijn lichamelijke en intentionaliteit, zijn gesitueerd-zijn in ruimte en tijd en zijn talig-zijn in relatie tot de ander. De niveaus van waaruit de mens zichzelf en de wereld uitlegt, zijn verbonden met de drie niveaus van de menselijke zijswijze, namelijk als wezen dat zichzelf en de wereld uitlegt.³⁰ De kenbaarheid van de werkelijkheid zal voor wie vertrekt vanuit de intentionaliteit uitkomen bij een zuivere rede of zingevend bewustzijn als structurerend principe. Een vertrek vanuit de situatie zal het menselijk bestaan tot punt van uitgang nemen. Een vertrek vanuit het niveau van de taal, zal de symbolische functie, het vermogen tot symboliseren centraal stellen. Het is het vertrek vanuit de taal waarin een eerste kritiek opkomt op het ervarende subject. Dit hoofdstuk sorteert zodoende voor op Lacan die niet alleen vertrekt vanuit de taal, maar de taal ook een hoofdrol geeft in zijn subjectsduiding en daarmee afwijkt van de andere vormen van hermeneutiek.

Kennis is geen bouwwerk van overtuigingen

De vraag naar uitleg en interpretatie vertrekt bij het subject. Toch komt ze slechts op als een mens geconfronteerd wordt met iets vreemds, iets intransparants. Niet slechts in de wetenschap maar ook in het alledaagse kan zich dat voordoen. Interpreteren is zich bewegen in het spectrum van vreemdheid naar vertrouwdheid. Als iets volstrekt vreemd is, kan het niet geïnterpreteerd worden. Nieuwe kennis opdoen is dan onmogelijk. Uitleg is evenmin nodig als iets vanzelf spreekt.³¹ Omdat ons begrip eindig is, bevinden we ons vaak in dit spectrum. Het menselijk redeneren wordt elke keer weer overtroffen door dat wat ze wil begrijpen. Dat wat we begrijpen blijft onontkoombaar onvolledig, voorlopig en open voor verdere verfijning.

Hiermee is in het kort de uitgangspositie van de hermeneutiek gegeven. Zij neemt evenwel een positieve houding aan ten opzichte van deze gebrekkige kennisverwerving. De hermeneutiek is niet gericht op het ontwikkelen van technieken of vaststellen van werkwijzen waarmee wij onze eindigheid kunnen overwinnen. Ze probeert veeleer de gevolgen van onze beperkingen ten opzichte van kennisverwerving te erkennen. En daarom wijst juist de hermeneutiek ons erop dat waakzaamheid geboden is rond, zogenaamd vaststaande, persoonlijke en gemeenschappelijke

²⁸ Ik heb voor dit hoofdstuk gebruik gemaakt van: Michiel Leezenberg en Gerard De Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2003, 133–156; Jean Grondin, 'Hermeneutical Circle' in: Niall Keane, Chris Lawn (eds) *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Chichester: John Wiley & Sons, 2016, 299–311; Theodore George, 'Hermeneutics' in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2020.

²⁹ Mooij, *In de greep van de taal*, 15–69.

³⁰ Mooij, *In de greep van de taal*, 20.

³¹ Mooij, *In de greep van de taal*, 23.

inzichten. Bewuste en onbewuste vooroordelen kunnen namelijk onze waarnemingen en oordelen beïnvloeden en verstoren. Zelfs de meest vanzelfsprekende en algemeen-aanvaarde kennis kan door een verandering in context aan heroverweging toe zijn. Deze intrinsieke voorlopigheid is geen betreurenswaardig feit van *la condition humaine*, integendeel, juist in haar eindigheid en onvolmaaktheid – het stuiten op eigen grenzen – ontsluit zich een weg, een opening, naar nieuwe en unieke betekenissen. Vanwege deze positieve insteek rond de eindigheid van het menselijk verstaan, heeft de hermeneutiek dan ook weinig op met vormen van funderingsdenken.

De hermeneutiek verzet zich zelfs tegen het hiërarchisch stapelen van kennis zoals dat in de kennisverwerving van het funderingsdenken gebeurt. Een voorbeeld van het laatste is de fundering van de kennis van het menselijke bewegingsapparaat in wetten van de mechanica, die weer gefundeerd zijn op natuurkundige principes, die op hun beurt weer gefundeerd zijn in wiskundige bewijzen, die op hun beurt rusten op algemeen geldende axioma's. Het kennisverwervende funderingsdenken kan gezien worden als een geheel van gerechtvaardigde overtuigingen in de vorm van een, aan de bovenkant doorgroeiend, bouwwerk. Nieuwe overtuigingen worden gerechtvaardigd op basis van reeds gerechtvaardigde overtuigingen, en deze overtuigingen worden op hun beurt weer gerechtvaardigd door nog andere overtuigingen, helemaal tot aan de funderende overtuigingen toe. Het verwerven van kennis is zodoende groeigericht. Het streeft naar het toevoegen van nieuwe verdiepingen aan het bouwwerk in wording. De hermeneutiek richt zich in haar kennis-verkrijgende activiteit evenwel niet op het verticale bouwen maar op het horizontale en circulaire begrijpen. Echter, niet elke vorm van hermeneutiek legt evenveel nadruk op de inherente gebreken van de menselijke interpretatie. Zo wordt er vanuit de fenomenologie positief gedacht over het verkrijgen van betekenis.

Niveau I: hermeneutiek van de betekenis

In de fenomenologie wordt gesteld dat de mens en de wereld op elkaar betrokken zijn, nog voor je ze als los van elkaar staande entiteiten kan onderscheiden. De mens staat niet tegenover de wereld, hij staat er van meet af aan middenin. Mooij ziet de fenomenologie als de eerste vertegenwoordiger van wat hij de hermeneutiek van de betekenis noemt.³² Deze vorm van hermeneutiek gaat uit van het concrete menselijke bestaan. Want door de scheiding die er bij Kant gevallen is tussen het subject en de wereld is er van de werkelijkheid weinig overgebleven. Het weinige dat we van haar kennen, is slechts het beeld dat onze zintuigen en verstand in onze geest van haar herscheppen of representeren.

Ook in de fenomenologie wordt er vanuit gegaan dat de kennis van de wereld *aan ons* verschijnt. In dit geval in de vorm van fenomenen (datgene wat onmiddellijk gegeven is). De fenomenologie onderzoekt de mogelijksvoorwaarden van deze fenomenen. Allereerst liggen die vast in de structuur van het denken zelf. Een structuur die aan alle inzichten en kennis vooraf gaat en dus zelf geen onderwerp van onderzoek kan zijn. Daarmee keert de fenomenologie zich tegen de empirische psychologie die dat juist wel probeert te doen.

Tegelijkertijd probeert de fenomenologie de kloof tussen subject en wereld teniet te doen door het bewustzijn van het ik, altijd als bewustzijn van iets te duiden. Het legt de nadruk op wat de mens om hem heen ervaart, wat er in hemzelf gebeurt en hoe hij handelt op grond van de zo verworven kennis. Wat het ervaren en handelen met elkaar gemeen hebben, is dat het intenties zijn.

³² Mooij, *In de greep van de taal*, 20–22.

De ervaringen van waarnemen, denken en voelen zijn meer dan slechts geprikkeld worden. En handelingen, of ze nu met overleg, zonder overleg of impulsief gebeuren, zijn meer dan een passief bewogen worden. Er is altijd een bewust iets wat in het ervaren en het handelen meedoet. Beide zijn zodoende intentioneel: een bewuste oriëntatie op de leefwereld. Deze intentionaliteit gaat altijd uit van een ik. En daarmee ligt, wat dit niveau van uitleggen betreft, er een grote nadruk op de pool van het subject, waarin het ik een actieve rol speelt. Het bewustzijn bestaat in de vorm van een intentionaliteit en beweegt zich vanuit de ik-pool naar de werkelijkheid toe. Het ik is dus niet in rust, maar verkeert voortdurend bij de objecten van aandacht en zwerft zo door de wereld heen. In het bewustzijn hebben we een onmiddellijke ervaring van de verschijnselen in de werkelijkheid en daarmee is het bewustzijn zowel de bron van inzicht als van de wereld. In het bewustzijn ontmoet het ik de wereld en daarmee worden beiden tot werkelijkheid.

De fenomenologie probeert om vanuit deze intentionaliteit duidingen te verschaffen die een zo'n algemeen geldende geldigheid hebben als mogelijk. Zonder vooroordeel en zonder standpunt niet slechts registreren wat er is, maar iets opvatten als iets anders. Ze wil aangeven wat essentieel en karakteristiek is voor een bepaalde ervaring of handeling, om zo de daarvoor adequate begrippen te kunnen vaststellen. Het gaat daarbij om de objectieve beschrijving van wat er gebeurt. De nadruk ligt op de wereld zoals die door een persoon wordt beleefd, niet op de wereld of de werkelijkheid als iets dat losstaat van de persoon. Tijdens het ontvouwen van ervaringen wordt geprobeerd er betekenissen aan te geven zoals ze worden beleefd in het alledaagse bestaan. Door steeds dieper in de ervaring te graven zou de ware betekenis bereikt kunnen worden, zonder last te hebben van de werkelijkheid als iets 'daarbuiten' of volledig gescheiden van de ervarende mens. Deze vorm van hermeneutiek is zodoende sterk beschrijvend en richt zich op de structuur van de ervaring en de ordenende principes die vorm en betekenis geven aan de leefwereld, terwijl vooroordelen tot zwijgen gebracht moeten worden. Het tracht de essenties van de ervaringsstructuur te verhelderen zoals zij in het bewustzijn verschijnen – om zo het onzichtbare zichtbaar te maken.

Niveau II: de hermeneutiek van de situatie

Intentionele fenomenen zoals ervaren en handelen zijn niet de enige zaken van belang voor het interpreteren. Want er is ook nog een wereld, een situatie waarin gehandeld en ervaren wordt. Deze situatie heeft altijd een geordende structuur. Er zijn spatiotemporele relaties, oorzaak-gevolg en intersubjectiviteit. Bovenal is de situatie waarin het subject zich aantreft maar beperkt maakbaar. We kunnen weliswaar emigreren naar een ander land met een andere cultuur, maar wie in de eenentwintigste eeuw leeft kan daar niet aan ontsnappen. De marges om de tijd-ruimtelijke geworpenheid naar gelieven te ontwerpen, zijn zodoende gering. Het is precies deze tijd-ruimte-bepaaldheid waaruit de hermeneutiek van de situatie vertrekt. Bij deze hermeneutiek ligt de nadruk, in tegenstelling tot de fenomenologische insteek, niet op de subject-pool maar op de object-pool.

De situatie is er ook één waarin het subject andere mensen aantreft. Anderen die de situatie bepalen, alleen al door het geboren worden in een familie. Intersubjectiviteit is zo een intrinsiek bestanddeel van de (interpretatie van de) wereld.³³ De mens moet niet alleen een bestaan ontwerpen, maar moet zich ook voegen naar de wereld die er, gevormd door anderen, reeds is. Twee

³³ Mooij, *In de greep van de taal*, 20–21.

belangrijke concepten die veel nadruk krijgen in het interpreteren vanuit de concrete situatie, de hermeneutiek van de situatie, zijn de hermeneutische cirkel en de vooronderstellingen.

De hermeneutische cirkel verwijst naar het eerder genoemde horizontale, circulaire begrijpen. Dit concept, dat centraal staat in de hermeneutiek van de situatie, is niet alleen omstreden, maar is ook op een aantal verschillende manieren ontwikkeld. In grote lijnen staat het concept voor de interpretatieve ervaring van nieuwe informatie die niet tot stand komt op basis van reeds stevig gefundeerde overtuigingen. We begrijpen een tekst, of ieder ander cultureel fenomeen, slechts op basis van de interpretatie van zijn individuele elementen – de woorden, zinnen, figuren en symbolen. Omgekeerd vereist de duiding van een individuele zin, passage, beeld of ritueel een idee van het werk als geheel en van de culturele en maatschappelijke omstandigheden waarin het tot stand is gekomen. De hermeneutische cirkel staat voor het interpreterend heen-en-weer bewegen tussen deel en geheel. De resultaten die voortkomen uit deze iteratieve methode gaan zelf deel uitmaken van het object van het onderzoek. Dit geeft vervolgens weer aanleiding tot nieuwe herinterpretaties en richting. De hermeneutische cirkel is uiteraard geen vicieuze cirkel, maar een, in principe eindeloos, proces dat schroefwaarts voortgaat. Ons wereldbeeld – de bestaanshorizon waarin we onszelf al interpreterend aantreffen – is na de interpretatie zelf veranderd en verrijkt door de interpretatie. En het blijft altijd mogelijk om de cirkel nóg een keer te doorlopen.

Hermeneutisch circulaire vooronderstellingen zijn op verschillende manieren beschreven. Het is sinds Martin Heidegger (1889–1976) dat dit vooral gebeurt in termen van vooronderstellingen van de existentiële en historische contexten waarin wij ons als mens bevinden. De intentionele betrokkenheid doet zodoende nadrukkelijk mee. Daarom wordt – op grond van het interpreterende karakter van de menselijke bestaanshorizon – de methodiek rond het verkrijgen van kennis, verbreedt van verklaren ('hoe'-vragen) naar 'verstaan'. Als het verstaan niet helemaal duidelijk is – vanwege een gebrekkig inzicht in de tijd en context waarin een cultureel fenomeen ontstaan is én omdat we het geheel alleen maar begrijpen door de onderdelen te begrijpen en andersom alleen de delen begrijpen omdat we het geheel doorzien – kunnen we via de hermeneutische cirkel onze vooronderstellingen op het spoor komen. We realiseren dan door welke uitgangspunten we het cultureel fenomeen ervaren zoals we haar ervaren.

De hermeneutiek van de situatie probeert de mens te verzoenen met zijn vooronderstellingen. De *Conquerors* zongen het al in 1969: *'If you can't beat them, join them'*.³⁴ Onze vooronderstellingen zijn nu eenmaal een essentieel onderdeel van de hermeneutische cirkel. Als eindige en historische wezens begrijpen we onszelf en de wereld om ons heen doordat we ons laten leiden door anticipaties (of wat bij Heidegger *Vorstruktur* heet), verwachtingen en vragen. Kortom, door vooronderstellingen. De hermeneutische cirkel maakt deze – niet aan te ontsnappen – afhankelijkheid expliciet en daarmee tot een werkbaar begrip voor het interpreteren van onszelf en de wereld. Volgens Heidegger beschrijft de cirkel het constante en voortdurende proces van vallen en opstaan, waarbij men er altijd naar streeft om de juiste anticipaties te ontwikkelen die door de dingen zelf moeten worden bevestigd. Als onze vooronderstellingen meer zichtbaar worden, verliezen ze hun vanzelfsprekendheid. De hermeneutische cirkel confronteert onze vooronderstellingen met ideeën uit de traditie, uit andere culturen of met interpretaties van andere betrokkenen en juist door deze circulaire omweg komen we tot verstaan. De hermeneutische cirkel maakt dus expliciet wat impliciet al aanwezig is.

³⁴ The Conquerors, *If you can't beat them join them*, High Note 016 A (1969), <http://y2u.be/IP5VL5cUIQ0>, (17-06-2021).

Naast de hermeneutiek van de betekenis en de hermeneutiek van de situatie is er als derde de hermeneutiek van de betekenaar.³⁵ Het centraal stellen van het klank- en schriftbeeld als drager van betekenis benadrukt het belang van cultuur en taal. Taal, in de brede (symbolische) zin van het woord, is namelijk het universele medium waarin uitleg wordt gegeven en waarop intermenselijke relaties gestoeld zijn. De twee eerder genoemde vormen van hermeneutiek zijn niet voor te stellen zonder gebruik te maken van taal. Maar taal is meer dan een passief instrument. De mens is fundamenteel afhankelijk van taal. De hermeneutiek van de betekenaar gaat over het talig uitdrukken van de intentionele fenomenen en de ervaren wereld.³⁶ Ze krijgen een naam, worden geïdentificeerd en geteld. Dat wat er is, verschijnt als telbaar en noembaar. Daarom fungeert de taal als een brug tussen enerzijds de innerlijke subject-pool, waar ze identiteit en consistentie benoemt en anderzijds de uiterlijke object-pool van alles wat er in de werkelijkheid gebeurt. Zowel het individu als de groep als de wereld worden door de taal in de interpretatie begrepen.³⁷ Mooij associeert deze derde vorm van hermeneutiek met het structuralisme. Met als belangrijkste kenmerk dat het begrip taal het begrip cultuur vervangt.

Taal is levend, dat wil zeggen een maakbaar menselijk product en aan verandering onderhevig.³⁸ Tegelijkertijd heeft het als collectief gereedschap een grote mate van resistentie. Nieuwe woorden mogen dan toegevoegd worden en grammaticale vormen – waaronder naamvallen – verdwijnen, de structuur van taal gedraagt zich als onafhankelijk van de individuele mens. Alleen Huub Oosterhuis mag zeggen: jij die mij ik maakt³⁹ en wie in zijn sollicitatiebrieven de grammatica van Lucebert volgt, maakt weinig kans.

Taal krijgt zelf ook een plekje in het spectrum van vertrouwdheid en vreemdheid. De interpretatie moet in sommige gevallen haar eigen gereedschap interpreteren. Het subject loopt in dat hanteren van taal tegen grenzen op. De taal biedt vanuit haar zelfstandigheid namelijk weerstand, werkt als een terugwerkende kracht. Het kost altijd moeite om je adequaat uit te drukken. Het onvermogen om met de taal een ervaring sluitend uit te drukken, maakt dat het laatste woord nooit is gesproken. De hermeneutiek van de betekenaar heeft er oog voor dat bij het interpreteren het onderwerp van interpretatie zelf niet een gegeven is, maar afhankelijk is van een context die als zodanig gestructureerd is en dus ook gedeconstrueerd kan worden.⁴⁰ De betekenis van een woord, beeld, gebeuren is bepaald door de context, die niet vaststaat. De betekenis blijft zodoende onbepaald. Er is geen een-op-een verhouding tussen woord en zaak. De hermeneutiek van de betekenis geeft dus ruimte voor relativering. Er is uiteindelijk geen wezenlijk verschil tussen de letterlijke en de figuurlijke betekenis van een begrip. Daarmee kan je vanuit een cultureel product (tekst, beeld) nog niet alles zeggen, omdat er iets anders ter sprake komt. Het proloog van het Johannesevangelie betrekken op een EK-wedstrijd is bijvoorbeeld discutabel, eenvoudigweg omdat het proloog niet over voetbal gaat. Wel is het surplus aan betekenis, het andere wat de tekst kan betekenen of waar het beeld naar kan verwijzen niet positief gegeven. Het is onttrokken aan de feitelijke neerslag.⁴¹

³⁵ Mooij, *In de greep van de taal*, 19–22.

³⁶ Mooij, *In de greep van de taal*, 21.

³⁷ Mooij, *In de greep van de taal*, 22.

³⁸ De taalstructuur is zodoende minder absoluut dan in een zuivere vorm van structuralisme gesteld wordt.

³⁹ Huub Oosterhuis, *Jij die mij ik maakt*, Kampen: Ter Have, 2008.

⁴⁰ Mooij, *In de greep van de taal*, 62–63.

⁴¹ Mooij, *In de greep van de taal*, 64.

De marconist uit Slauerhoffs verhaal heeft het er inmiddels warm van gekregen. Hij weet dat de kennis van de buitenwereld alleen mogelijk is door het decoderen van het ruwe signaal. Ook is hem duidelijk geworden dat er niet één algemeen geldend internationaal morse-schema in de omloop is, maar dat er diverse varianten zijn en afhankelijk van welke sleutel hij als decodeerder kiest er een specifieke vorm van kennis ontstaat. Nu blijkt het nog gekker te zijn dan gedacht. Al doende is hij als marconist niet slechts iemand die als buitenstaander passief een vaststaand decoderingsschema toepast op het binnenkomende signaal. Het schema is namelijk kneedbaar en blijkt niet volledig vast te liggen. Het verandert onder zijn handen naarmate hij er intensiever mee in de weer is. Hij is er met huid en haar bij betrokken. Want wat is nu, als het gaat om de radiobliepjes, precies lang of kort te noemen? En, hoe geoeft zijn handen en gevoelig zijn oren ook zijn, hij kan zich niet aan de indruk onttrekken dat hij tussen de decoding door signaal over het hoofd ziet. Een gevoel dat met name opspeelt als de door hem ontcijferende berichten vreemder beginnen aan te voelen en zelfs uit een andere tijd en setting afkomstig lijken.

Hoofdstuk 4: Schillebeeckx' hermeneutiek en negatieve contrastervaring

Met de opgedane kennis van Kants wending naar het subject en de algemene hermeneutische inzichten gaat dit hoofdstuk eerst in op Schillebeeckx' hermeneutiek en daarna op zijn, hermeneutisch gekleurde, negatieve contrastervaring.

Katholieke situatie

De doorwerking van de wending naar het subject en het gebruik van een hermeneutische theologie met het expliciete meenemen van de hedendaagse context komen in de katholieke kerk – vergeleken met de protestanten – relatief laat op gang. Waar de invloed van de verlichting op de protestantse theologie al in de negentiende eeuw tot een transformatie leidde, is het in de rooms-katholieke kerk – als gevolg van de modernismestrijd – pas begin twintigste eeuw wanneer de theologische methode begint te schuiven.⁴² In 1910 stelt paus Pius X nog een antimodernisme eed in, waarmee de katholieke geestelijken, seculier en religieus, trouw moeten zweren aan de verdediging van de thomistische traditie en moeten afzien van rationalistische sympathieën.⁴³ Het heil in Christus wordt via de officiële kerkelijke route, met haar deductieve en propositionele theologie, ontsloten. Via de *nouvelle théologie* – een stroming waar Schillebeeckx schatplichtig aan is⁴⁴ – komt er voorzichtig een alternatief naar boven.⁴⁵

Schillebeeckx heeft zich intensief beziggehouden met het *aggiornamento*: hoe kan de kerk in de moderne en seculiere Nederlandse context op een begrijpelijke en relevante wijze over God spreken? Een van de algemene reacties was de start van herbronning. Daarin neemt de belangstelling voor de oorspronkelijke teksten van Thomas van Aquino (1225–1274) sterk toe, vooral om die te lezen in hun eigen context. Schillebeeckx schrijft in de aanloop naar Tweede Vaticaanse Concilie – het concilie in de jaren '60 waarin de katholieke kerk zichzelf de formele opdracht geeft te moderniseren – dan ook een proefschrift over Thomas' sacramentenleer met oog voor de historische gesitueerdheid.⁴⁶ Thomas moet je, volgens Schillebeeckx, interpreteren vanuit zijn tijd. De middeleeuwse Thomas heeft daarom niet 'voor eeuwig' geformuleerd hoe er in de kerk geloofd en geleefd moet worden.

Maar de binnenkerkelijke herbronning is voor hem niet voldoende om de methodische onrust te stillen. De kerk kan het gesprek met de moderniteit niet meer ontlopen. De twee belangrijkste gevolgen van de interactie met de moderniteit die hij ziet, zijn een in kracht inboetende kerktheologie en een toenemend besef van de historiciteit van het menselijk denken en het ontstaan van een nieuwe relatie tussen filosofie en theologie, waarbij de filosofie meer dan een faciliterende rol wil spelen.

Na het Tweede Vaticaanse Concilie laat Schillebeeckx zich in met hedendaagse subjectsduidingen, taal filosofie en hermeneutische theologie en komt een hermeneutische

⁴² Karim Schelkens, John A. Dick, Jürgen Mettepenningen, 'II. Struggling with Modernity', in: *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI*, (Brill's Series in Church History, 63), Leiden: Brill, 2013, 61–87.

⁴³ H. Paus Pius X, 'Sacrorum Antistitum', *Acta Apostolicae Sedis*, 2, 1910, 655–680; <https://tinyurl.com/yalankrg>, laatst bezocht: 9-07-2021.

⁴⁴ Stephan van Erp, *God de levende*, Utrecht: KokBoekencentrum, 2019, 15–17.

⁴⁵ Jürgen Mettepenningen, *Nouvelle Théologie - New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, New York: T&T Clark International, 2010, 115–139.

⁴⁶ Edward Schillebeeckx, *De sacramentale heilseconomie: Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*, Bilthoven: Nelissen, 1952.

antropologie in zijn methode centraal te staan.⁴⁷ Theologie wordt ook bij hem contextuele theologie.⁴⁸ De concrete cultuur is datgene waarop het christelijk geloof wordt gemodelleerd, waardoor dat geloof levend wordt geassimileerd en waarin het geloof werkelijk wordt geleefd, door hier en nu levende mensen.⁴⁹ Schillebeeckx ziet twee redenen van een irrelevant-geworden theologie. Allereerst dat Jezus ‘nog steeds als heil en genade wordt uitgelegd in termen die in onze ervaringswereld niet meer geldig zijn, in begrippen derhalve van *vroegere* ervaringen.’⁵⁰ Maar eveneens dat het niet meer mogelijk is om in ‘woord en daad “rekenschap af te leggen van de hoop die in ons leeft” (1 Pe. 3, 15).’⁵¹ De specifiek-christelijke dienst aan de wereld moet namelijk niet ‘een loutere verdubbeling zijn van wat de wereld al doet, en goed doet’.⁵² Deze nieuwe visie op theologie maakt dat in het post-conciliaire tijdperk de set van twee traditionele *loci theologici*, schrift en traditie, uitgebreid wordt tot de trits: schrift, traditie én hedendaagse menselijke ervaring.⁵³

Kloof tussen wereld en subject

De wereld is bij Schillebeeckx een op zichzelf staande, onafhankelijke, werkelijkheid. Omdat hij zijn theologie van onderen opbouwt is dat een uitdaging. Want de werkelijkheid is slechts indirect toegankelijk.⁵⁴ De enige manier om kennis van de werkelijkheid – dus van mens, wereld én God – te verkrijgen is door onze verbeelding op de werkelijkheid te projecteren én te kijken waar dat spaak loopt. Kennis, nieuwe informatie of openbaring van elders, komen we alleen op het spoor daar waar onze projecties schuren met de weerbarstigheid van de werkelijkheid. ‘Het niet door mensen gedachte is de grond van het menselijk denken’.⁵⁵ In de *trial and error* is het uitsluitend de *error* waarmee we kennis vergaren. Alles wat vragen oproept, draagt bij aan ons wereld- en zelfverstaan. Vanwege het ontsnappende karakter van de werkelijkheid die voortdurend op afstand blijft van het menselijke projecteren, wordt de mens bevrijd om zichzelf kennistheoretisch te funderen.⁵⁶ Want de werkelijkheid, met inbegrip van de denkende mens, is altijd meer en altijd anders dan dat ze gedacht wordt. Volgens Schillebeeckx is de rede daarom slechts rationeel waar ze een grenservaring opdoet. Zekerheden worden niet verkregen door het projecteren en verbeelding als zodanig, maar alleen door het negatief-kritische element in dit projecteren en verbeelden.

Antropologische constanten

Schillebeeckx kan door het op zichzelf staande, onafhankelijke, karakter van de werkelijkheid geen sluitende antropologische definitie geven. Wel schetst hij een aantal algemene coördinaten waarbinnen de negatief-kritische beperking van het ervarende subject meegenomen wordt. Hij definieert de mens negatief. Hiervoor vindt hij grond bij het denken van atheïstisch theoloog Ernst

⁴⁷ Ted Schoof, ‘Masters in Israel: VII. The Later Theology of Edward Schillebeeckx’, *Clergy Review*, 55, 1970, 950.

⁴⁸ Stephen B. Bevans, *An Introduction to Theology in Global Perspective*, New York: Orbis Books, 2009, 164–165.

⁴⁹ Edward Schillebeeckx, *Theologische geloofsverstaan anno 1983* (Afscheidscollege gegeven op vrijdag 11 februari 1983), Baarn: Nelissen, 1983, 5.

⁵⁰ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 54–55, (cursivering in origineel).

⁵¹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 55.

⁵² Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 55.

⁵³ Bevans, *An Introduction to Theology*, 42–55.

⁵⁴ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 39.

⁵⁵ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 39–40.

⁵⁶ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 40.

Bloch (1885–1977). Schillebeeckx citeert hem instemmend: “De mens weet nog niet wat hij is, maar hij kan, vervreemd als hij is van zichzelf, weten wat hij zeker niet is en derhalve wat in deze vervreemde toestand niet wil blijven, althans niet blijven mag”.⁵⁷ Idealistische of materialistische modellen waarin het duidelijk is wie of wat de mens is, vallen door dit ‘niet-weten’ voor Schillebeeckx af.⁵⁸ In zijn kritisch-realistisch alternatief zijn de antropologische constanten slechts een soort mallen of categorieën die in hun gebruik de menselijke waarde kenbaar maken. Maar waarvan de concrete inhoud steeds opnieuw creatief bepaald moet worden en wel in het projecterend aftasten van de werkelijkheid. Als voorbeeld gebruikt Schillebeeckx het ethische onderscheid tussen waarden en normen. De waarden in de zin van ‘duurzame menselijke impulsen en oriëntaties’,⁵⁹ zijn constant, maar de directe toepassing en invulling in het hier en nu varieert. De menselijke waarden kunnen elke keer opnieuw – afhankelijk van de concrete situatie – normatief ingevuld worden.⁶⁰

Schillebeeckx geeft een zevental antropologische constanten. Als eerste: de mens heeft niet alleen een lichaam, maar *is* ook een lichaam. Daarmee stuit de mens op grenzen die het heeft te eerbiedigen om menswaardig te leven en te overleven.⁶¹ De mens valt als cultuurwezen niet samen met de natuur, maar is er wel van afhankelijk. Daarom moet de ecologische basis niet verstoord worden. Als tweede: menszijn is altijd medemens-zijn. Zonder anderen kan een mens niet bestaan. De mens is bestemd voor het ontmoeten van de ander. Hij is als relationeel wezen geen doel op zichzelf.⁶² Als derde: naast de ontmoeting met een jij is er ook de relatie tot een hij. En in die relatie ligt de ontstaansgrond van de samenleving. Door de aanwezigheid van de derde heeft de ene mens ook altijd relaties tot de maatschappij. Een mens verhoudt zich tot contingente, maar altijd aanwezige maatschappelijke en institutionele structuren.⁶³ Als vierde: op een meer fundamenteel niveau kan geen mens zich loswrikken uit de tijd-ruimte-structuur. Daarin stuit het op de grenzen van het persoonlijke en collectieve zelfverstaan. Het maakt het menselijk ervaren tot een hermeneutische onderneming waarin het niet mogelijk is om een standpunt in te nemen buiten de gegeven tijd-ruimte-structuur om.⁶⁴ Deze beperktheid maakt dat de vraag naar zingeving niet gegeven kan worden vanuit een standpunt buiten de geschiedenis en het denken van mensen om. Als vijfde: voor een duurzame en menswaardige cultuur moet er een wezenlijke relatie zijn tussen theorie en praktijk. Zonder zo’n relatie verdampt de duurzaamheid en de menselijkheid en blijft er slechts *survival of the fittest* over.⁶⁵ Als zesde: de mens wordt gekenmerkt door utopisch denken. Een denken waarin gedacht wordt over een wereld als een ‘voor mensen zinvol, goed en gelukkig geheel’.⁶⁶ Al is zo’n zinvolle, goede en gelukkige samenhang altijd in wording en pas ten volle realiseerbaar in de toekomst, ze kan wel gedacht worden. Door deze totaliteitsconcepties wordt er in het hier en nu zin gegeven aan de feitelijke eindigheid van de mens. In deze visie, al dan niet van religieuze aard, zal de mens zichzelf verstaan als handelend subject.⁶⁷ Als zevende: de zes hierboven

⁵⁷ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 671.

⁵⁸ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 672–673.

⁵⁹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 674.

⁶⁰ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 674.

⁶¹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 674–677.

⁶² Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 677–678.

⁶³ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 678–679.

⁶⁴ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 679–680.

⁶⁵ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 680.

⁶⁶ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 681.

⁶⁷ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 680–681.

genoemde constanten grijpen in elkaar en conditioneren elkaar, evenwel in een synthese waarin de menselijke cultuur een onherleidbare autonome werkelijkheid is. Deze – niet los te weken verzameling van menselijke constanten – is voor Schillebeeckx een alomvattende antropologische constante. Het zoeken naar het beste voor de mens – gelovig uitgedrukt als heil-van-Godswege – is alleen mogelijk wanneer het betrekking heeft op héél het menselijke ‘coördinatenstelsel’.⁶⁸

Het primaat van de ervaring

Schillebeeckx benadrukt met zijn antropologische constanten de centrale plek van de ervarende mens, de *homo experiens*, als bron van theologie. Daarin moet *experiens* overigens breed verstaan worden. Het is een ‘rijkgeschakeerd geheel, waarin beleving, denken en interpretatie, alsook verleden, heden en toekomstverwachtingen samenlopen.’⁶⁹ De ervarende mens, in zijn handelen en contact met anderen is niet zomaar een van drie ingrediënten in Schillebeeckx’ theologische methode, waarin ze dezelfde weging krijgt als de eerder genoemde schrift en traditie, maar de ervaring heeft in zekere zin prioriteit boven hen. Natuurlijk zijn schrift en traditie theologisch normatief. Maar deze bronnen zijn zowel de verslagen van geloofservaringen van het Hebreeuwse volk als van de vroege christelijke gemeenschappen en latere kerken. De ervaring is de gelovige ruimte waarin het getuigenis van schrift en traditie in elke tijd en onder elk volk blijft leven. De ervaring in het heden, waarin mensen de bijbelse en leerstellige traditie interpreteren en zichzelf door deze bronnen laten interpreteren, is uiteindelijk wat de overgeërfde ervaring uit het verleden in het heden bevestigt.⁷⁰ Met andere woorden: ‘geen openbaring zonder ervaring’.⁷¹ Zowel de ervaringen uit het verleden als uit het heden zijn nodig voor de toegang tot het geopenbaarde heil-van-Godswege.

Schillebeeckx brengt de hermeneutische wisselwerking tussen traditie-ervaring en hedendaagse ervaring ter sprake als een pendelbeweging. Een altijd doorgaande beweging tussen traditie en situatie. Het christendom is traditie omdat het leeft vanuit een eerste oorsprong die in Christus wordt gegeven. Tegelijkertijd is het echter noodzakelijkerwijs altijd een productie, omdat de oorsprong alleen historisch en door creatieve interpretatie opnieuw kan worden uitgedrukt.⁷² De huidige situatie is – met haar hedendaagse individuele, culturele en sociale ervaringen – niet slechts een passieve bedding voor een overgeleverde geloofsstroom, of alleen een besproeiingsveld.⁷³ Er is wederzijdse beïnvloeding. Op een dieper niveau is er één geloofssubstantie, waardoor het heil ‘creatief bevrijdend aanwezig’ is in ervaringen in het heden en verleden.⁷⁴ De ervarende mens is dus wezenlijk betrokken in het zoeken naar betekenis.

⁶⁸ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 683.

⁶⁹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 27.

⁷⁰ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 31–41.

⁷¹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 39.

⁷² Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 34.

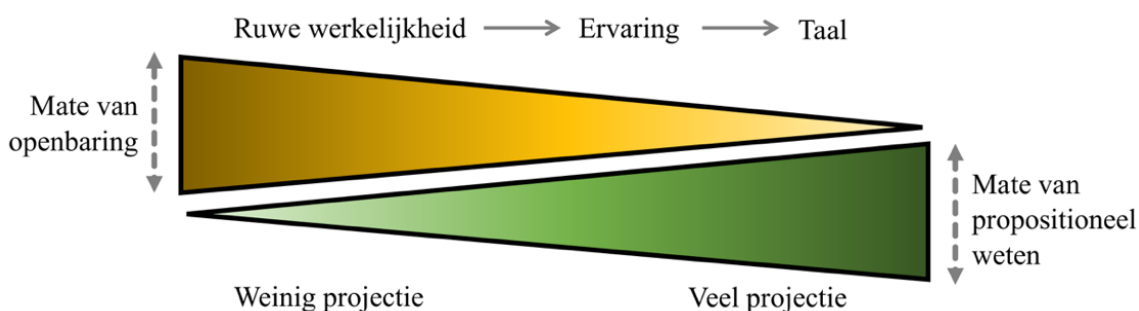
⁷³ Schillebeeckx, *Theologische geloofsverstaan*, 10–11.

⁷⁴ Schillebeeckx, *Theologische geloofsverstaan*, 10.

De bemiddeling van taal

De taal krijgt ook een plek in Schillebeeckx' methode, zij het nog primair als een gereedschap dat instrumenteel wordt ingezet in het duiden van de wereld. Met name in het doordenken van de relatie tussen openbaring en ervaring.

Schillebeeckx zet openbaring, als nieuwe kennis van de werkelijkheid, tegenover propositioneel weten. De ruwe, maar voor de mens niet-direct toegankelijke werkelijkheid heeft een maximaal openbaringspotentiaal en bestaat zonder afhankelijk te zijn van menselijke projectie. Propositioneel weten bevat in haar pure vorm daarentegen maximale projectie. Omdat proposities gestolde (in gemeenschappelijke taal neergeslagen) kennis is, is het nieuwe – alleen via de negatief-kritische weg te verkrijgen – afwezig. Ervaring bemiddelt tussen de ruwe werkelijkheid en de talige proposities. Deze ervaring heeft bij Schillebeeckx zowel een subjectief als een objectief element. Er is nooit niet-geïnterpreteerde ervaring.⁷⁵ 'Niet slechts het reflexieve, maar reeds het voor-reflexieve bewustzijn identificeert al ervarend'.⁷⁶ Volgens Schillebeeckx mag er daarom geen onderscheid gemaakt worden tussen enerzijds ervaring en anderzijds interpretatie.⁷⁷ We ontkomen niet aan een, van alle menselijk projecteren onafhankelijke werkelijkheid, die van elders tot ons komt.⁷⁸ Er kan dan ook geen tegenstelling zijn tussen bijvoorbeeld een propositionele geloofsuitspraak en een ervaringsbegrip. Want openbaring gebeurt in de wereldontmoeting, het denken en de taal.⁷⁹



De bemiddelde openbaring geeft zich altijd volgordelijk te kennen, namelijk in de ervaringsontmoeting met de ruwe werkelijkheid, in de interpretatie van deze ervaring als innerlijk moment daarvan, en in de religieuze geloofstaal (zie eigen schema hierboven).⁸⁰ In deze volgordelijkheid verbleekt de openbaring naarmate het 'beheersend' weten, uitgedrukt in een gemeenschappelijke taal, toeneemt. 'Openbaring is daarom een in taal ter sprake gebrachte ervaring.'⁸¹ Voor Schillebeeckx zit er een duidelijk, maar continu, verloop in de werkelijkheid die zich in de ervaring te kennen geeft. In de volgordelijkheid van de drie analytische momenten ('ruwe werkelijkheid' naar persoonlijke 'ervaring' naar gemeenschappelijke 'taal') bevat het voorgaande moment steeds een grotere openbaringsdichtheid dan er in het volgend aspect inadequaats van tot

⁷⁵ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 45.

⁷⁶ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 45.

⁷⁷ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 46.

⁷⁸ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 39.

⁷⁹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 46.

⁸⁰ Op basis van: Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 46–47.

⁸¹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 39.

uitdrukking komt. Vanwege de weerbarstigheid van de onafhankelijke werkelijkheid neemt de mate van verzinnen en projecteren steeds sterker toe naarmate de openbaringsdichtheid afneemt.

Dat de openbaring via de weg van de menselijke ervaring loopt, blijkt onder andere door de wijze waarop ze ons in het hier en nu bereikt. Namelijk via de religieuze taal van het oude en nieuwe testament.⁸² Daarin zijn gemeenschappelijke ervaringen neergeschreven in een gemeenschappelijke geloofstaal. Een taal waarin het niet slechts gaat om het geven van beschrijvingen en verklaringen, maar waarin ook de culturele bedding is voorgegeven. Hoewel Schillebeeckx dit niet expliciet benoemt, treedt er op twee manieren 'openbaringsverbleking' op. Allereerst daar waar de ruwe werkelijkheid via de poort van de menselijke (postkantiaanse) ervaring moet lopen. In de tweede plaats in de omzetting van de persoonlijke ervaring naar een gemeenschappelijk taal. Deze gemeenschappelijke taal is echter wel een rijke taal. Met name in het metaforische en symbolische taalgebruik kan er volgens Schillebeeckx op een alternatieve manier over de werkelijkheid gesproken worden. Voor sommige ervaringsdimensies is symbolische, niet-beschrijvende taal zelfs de enige adequate taal.⁸³

Taal is ook wat Schillebeeckx' hermeneutiek bij elkaar houdt. Schillebeeckx krijgt namelijk de vraag of openbaring primair gekoppeld moet worden aan de wereldontmoeting, het menselijk denken of de taal die tussen wereldontmoeting en denken een bemiddelende rol vervult. Schillebeeckx is van mening dat je zo niet naar openbaring moet kijken. Taal vormt namelijk een dialectische *eenheid* met zowel wereldontmoeting enerzijds en het menselijke denken anderzijds. Deze drie zaken zijn niet los te trekken. Openbaring is niet te beperken tot de, altijd indirecte, wereldontmoeting. Ook ligt openbaring niet uitsluitend in de interpretatie, het denken, van een ervaring. Er is namelijk een voor-reflexieve horizon, die ieder mens krijgt als groepswezen, waarmee hij de wereld tegemoet treedt en binnenkomt. Openbaring valt evenmin exclusief samen met de talige neerslag van het denken over de wereldontmoeting. Schillebeeckx ziet wereldontmoeting, denken en taal als drie momenten van eenzelfde analyse van wat ervaring omvat, die weliswaar te onderscheiden maar niet te scheiden zijn.⁸⁴

Tegen het denken in natuur-bovennatuur

Schillebeeckx verzet zich met zijn ervaringstheologie tegen een schema waarin de wereld wordt gedacht in een gescheiden natuurlijke en bovennatuurlijke variant. Juist omdat onze werkelijkheid altijd anders en méér is dan wij denken, is het niet nodig om twee werelden te veronderstellen. De werkelijkheid – waar we er één van kunnen veronderstellen – blijft ons verrassen omdat God nooit opgaat in een van zijn verschijningsvormen.⁸⁵

Volgens Schillebeeckx is de cesuur die er bij Kant valt tussen de werkelijkheid in zichzelf en de werkelijkheid voor mij onvermijdelijk.⁸⁶ De werkelijkheid kan niet opgaan in ons projecterende bewustzijn en daarom is de kloof niet te voorkomen. De scheiding blijft echter een theoretisch, niet realiseerbaar concept, omdat wij als mensen nu eenmaal niet kunnen onderscheiden wat onkenbaar is. De kloof zelf blijft principieel buiten beeld. Tegelijkertijd hebben we wel kennis van onze eigen onwetendheid over de werkelijkheid in zichzelf. Volgens Schillebeeckx behoort het

⁸² Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 39.

⁸³ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 46.

⁸⁴ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 42–43.

⁸⁵ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 47.

⁸⁶ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 48.

weten van deze onwetendheid daarom wezenlijk tot de structuur van de kritische rede.⁸⁷ Dit is een belangrijk punt, omdat hiermee het onuitsprekelijke niet buiten de mens geplaatst hoeft worden. Juist uit het ervaren van eigen grenzen waarop de mens stuit in het (talig) duiden van de werkelijkheid blijkt het onuitsprekelijke. Hoe stuntelig en gebrekkig het spreken over de werkelijkheid ook is, ze is wel juist in die ontoereikendheid van eigen denken en spreken gegeven. Dit spreken gebeurt dan ook niet op eigen, menselijke, kracht. Daarom is theologie niet te reduceren tot antropologie noch er van los te maken. Een mens spreekt op grond van een mandaat, een uit de werkelijkheid ontvangen kracht. Evenwel is een uitspraak over het boven-redelijke (God) tegelijkertijd een menselijke uitspraak.⁸⁸

De negatieve contrastervaring

Het menselijk onvermogen om de éne werkelijkheid die er is – in haar weerbarstigheid en verborgenheid – volledig te kennen, vormt de basis voor Schillebeeckx' negatieve contrastervaring.⁸⁹ Deze universele, voor alle mensen beschikbare, ervaring heeft twee componenten. Een negatief-kritisch deel en een contrasterend-generatief deel.

Het negatief-kritische in de negatieve contrastervaring

De mens loopt in zijn kennen en handelen tegen grenzen aan.⁹⁰ Het gaat hier niet slechts om de grens van de bemiddeling: wij hebben geen directe, onbemiddelde ervaring en kennis van de werkelijkheid zelf. Maar hier zit de grens van de tijd-ruimte-structuur (de vierde antropologische constante) eveneens in. Want er is geen omweg buiten de ervaringsstructuur om. Mensen leven daarom van gissingen en hypothesen.⁹¹ In een foute gissing en een afgewezen hypothese doet de mens een grenservaring op. Juist uit het niet kloppen van aannames en in het verwerpen van hypothesen blijkt dat de werkelijkheid altijd anders en meer is dan zij gedacht kan worden.⁹² Het negatieve in Schillebeeckx' negatieve contrastervaring verwijst naar dit ervaren van grenzen. Uiteraard doen zulke ervaringen zich niet alleen voor op het niveau van de lichamelijke en intentionaliteit (Mooij's eerste niveau), maar ook op het niveau van het gesitueerd-zijn in ruimte en tijd en het talig-zijn in relatie tot de ander (niveau twee en drie). Grenservaring doen zich evenzeer voor op het niveau van groep, cultuur en maatschappij. Immers, leven vanuit *trial and*

⁸⁷ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 48.

⁸⁸ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 49.

⁸⁹ Ik heb ervoor gekozen om primair te werken vanuit Schillebeeckx' eigen werk. In een tweede instantie heb ik secundaire literatuur geraadpleegd op analyses van de negatieve contrastervaring. In het bijzonder de volgende teksten: Antoni Nadbrzeźny, 'Kerk en bevrijding in het denken van Edward Schillebeeckx', *Roczniki Teologiczne* 63(7), 2017, 97-107; Lieven Boeve, 'Experience According to Edward Schillebeeckx: The Driving Force of Faith and Theology', in: Lieven Boeve, Laurence Paul Hemming (eds), *Divinising Experience: Essays in the History of Religious Experience from Origin to Ricoeur*, Studies in Philosophical Theology, Leuven: Peeters, 23, 2004, 199-225; Kathleen McManus, 'Suffering in the theology of Edward Schillebeeckx', *Theological Studies*, 60, 1999, 476-491; Daniel Minch, 'The Fractured Self and the Primacy of the Future: Edward Schillebeeckx and the Eschatological Horizon', *Horizons*, 43, 57-85; Kathleen McManus, 'Lijden, verzet & hoop: Negatieve contrastervaringen van vrouwen en de christologie', *Tijdschrift voor Theologie*, 49(1), 2009, 18-43; Patricia McAuliffe, *Fundamental Ethics: A Liberationist Approach*, Washington: Georgetown University Press, 1993, 1-38.

⁹⁰ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 40.

⁹¹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 29.

⁹² Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 40.

error ligt aan de basis van de algemene sociale structuur. Vanuit projecties en constructies wordt – individueel en groepsmatig – al tastende gezocht naar een beter begrip van wat de wereld is en wie wij zijn.⁹³

Gissen en hypothetiseren is voor Schillebeeckx zeker niet beperkt tot de studeerkamer. Wachten op de theoretische interpretatie van de tekenen des tijds komt meestal te laat. Op het moment dat de werkelijkheid weerstand biedt aan onze persoonlijke of collectieve ontwerpen én handelingen zijn we in contact met de, van ons onafhankelijke, werkelijkheid. In de weerstand die ze biedt – omdat onze gissingen vergissingen blijken te zijn – stuurt en richt ze de rationele duidingen van onze ervaringen. Het zijn zodoende primair de ervaringen van onzin, onrecht en onschuldig leed waarin de werkelijkheid zich openbaart.⁹⁴ Het zicht op de werkelijkheid komen we niet op het spoor in de vanzelfsprekendheid van onze ervaringen, maar in de ergernis en de *error*. Het zijn dan ook de verhalen die gaan over het ervaren van mislukking, pijn, kwaad, onrecht en schuld waarin, indirect, veel kennis van de werkelijkheid ligt opgeslagen.⁹⁵

Door de grenzen weten we dat de werkelijkheid zoals ze ervaren wordt niet goed is. De mens ervaart – is Schillebeeckx' stelling – in de ervaren weerstand een veto tegen de wereld zoals ze is.⁹⁶ Want de werkelijkheid zit vol tegenstrijdigheden en de wereld waarmee we te maken hebben baart tot zorgen. Hoeveel schoonheid, goedheid en zin er af en toe mag zijn, er is altijd de tegenspraak van kwaad en haat, lijden, machtsmisbruik en terreur.⁹⁷ Die raadselachtige vermenging van schoonheid en lelijkheid, goed en kwaad, zin en onzin zorgt voor algemene onzekerheid over de toekomst. Het is maar de vraag of het schone, goed en zinvolle in die ene werkelijkheid uiteindelijk de overhand gaan krijgen. Wie redeneert vanuit cynisme en depressie heeft genoeg aanknopingspunten in heden en verleden om de uiteindelijke mislukking van de geschiedenis te voorspellen. Toch is cynisme en depressie volgens Schillebeeckx niet gerechtvaardigd en wel omdat er in de mens een onverzettelijke fierheid zit die weigert om het lelijke, kwade en onzinnige op gelijke voet te zetten met het schone, goede en zinvolle.⁹⁸ En de weigering om het kwade niet gelijk te stellen aan het goede komt omdat negatieve ervaringen ook altijd negatieve contrastervaringen zijn.

Het contrasterend-generatieve in de negatieve contrastervaring

Vanuit alle ervaren negativiteit groeit er ook een positief element. En wel de niet te onderdrukken verontwaardiging over de *status quo* van de werkelijkheid. Bijvoorbeeld een verontwaardiging over de bestaande consumptiedrang en het massale zoeken naar vertier, vergetelheid en macht. In het 'nee' dat mensen uitspreken over de feitelijkheid van hun huidige situatie zit tegelijkertijd een positief weten. Een weten dat het anders kan en moet. De negativiteit baart een openheid naar een andere – nog niet gerealiseerde – wereld die we met een 'ja' zouden kunnen bevestigen.⁹⁹ Dat ja is, omdat het om een openheid naar een onbekende en betere wereld gaat, nog niet-ingevuld. Het stelt

⁹³ Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 47.

⁹⁴ Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 47.

⁹⁵ Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 48.

⁹⁶ Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 24.

⁹⁷ Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 25.

⁹⁸ Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 25.

⁹⁹ Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 26.

dat het mogelijk is om anders te zijn, zonder dat het deze mogelijkheid concreet gestalte geeft. Het is een open ja. Af en toe zijn er momenten die dit 'open ja' bevestigen.

Voor gelovigen zijn het de verhalen van een bevrijdend God die hier aan bijdragen. Zoals Schillebeeckx stelt: 'Iets van een zucht van barmhartigheid, van erbarmen, schuilt in de diepste diepten van de werkelijkheid, ... gelovigen beluisteren daarin de naam van God.'¹⁰⁰ Voor gelovigen is het de urgente maatschappelijke problematiek waarin, onder het licht van het evangelie en van de menselijke ervaring, ethische imperatieven geboren worden die er voorheen niet waren. Deze dringen zich niet op vanuit het nadenken over algemene beginselen maar vanuit concrete ervaringen die negatief van aard zijn. Dus de ervaring dat er hier en nu iets moet gebeuren omdat dit niet langer kan. Vanuit de confrontatie met onmenselijke, destructieve situaties wordt er zo een – voorheen niet bestaande – verontwaardiging geboren. Een plotseling oordeel komt op: "Zó mag het niet, zo kan het niet doorgaan."¹⁰¹

Pas na zo'n negatieve contrastervaring komt in een tweede fase de eigenlijke reflectie op gang, waarbij de wetenschappelijke methode en algemene beginselen, die vanuit de traditie worden aangereikt, betrokken worden.¹⁰² Maar volgens Schillebeeckx altijd in deze volgorde, omdat zonder het contrasterende protest er geen theologische of filosofische reflectie geïnitieerd wordt.¹⁰³ Het imperatief tot het goede wordt allereerst ontdekt in de onmiddellijke, concrete zin van de negatieve contrastervaring. Deze (ethische) werkelijkheidsontsluiting is geen solistisch gebeuren. De nieuwe inzichten openbaren zich namelijk niet vanuit de hoogte noch vanuit de diepte, maar frontaal: in de ontmoeting met medemensen binnen de menselijke geschiedenis.¹⁰⁴ Het contrasterende element in de negatieve contrastervaring is dus niet voorgegeven. Het ontstaat spontaan vanuit de ervaren negativiteit. Het ervaren van grenzen en negativiteit ('zo is het niet goed') genereert een open en contrasterende positiviteit ('zo zou het daarom moeten zijn!').

Het open ja als vorm van verlangen

Het spontaan gegenereerde positieve element uit de negatieve contrastervaring is het verlangen naar en hoop op een betere wereld. Voor Schillebeeckx is het 'hunkeren naar geluk en heil' voor een christen ook nog eens zinvol, omdat hij of zij leeft vanuit de hoop dat het zich gelovig inzetten voor mens, wereld, maatschappij niet tevergeefs is.¹⁰⁵ De nieuwe imperatieven tot het goede leven die opkomen als protest tegen negatieve ervaringen zijn, met andere woorden, uitdrukkingen van hoop dat het werkelijk anders kan. Het moet beter, het kan beter en het zal beter worden. De negatieve contrastervaring is daarom niet alleen protest, maar ook 'hoopvolle toezegging en historisch initiatief'.¹⁰⁶ Het contrast kan namelijk pas echt ontstaan als de ervaren negativiteit afgezet kan worden tegen een positief, zinvol en te verwerklijken alternatief. De negativiteit wordt gedragen door een praxis-oriënterende, positieve zin-horizon. Anders bestaat het gevaar dat de negativiteit – de *status quo* van de huidige ervaren werkelijkheid – een absolute status krijgt en nieuwe vormen van menselijke vervreemding in de hand werkt.¹⁰⁷ Gods overwinning van het negatieve, het eindige

¹⁰⁰ Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 26.

¹⁰¹ Schillebeeckx, *Geloofsverstaan*, 153.

¹⁰² Schillebeeckx, *Geloofsverstaan*, 157.

¹⁰³ Schillebeeckx, *Geloofsverstaan*, 153.

¹⁰⁴ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 41.

¹⁰⁵ Schillebeeckx, *Jezus: Het Verhaal van een Levende*, 15.

¹⁰⁶ Schillebeeckx, *Geloofsverstaan*, 156.

¹⁰⁷ Schillebeeckx, *Geloofsverstaan*, 189.

in onze geschiedenis, blijkt met name uit het – niet te verifiëren – geloof in Jezus' opstanding.¹⁰⁸ Een gelovig hopen in plaats van een stellig weten, omdat zowel de diepte van de negativiteit als de daaruit ontstane positiviteit voor mensen niet te peilen zijn.¹⁰⁹ Vanuit de (christelijke) ervaringsgeschiedenis valt echter te geloven dat God het heil van mensen op het oog heeft. God geeft in de negatieve contrastervaring geen antwoord op misstanden, of een moreel oordeel tegenover de misstanden in de wereld. De ervaring is wel een ervaring van een levende God, die zich juist kennen laat in het verzet tegen onrecht.

Hoewel Schillebeeckx de term verlangen hier niet gebruikt, kan zijn 'open ja' wel als een vorm van verlangen worden opgevat. Namelijk het verlangen – het open ja – naar een betere wereld dat niet is voorgegeven aan het concrete leven, maar tegelijkertijd ontstaat met en vanuit de ervaring met de weerbarstigheid van de werkelijkheid. De negatieve grens en het positieve verlangen zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden en niet uit elkaar te trekken. Juist vanuit de onvolmaaktheid en het gebrek komt de verontwaardiging over de huidige stand van zaken en het verlangen naar een beter alternatief op. Dit is wel een bijzondere vorm van verlangen, omdat het open ja naar morgen geconditioneerd is op de onvolkomenheid van vandaag. Schillebeeckx stelt de retorische vraag: wie zou een puur-positieve ervaring ooit heilservaring noemen tenzij tegen de reeds beleefde contrasterende achtergrond van zeer negatieve ervaringen?¹¹⁰ Schillebeeckx wil het menselijk hunkeren naar geluk en heil zien tegen de achtergrond van iets negatiefs. Het is voor hem altijd verlossing-*van* en bevrijding-*uit*.¹¹¹

Verlangen – een zeer veelzijdig en divers uitgewerkt theologisch begrip – krijgt hier een andere betekenis ten opzichte van meer teleologische varianten.¹¹² Een doelgericht verlangen verliest bijvoorbeeld zijn gebrekkigheid naarmate het steeds beter georiënteerd raakt op en meegenomen wordt in het ultieme, gebrekloze, goddelijke verlangen. Zoals het natuurverlangen (*desiderium naturale*) bij de Thomas van Schillebeeckx' proefschrift wijst op het bewuste streven van de mens naar volmaaktheid.¹¹³ Schillebeeckx' open ja is met zijn onvolkomenheid als basis een meer moderne vorm van verlangen, waarbij de duiding een introverter en situationeler karakter krijgt. In Schillebeeckx' open ja draait het meer om een verlossing-*van* dan een verlossing-*tot*. Of het subject hier ook wat mee doet, is een moeilijkheid die recentelijk ingebracht is tegen de vermeende vanzelfsprekendheid van het open ja.

Niet-transparantie van subject

Een van de vooronderstellingen van de negatieve contrastervaring is dat de verontwaardiging over het onrecht en het veto tegen het kwaad opkomen vanuit een voor zichzelf transparant subject. Het ervarende subject is weliswaar fundamenteel beperkt en begrensd, maar wordt als ervarend subject zelf niet onder kritiek gesteld. Het is precies deze onproblematische veronderstelling – waarin het subject zelf buiten kritiek blijft – waarop feministisch theologe Mosely de vinger legt in haar

¹⁰⁸ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 670–671.

¹⁰⁹ Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 671.

¹¹⁰ Schillebeeckx, *Jezus: Het Verhaal van een Levende*, 18.

¹¹¹ Schillebeeckx, *Jezus: Het Verhaal van een Levende*, 15.

¹¹² Rick Benjamins, 'Verlangen als theologisch thema', *Kerk en Theologie*, 67, 2016, 5–20.

¹¹³ J. H. Walgrave, 'Het natuurverlangen naar de godsanschouwing bij Thomas van Aquino', *Tijdschrift voor Filosofie*, 36(2), 1974, 232–266.

doordenking van Schillebeeckx' negatieve contrastervaring vanuit een door-en-door gesegregeerde en diep-racistische Amerikaanse samenleving.¹¹⁴

Het mag dan zo zijn dat Schillebeeckx' negatieve contrastervaring een krachtig en universeel antropologisch instrument is in het zicht krijgen op hoe het *niet* moet, het biedt evenwel geen verklaring voor de grootschalige passiviteit in de directe confrontatie met kwaad, onrecht en lijden.¹¹⁵ De menselijke ervaring wordt, blijkbaar zelfs op het fundamentele en universele niveau van de negatieve contrastervaring, gekenmerkt door blinde vlekken. Het vermogen van het ervarende subject om zonder vooringenomenheid tot een veto te komen staat door de grootschalige menselijke passiviteit onder kritiek. Wie tot een verontwaardiging komt over de aanwezigheid van diep onrecht kan niet anders dan overgaan tot handelen. Een handelen dat anderen zullen opmerken en waarin ze, vanuit de gedeelde ervaring, worden uitgenodigd om te participeren.¹¹⁶ Zoals Schillebeeckx het enigszins archaisch stelt: "De feitelijke bedreiging en aantasting van het gewenste maar positief nooit definieerbare *humanum* – het menswaardige – leidt tot verontwaardiging en is daarom een concreet ethische uitnodiging en een ethische imperatief, ingebed derhalve in zeer gesitueerde, negatieve contrastervaringen van menselijk onheil en ongeluk, hier en nu."¹¹⁷ Een recent voorbeeld van zo'n concrete invulling is *Black Lives Matter*, een gedecentraliseerde politieke en maatschappelijke beweging die protesteert tegen politiegeweld en in bredere zin tegen alle vormen van racistisch geweld.¹¹⁸

Mosely is echter sceptisch over die concreet ethische uitnodiging en het ethische imperatief. Want negatieve contrastervaringen zijn, in het geval van een niet-problematisch gestelde subjectvisie, volgens haar cyclisch van aard.¹¹⁹ Schillebeeckx heeft namelijk geen verklaring voor menselijke inactiviteit. Want zodra mensen kwaad en onrecht in de wereld ervaren, volgt er verontwaardiging en protest. Mensen proberen in hun doen en laten alle barrières te slechten die de menselijke (en ecologische) bloei in de weg staan. Vervolgens zullen in een volgende iteratie nieuwe, resterende, gevallen van lijden en kwaad ervaren worden. Die worden dan ook erkent en tegengegaan in woord en daad. Als de negatieve contrastervaring echt effectief zou zijn en universeel werkzaam, dan zou ze al itererend toewerken naar het beëindigen van het menselijk lijden en zou er vanuit een gemeenschappelijke solidariteit hoop op een betere toekomst geschapen worden.¹²⁰

Dat het in de praktijk niet zo werkt, hoeft geen betoog. En ook Schillebeeckx is geen naïef vooruitgangsdinker. Hij is zich zeer bewust van de schaarse en gefragmenteerde invulling van het 'open ja' en de mens als sterfelijk wezen.¹²¹ 'Met name de dood wijst erop dat het illusoir is op aarde een waarachtig, volkomen en universeel heil te verwerklijken voor allen en een ieder.'¹²² Een ethische uitnodiging is en blijft een uitnodiging en een ethische imperatief kan door menselijk onvermogen onbeantwoord blijven. Maar Mosely zoekt de verklaring voor de gebrekkige doorwerking van de negatieve contrastervaring in het hier-en-nu bij het subject zelf.

¹¹⁴ LaReine-Marie Mosely, 'Negative Contrast Experience: An Ignatian Appraisal', *Horizons*, 41, 2014, 74–95.

¹¹⁵ Mosely, 'Negative Contrast Experience', 75.

¹¹⁶ Mosely, 'Negative Contrast Experience', 82.

¹¹⁷ Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 48.

¹¹⁸ Elisa J. Sobo, Helen Lambert, Corliss D. Heath, 'More than a teachable moment: Black lives matter', *Anthropology & Medicine*, 27(3), 2020, 243–248.

¹¹⁹ Mosely, 'Negative Contrast Experience', 84.

¹²⁰ Mosely, 'Negative Contrast Experience', 84.

¹²¹ Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 24–25.

¹²² Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 667.

Het ervarende subject wordt gekenmerkt door een set van niet-bewuste vooringenomenheden. Deze vooringenomenheden zijn niet zozeer gaten in kennis (die gedicht kunnen worden met studie en zelfonderzoek) als wel systematische vertekeningen die grotendeels uit het onbewuste komen een daadwerkelijke verontwaardiging in de weg staan. Het ervarende subject filtert de binnenkomende informatie. Alles wat als een potentiële bedreiging wordt gezien voor ons welzijn, wordt in ons begrip, oordeel, onderscheidingsvermogen, besluit en actie buiten beschouwing gelaten.¹²³ De vanzelfsprekendheid waarmee het subject in een negatieve contrastervaring zijn confrontaties met grenzen en afgewezen hypothesen verwerkt en daarmee tot een 'open ja' komt, blijkt niet zo vanzelfsprekend te zijn. Mosely pleit er dan ook voor om de negatieve contrastervaring hand in hand te laten gaan met een hermeneutiek van wantrouwen waarin het ervarende subject kritisch wordt onderzocht.¹²⁴ Alleen in dat gezamenlijke optrekken kan er een verontwaardiging opkomen die daadwerkelijk onrecht aan de kaak stelt en uitnodigt om in actie te komen. De vraag hier is of het ervarende subject overeind blijft in dit samengaan. Inzicht in hoe Jacques Lacan denkt over het (verlangende) subject kan daar bij helpen.

¹²³ Mosely, 'Negative Contrast Experience', 88.

¹²⁴ Mosely, 'Negative Contrast Experience', 89.

Hoofdstuk 5: Lacans verlangend subject

Jacques Lacan staat, met name in de Engelstalige en hoofdzakelijk postmoderne en poststructuralistische lacan-recepties, te boek als een anti-humanistisch denker die zeer kritisch is op een concept als het ervarend subject.¹²⁵ Lacans focus op het zelfstandige karakter van taal en de grote invloed van het onbewuste op het denken zouden een concept als ervaring en subject bekritisieren.

Lacan heeft dit zelf in de hand gewerkt door in de hoogtijdagen van de 'crisis van het subject' (jaren '60, vorige eeuw) kritiek te leveren op de veronderstelde transparantie van de ervaring in de fenomenologie en de individuele vrijheid en autonomie van het subject in het existentialisme.¹²⁶ Echter, Lacan blijkt bij nadere analyse in zijn filosofie veelvuldig te lenen van de fenomenologisch ingestelde Merleau-Ponty. Ook is hij schatplichtig aan de grondlegger van de hermeneutiek van de situatie, Heidegger. Niet alleen als het gaat om het idee van geworpenheid in een situatie, ongeacht welke, maar ook als het gaat om het denken in paradoxen. Een voorbeeld van zo'n paradoxale uitspraak is: *il n'y a pas de rapport sexuel* (er is geen relatie tussen de seksen).¹²⁷ Natuurlijk staan mannen en vrouwen met elkaar in relatie, echter blijkt dat er een derde in het spel is, de taal. Zij maakt de relatie mogelijk maar drijft als intermediair tegelijkertijd een wig. Een ander belangrijk maar paradoxaal concept – waar hieronder nader op in wordt gegaan – is *désirer* (verlangen). Lacan kan in elk geval moderner gelezen worden dan gedaan wordt.¹²⁸ Dat wordt hieronder verder uitgewerkt.

Projecties en verbeelding

Bij Lacan heeft de mens geen toegang tot de onmiddellijke werkelijkheid. Projecties zijn noodzakelijk om als denkend subject de wereld te representeren. Maar er speelt nog meer. Het representeren is niet slechts een essentieel stuk intern gereedschap om de wereld en onszelf te begrijpen, maar het subject *leeft* in zijn representaties, zijn voorstellingswereld. Een mens die slechts aangewezen is op biologische prikkels en gespeend blijft van fictieve, verbeeldende input, is ten dode opgeschreven. Voortbordurend op Freuds lustprincipe werkt Lacan dit primaat van de verbeelding verder uit.

Toegang via symbolisering

Lacan deelt met het neokantianisme het inzicht dat de mens voor de toegang tot de werkelijkheid aangewezen is op symbolische systemen.¹²⁹ De werkelijkheid is er evenwel aan onttrokken. Elk systeem heeft zijn eigen brekingsindex in de ontsluiting van de werkelijkheid. De grondgedachte van het neokantianisme en van Lacan is die van een pluriforme werkelijkheidsontsluiting. Wel is er een verschil in opvatting als het gaat over de aard van de symbolisering. Cassirer en met hem vele andere filosofen uit zowel de fenomenologische als analytische hoek zien betekenis als wezenlijk

¹²⁵ Louis A. Sass, 'Lacan: the mind of the modernist', *Continental Philosophy Review*, 2015, 48, 409–443.

¹²⁶ Sass, 'Lacan: the mind of the modernist', 412–414.

¹²⁷ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, 1969-1970, Paris: Seuil, 1991, 134.

¹²⁸ Naast het boek van Mooij en het artikel van Sass is gebruikt gemaakt van De Kesel, *Het münchhausenparadigma* en Bailly, *Lacan*.

¹²⁹ Mooij, *In de greep van de taal*, 10.

voor het symboliseren.¹³⁰ Betekenis wordt vooropgesteld. Als een mens zoiets ziet als een hond, weet hij van tevoren wat een hond is, zodat hij op grond van die gekende betekenis een hond kan onderscheiden en vervolgens kan aanwijzen.

Lacan komt tot een andere visie. Hoe kan bijvoorbeeld een opgroeiend kind weten wat een hond is? Het kind hoort familieleden praten over *canis lupus familiaris*, brokken, opruimplicht, poes-van-de-buren, blaffen en ontwormingskuur. Wat moet het zich bij al die raadselachtige termen voorstellen? Pas als er enige duidelijkheid wordt geboden, kan het kind betekenis gaan onderkennen en de objecten identificeren waarnaar betekenis wel of niet verwijzen. Daarmee vraagt Lacan aandacht voor de materiële termen, de betekenisloze klanken van lettergrepen, de 'betekenaars' waarin gesymboliseerd wordt nog voordat er betekenis tot stand is gekomen.¹³¹ Lacan vertrekt dus bij de betekenaar in plaats van bij de betekenis.

De mens leeft van de verbeelding

De mens is wezenlijk afhankelijk van een leven op het niveau van de verbeelding omdat de mens tekortschiet in zijn biologische constitutie. Dat komt omdat de mens niet kan terugvallen op natuurlijke gedragspatronen. Hij schiet biologisch dusdanig tekort dat hij ter compensatie in een niet-biologische wereld moet leven. Lacan sluit hiermee aan bij de opvattingen van de antropologie in zijn tijd, waarin wordt gesteld dat de mens in vergelijking met het dier gekenmerkt wordt door een gebrekkig instinct, een fundamentele openheid naar de wereld en zichzelf. Waarin hij ook ten opzichte van andere dieren een excentrische positie inneemt en biologisch tekort schiet om in de natuur te overleven.¹³² Lacan noemt specifiek de verstoorde balans tussen binnen- en buitenwereld. Borelingen zijn nergens zo fundamenteel en zo langdurig afhankelijk van externe sociale input dan bij de mens. In het dierenrijk is de balans tussen aangeboren en aangeleerde kennis meer in evenwicht en beter op elkaar afgestemd. De mens is in zijn grote behoefte aan sturing van buitenaf aangewezen op de stabiliteit van taal en cultuur.¹³³

Waar het kunstmatige, niet-natuurlijke karakter van de mens bij uitstek blijkt, is in zijn seksualiteit. De menselijke seksualiteit is volgens Lacan pervers en tegennatuurlijk van karakter. De belangrijkste aanwijzing dat de mens leeft op het niveau van het libidinale en niet het biologische, is namelijk het seksueel verlangen. Een mens kan niet zonder eten en drinken, maar wel zonder seks. Desondanks speelt seksualiteit een niet te onderschatten rol in menselijke activiteiten. De seksuele drift is echter biologisch onverklaarbaar op individueel niveau. Het behoud van soorten is natuurlijk een veelgehoord argument, maar dit speelt slechts in evolutie-biologische paradigma's die theoretiseren over groepsbehoud. Er is op het persoonlijke niveau geen dwingende koppelingen tussen seksualiteit en procreatie. Seksualiteit loopt via de mal van de taal en de cultuur en wordt gedragen door fantasie en verbeelding. Deze perversie, in de zin van een ontspoord instinct, vervult een centrale rol. Zoals Lacan het stelt: *la perversion, c'est l'essence de l'homme*.¹³⁴ De mens is primair vervreemd in de cultuur en dat heeft als gevolg dat niets natuurlijk en stabiliteit ver te zoeken is.

Het subject is daarom niet iets natuurlijks, een reëel punt van waaruit de mens naar de werkelijkheid kijkt. Het subject is slechts wat we – vanuit de cultuur, de externe niet-natuurlijke

¹³⁰ Mooij, *In de greep van de taal*, 12.

¹³¹ Mooij, *In de greep van de taal*, 13.

¹³² Mooij, *In de greep van de taal*, 172–173.

¹³³ Mooij, *In de greep van de taal*, 173–179.

¹³⁴ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*, 1975-1976, Paris: Seuil, 2005, 153.

factoren – denken, veronderstellen en verbeelden wat het is. Het punt van waaruit de mens de werkelijkheid benadert, en van waaruit ze aan wetenschap doet, is geen zeker fundament, maar een vorm van verbeelding.¹³⁵ Bruikbaar als hypothese, maar niet gefundeerd in de biologie. Wie niet meer uit de voeten kan met het verbeelde subject, met zichzelf in de knoop zit, kan terecht bij de psychoanalyse. Het psychische, op verbeelding-draaiende, apparaat kan dan weer vlot worden getrokken, zonder dat het natuurlijke lichaam veel aandacht hoeft te krijgen.

Natuurlijk heeft de mens voor zelfbehoud voedsel, water en zuurstof nodig. Maar het psychische apparaat werkt niet met biologische ingrediënten, maar met lust.¹³⁶ Een gezond mens met een goed functionerend psychisch apparaat streeft naar lustwinst. Daarmee moet het biologische lichaam niet los gezien worden van de op zichzelf staande psychische instantie. Het psychische apparaat is de mal waardoor de biologische prikkels gevoerd worden die via de zintuigen binnenkomen. De binnenkomende impulsen – van binnen en buiten het lichaam – worden door het psychische systeem, dat luistert naar lust, verwerkt tot lustwinst. Deze lustwinst is een neveneffect dat op de werking van de biologische levensfuncties gewonnen wordt. De verwerking van lust speelt zich niet af op het niveau van de reële levensbehoeften, ook al zijn de levensbehoeften noodzakelijk om het lichaam in leven te houden.

De mens leeft dus niet op het niveau waarvan hij leeft, maar op het niveau van het psychische systeem. Alle binnenkomende impulsen worden door dit systeem geperst en krijgen daarmee een vorm die binnen het psychische systeem functioneel is. Als voorbeeld: de ‘voedselverwerking’ – geactiveerd door een endogene hongerprikkel – kijkt niet of er voldoende energie of vezels in het uitgekozen voedsel zit, maar of de inname in de verbeelding gekoppeld is aan lustwinst. De mal wordt door Lacan – die zich hierin baseert op Freud – gepositioneerd in het onbewuste. Een netwerk van voorstellingen die de prikkelspanning probeert te verwerken tot specifieke acties omdat zo’n ingreep in de realiteit vervolgens in de verbeelding leidt tot lustwinst. Vandaar dat mensen zich een boulimia of anorexia kunnen eten. Biologisch is het echter onverklaarbaar dat hongerprikkels systematisch over- of onderschat worden. Maar de psychoanalyse kijkt naar het beeld waarmee een persoon zich verhoudt tot de verbeelde werkelijkheid. De mens heeft dus niet naast zijn vitale, biologische bestaan, ook allerlei fantasieën, maar de fantasieën zijn het venster (de mal) van waaruit de mens zijn vitale bestaan beleeft en vormgeeft. Het lichaam moet dus niet vanuit het lichamelijke begrepen worden. Lacan gaat dit, op lustwinst georiënteerde onderbewuste opnieuw duiden en daarvoor gebruikt hij het verlangen.

De rol van het verlangen: de symbolische orde

Het verlangen speelt een cruciale rol in Lacans denken. In zijn *retour à Freud* wordt de mens zelfs geduid als louter verlangen. Het verlangen kan op drie manieren reageren en wel door bevrediging, sublimatie of verdringing. Bevrediging is een basale biologische reactie. Als dat niet mogelijk is dan kan het verlangen de focus verleggen. Bijvoorbeeld van een maatschappelijk onaanvaardbaar verlangen (zeg, de wens om naakt over straat te lopen) naar een minder omstreden iets (gedichten willen schrijven). Als zo’n sublimatie niet mogelijk is, kan het verlangen ook verdrongen worden. Het blijft dan in het onderbewuste gevangen zitten, maar levert netto geen lustwinst op. Lacan volgt Freud in het duiden van de mens als verlangend wezen op fysiologisch (bevrediging), cultureel

¹³⁵ De Kesel, *Het münchhausenparadigma*, 23–27.

¹³⁶ De Kesel, *Het münchhausenparadigma*, 119–131.

(sublimatie) en psychologisch (verdringing) niveau.¹³⁷ Hij stelt daarom dat de mens zijn verlangen *is*. Al is dit verlangen wel het verlangen van de ander. Ook is vervulling uitgesloten. Wie daarin vastloopt kan via de praatkuur leren om zijn traumatische *status quo* te omarmen. Want genezen van dit onvervulde verlangen van de ander is onmogelijk.

Verlangen is allereerst een bijproduct van taal. Verder staat verlangen los van behoefte (*demande*). De verbindende factor is de zogenaamde symbolische orde. Lacan is, wat deze symbolische orde betreft, schatplichtig aan cultureel antropoloog Claude Lévi-Strauss (1908–2009). In het bijzonder aan zijn onderscheid tussen betekenis en betekenaar.¹³⁸ Betekenaars (woorden, symbolen, concepten in de brede zin) worden in Lévi-Strauss' structuralistische denkwijze gekenmerkt door een intrinsiek tekort. Ze zijn slechts te definiëren door te verwijzen naar andere betekenaars om daarmee te zeggen wat ze vooral *niet* zijn. Lévi-Strauss probeert de cultuur te duiden via betekenaars, die volgens hem als autonoom opererende systemen werken. In zijn structuralistisch perspectief op het sociale systeem komt naar voren dat het – vanwege deze autonomie – niet belangrijk is *wat* een cultuur zegt (welke betekenissen het toekent), maar *hoe* het gezegd wordt. Het gaat om de betekenaars en in het bijzonder hun relaties tot elkaar. Wie menselijke fenomenen van culturele aard wil onderzoeken en begrijpen, moet daarom eerst en vooral een beschrijving proberen te geven van het persoon-overkoepelende autonome systeem. Dat systeem wordt de symbolische orde genoemd. Alle nadruk komt zodoende te liggen op de onderlinge verhouding tussen woorden, symbolen en concepten. De symbolische orde is op zichzelf illusoir, maar uiteraard voelbaar in de werkelijkheid. Eerst is er de gegevenheid van de onderlinge relaties tussen betekenaars die pas in tweede instantie inhoudelijk inwerkt op mensen van vlees en bloed.

Internalisatie van 'Lévi-Strauss'

Lacan past Lévi-Strauss' culturele zienswijze ontwikkelingspsychologisch toe op het verlangende subject. Dat doet hij door de subjectstheorie van Freud opnieuw, maar nu structuralistisch, te lezen. Om het verlangen van iedere ik-zegger te begrijpen, moeten we de talige, symbolische orde als autonoom systeem – gekenmerkt door het tekort – niet slechts buiten ons beschouwen, maar evenzeer diep in onszelf. In het onbewuste. Ons bewuste is slechts het topje van de ijsberg. Het talige, symbolische geordende onbewuste produceert verlangen. Wij leven namelijk niet op het niveau van ons behoeftige lichaam. Lacan ontkent niet dat wij mensen zijn van vlees en bloed. Maar de reële, materiële werkelijkheid is – zoals reeds eerder genoemd – niet de primaire bron van waaruit wij leven noch hetgeen wat ons voortdrijft. Wat een mens ten diepste verlangt, wat zijn basisbehoefte is, is volgens Lacan een op liefde gebaseerde lustwinst.¹³⁹ Daarom leeft de mens – in tegenstelling tot de dieren – niet op het niveau van de reële werkelijkheid, rond dat wat biologisch in essentie nodig is. Nee, de motor van ons bestaan is een drift op het niveau van het onbewuste. Een libido op zoek naar lustwinst, en basaler nog, naar liefde. Zo zullen baby's die voorzien worden in materiële behoeften, maar gespeend blijven van liefde, sterven. Liefde is namelijk niet te vinden in het reële domein.

¹³⁷ De Kesel, *Het münchhausenparadigma*, 83–105.

¹³⁸ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I*, Paris: Plon, 1974, 213–234.

¹³⁹ Bailly, *Lacan*, 112–115; 144–145.

Door dit biologische *manqué-à-être* is het leven vanuit het reële als mens niet mogelijk. Daarom wordt dit manco in het onbewuste vervangen door een draagbaarder tekort, het tekort van de symbolische orde. Een truc die het reële tekort naar het niveau van de betekenaars brengt.

Het Lacaniaans subject

De inbedding in de symbolische orde is onderdeel van een ontwikkelingsproces waarin een subject zich moet identificeren met, verstaan tot, de wereld en zichzelf. Dit proces begint bij opgroeiende mensen altijd eerst met een imaginaire fase. Daarna volgt er een inbedding in de symbolische orde.¹⁴⁰ In de eerste levensjaren speelt het beeld een belangrijke rol in het representeren van de wereld. Deze beelden verschaffen een klein kind – vermoedelijk – een gevoel van eenheid waarin het eigenlijk nog niet in staat is omdat het nog het gereedschap mist om het biologische, instinctieve tekort te compenseren. De imaginaire verbeelding, waarin het subject zichzelf een identiteit geeft, loopt bij het opgroeien op vervreemding en conflicten uit. Daarom verschuift de wijze van identificeren van het imaginaire naar het symbolische niveau.¹⁴¹

Hoe vindt deze verwisseling van het biologische, via het imaginaire naar symbolisch tekort plaats en wat betekent dat voor het verlangen? Het onderbewuste van de mens is van nature niet in staat tot deze vervangingstruc. Het menselijke lustwezen wordt namelijk geboren zonder ‘zelf. En wel omdat het reële hem geen vorm van zelf kan geven. De identiteit moet daarom gezocht worden in een gemeenschappelijke set aan betekenaars. Een klein kind verbeeldt zich in haar imaginaire fase dat zij zelf de zin en betekenis is van al die zogenaamde betekenisloze betekenaars die ze vanuit de wieg ziet en hoort. Het kind is nog blind voor het eigen *manqué-à-être*. Ze denkt dat het slechts de anderen zijn die gekenmerkt worden door een tekort. En zij is, vanzelfsprekend, het antwoord en de vervulling van dat tekort. Het kleine kind ervaart dus haar eigen tekort als dat van de betekenaars uitbrengende anderen waar zij zelf de zin en betekenis van is. Deze vorm van zelf is dus gebaseerd op een invulling en daarmee ook een ontkenning van het tekort in de ander.

Bij het opgroeien ontdekt het kind, tot haar ontsteltenis, dat zij slechts één van de vele antwoorden is op het tekort van de ander. De aandacht van moeder en vader gaat namelijk regelmatig verlangend uit naar iets of iemand anders. Een smartphone, de hond of andere gezinsleden. Om deze traumatische ervaring het hoofd te bieden moet het kind op zoek naar een ander zelf. De identiteit die het kind nu construeert, refereert nog steeds naar het tekort van de ander, maar het tekort krijgt als tekort nu een eigen plaats. Het kind identificeert zich in dit nieuwe zelf met een door tekort getekende, want verlangende ander. En dat is een paradoxale wijze van denken. Want het verlangen komt daarmee in een oneindige *loop* te zitten. Het verlangen naar het verlangen van een ander is – omdat het verlangen van de ander op dezelfde wijze gedefinieerd is – een verlangen naar het verlangen van het verlangen van de ander.¹⁴²

Deze vorm van verbeelde zelf is evenwel stabielere dan die in de imaginaire fase, want het is nu niet meer het antwoord maar de drager van een keten van onophoudelijk naar andere betekenaars verwijzende betekenaars. Dit zelf – een identiteit als verbeelde drager van het tekort van de ander – maakt dat een subject geen verlangen heeft, maar een onvervuld en onvervulbaar verlangen *is*. De onzekerheid van het subject, omdat het niet met zichzelf kan samenvallen omdat

¹⁴⁰ Mooij, *In de greep van de taal*, 34–37.

¹⁴¹ Mooij, *In de greep van de taal*, 36.

¹⁴² Sass, ‘Lacan: the mind of the modernist’, 419–423.

het systeem van betekenaars immer doorverwijst en nooit uitkomt bij de ultiem verlangde identiteit, genereert een niet te stillen verlangen. Schuivend van de ene betekenaar naar de andere, blijft het symbolische subject op reis naar zichzelf en de ander. Aankomen doet hij nimmer. Want dan valt hij terug in het zelfloze, onleefbare reële. Het doel van psychoanalyse zoals Lacan dat zag, is daarom niet het helpen met de vervulling, maar juist de acceptatie van het niet te stillen karakter van het verlangen.

Hoofdstuk 6: Het actualiseren van Schillebeeckx met Lacan

Raakvlakken Schillebeeckx en Lacan

Het denken van Schillebeeckx en Lacan heeft meerdere raakvlakken. Een van de meest duidelijke is de wending naar het subject. Er is geen terugkeer achter Kant mogelijk. Het verstaan van mens en wereld loopt via en alleen via het ervarende subject. Een ervaring die bij beiden nadrukkelijk niet als een (oer)gevoel verstaan moet worden, maar als een toegepaste perceptiestructuur op binnenkomende prikkels uit de reële wereld. Deze structuur, die werkt als een decoderingsalgoritme, is in zichzelf – zoals een goed algoritme betaamt – informatieloos. Pas in het contextueel toepassen van dit innerlijke algoritme ontstaat nieuwe informatie. Zowel bij Schillebeeckx als Lacan is er daarom geen *shortcut*, geen smokkelroute om buiten het ervarende subject om, kennis te verkrijgen. Schillebeeckx is daar expliciet over in zijn vierde antropologische constante. Schillebeeckx en Lacan vinden elkaar zodoende in de onmogelijkheid van het innemen van een *God's eye point of view*. In dit bekende filmperspectief wordt een camera recht boven het gebeuren geplaatst. De kijkers krijgen daarmee met één oogopslag inzicht in de scène en zien verbanden die voor de personages verborgen blijven. Dat perspectief is er niet.

De wereld is voor beiden een reële wereld. Ze komt ons van buitenaf via de zintuigen voortdurend toe. Echter, omdat het ruwe signaal via de decodering loopt, krijgen we geen toegang tot die realiteit dan via het subject. Bij Schillebeeckx zit dat in de onlosmakelijke verbinding van openbaring en ervaring, in het 'niet los verkrijgbaar' zijnde van de openbaring. Hoe ver je in een traditie ook teruggaat, hoe nieuw en ongekend een gebeuren ook mag zijn, in het incorporeren, in het zoeken naar betekenis, moet het nieuwe en ongekende gebeuren door de decoderende ervaringsfilter. Je kan die filter wel proberen te zuiveren, bijvoorbeeld door vertekende transformaties uit te zetten, maar daarmee snij je jezelf in de vingers, want de filter is de enige toegangsweg tot nieuwe kennis. Door die te ontmantelen verlies je ook de openbaring (nieuwe informatie) in de ervaring. De openbaringsdichtheid mag dan variabel zijn, ze is nooit puur te lokaliseren of aan te wijzen. Iets soortgelijks is te vinden bij Lacan. Omdat de mens niet leeft op het niveau van het reële is incorporatie in de symbolische orde noodzakelijk. Een orde die zich als decodeersleutel van de reële wereld nestelt in het onderbewuste. De binnenkomende prikkels lopen altijd via het onbewuste. Deze decoderingsfilter mag dan zelf buiten beeld blijven en ook niet te reconstrueren, ze vervult evenwel een noodzakelijke functie in het interpreterend binnenlaten van ruw signaal.

De prominente rol van een gemeenschappelijke taal als constituerende factor speelt eveneens bij beide denkers. De innige verbondenheid van openbaring en ervaring wordt bij Schillebeeckx gemedieerd door de taal. Verder leggen zijn tweede en derde antropologische constante de nadruk op het subject in relatie tot derden. Menszijn is altijd medemens-zijn en het innemen van een plaats in een maatschappelijke structuur. De gedeelde taal maakt die relaties mogelijk. Lacan gaat een stap verder en plaatst de gemeenschappelijke taal in het onbewuste van het subject. Het libido, of de drift, stoomt door het onbewuste en wordt daar door een structureel krachtenveld omgevormd tot bevrediging, verdringing of sublimatie. Dit structurele krachtenveld is volgens Lacan talig van aard, in de zin dat het als een tekensysteem is opgebouwd. Het draait er slechts om de onderlinge verschillen tussen de inwerkende betekenaars en niet om hun inhoudelijke kenmerken. Zowel Schillebeeckx als Lacan onderkennen dat taal dynamisch is. Ze mag dan een zekere onverschilligheid en resistentie hebben tegen individuele en collectieve pogingen

om haar structuur te modificeren, het is niet onmogelijk. Wel erkennen beiden dat juist het gebruik van een gemeenschappelijke taal moeilijkheden geeft in het onder woorden brengen van (nieuwe) ervaringen. Het is altijd zoeken naar woorden. In de keuzes die daarin gemaakt worden ontsnapt altijd iets van de werkelijkheid. Het gebruik van een gedeelde taal is de reden dat uitdrukkingen van ervaringen altijd projecties zijn. Voor Schillebeeckx is propositionele taal bij uitstek de taal die het verst van de daadwerkelijke ervaring afstaat. In elk geval zijn de talige representaties van de wereld inherent eenzijdig en onvolmaakt. De wereld zelf is niet te begrijpen. Daarmee zijn beide denkers schatplichtig aan het neokantiaanse representatiedenken, waarin het subject altijd op een talige, symbolische wijze, duidt.

Verschillen tussen Schillebeeckx en Lacan

Ondanks deze resonanties zijn er ook duidelijke verschillen aan te wijzen. Schillebeeckx beweegt zich hoofdzakelijk in de hermeneutiek van de situatie terwijl Lacan gepositioneerd kan worden in de hermeneutiek van de betekenaar. En dat staat het actualiseren van Schillebeeckx' subject met Lacans opvattingen in de weg.

Een van de obstakels is namelijk dat Lacan het bestaansrecht van het subject koppelt aan een – van het subject onafhankelijke – symbolische orde. Daarmee komt de universele pretentie van Schillebeeckx' negatieve contrastervaring in het geding. Bij Schillebeeckx – onder invloed van Bloch – kan het subject nog zeggen wie hij als subject is, zij het in negatieve termen. Maar deze mogelijkheid vervalst bij Lacan. Er is namelijk geen universele, vaststaande symbolische orde. De symbolische orde hangt nauw samen met de talige grammatica en culturele constitutie. En talen en culturen zijn spatiotemporeel altijd in flux. Omdat de symbolische orde ook inwerkt op de structuur van het onbewuste onttrekt het zich daar aan een mogelijke analyse. Een poging tot het vaststellen wat tot de structurele kern en wat tot de structurele periferie van de symbolische orde behoort – om zo toch tot een universele opvatting over het filterende onbewuste te komen – is onmogelijk. Het enige wat zeker is, is dat een ervaring voor iedereen verschillend uit het onbewuste komt. Net hoe de lustwinst in een concrete situatie maximaal uitpakt: door bevrediging, sublimatie dan wel verdringing. Daarmee is de genese van de negatieve ervaring duister geworden. De veronderstelde universele structuur van Schillebeeckx' veto tegen onrecht en kwaad blijkt niet alleen variabel te zijn door tijd en ruimte heen, maar is ook in zichzelf instabiel (want afhankelijk van de individuele en contextuele lustverwerking).

Hieraan ontsnappen door de studeerkamer te verruilen voor het Malieveld of de voedselbank is onmogelijk. Want de mens leeft net zo min op het niveau van de praxis, de handeling, de interactie met anderen. De mens leeft op het niveau van de verbeelding, strevend naar lustoptimalisatie. De route van wereld naar verontwaardiging in Schillebeeckx' negatieve contrastervaring loopt ook in haar praktische vorm door dit, op lust gefocuste, onderbewuste. En niemand weet wat zich daar aan pervertering voordoet.

Is dit verschil via de route van het verlangen misschien te overbruggen? Waarschijnlijk niet. Het mag dan zo zijn dat de mens ongeneeslijk verlangend is, het punt is dat voor Lacan de genese van dit verlangen niet transparant te krijgen is. Het lukt niet om als het ware terug te redeneren van de bewuste verontwaardiging naar de structuur in het onbewuste. Waar bij de één de verontwaardiging over de *status quo* redelijk onaangetast binnenkomt en daar een verlangen tot verbetering wakker roept, kan diezelfde verontwaardiging bij een ander het resultaat zijn van een perverse en grotendeels verzonnen, maar onbewuste lustberekening. Een afgewezen hypothese of

een specifieke grenservaring kan tot een veto tegen de wereld leiden, maar het is evenwel geen strikt noodzakelijke gevolgtrekking. Daarbij kan zo'n veto – naast verdringing en sublimatie – verzonnen worden. Bijvoorbeeld omdat een verzonnen veto leidt tot lustmaximalisatie in het onbewuste. Deze relativisering van het verlangen haalt de vaste bodem onder Schillebeeckx' ervarend subject weg. Het actualiseren van Schillebeeckx' subject met Lacans mensbeeld is niet goed mogelijk omdat het laatste te instabiel is om als solide basis te fungeren voor de negatieve contrastervaring.

Lacan heeft in feite Freuds theorie van wantrouwen in een talig jasje gestoken. Hij geeft daarmee juist aanleiding om de derde hermeneutische crisis – zoals genoemd in de inleiding – steviger aan te zetten in plaats van te verhelpen. Namelijk een wantrouwen ten opzichte van het ervarende en denkende subject.

Wat een actualisatie van Schillebeeckx met Lacan verder nog in de weg staat, is de gerichtheid van Schillebeeckx' open ja op een betere wereld. Een gerichtheid op een tijd en plek met minder onrecht, onderdrukking, duisternis en vernieling. Hoe zo'n wereld er concreet uitziet, kan per definitie niet vooraf gezegd worden. Wel is er een diepe overtuiging dat het kwade niet op gelijke voet staat met het goede en dat een van de wezenskenmerken van de mens zijn utopisch denken is (Schillebeeckx' zesde antropologische constante). Er zit zodoende een eschatologisch perspectief in Schillebeeckx' negatieve contrastervaring, ook al bestaat dat perspectief slechts als een nader in te vullen structuur.

Lacan heeft een andere agenda. Hij wil met zijn psychoanalytische insteek mensen die in een tijdelijke crisis hun tekort en onvolkomenheid niet overzien en de zinloosheid van het leven te sterk ervaren, juist weer stabiliseren. En wel door ze te verzoenen met het tekort waaruit hun subject opgebouwd is. Omdat de mens louter verlangen is én omdat dat verlangen niet te bevredigen valt (want het is een verlangen naar het verlangen van de ander), is het zaak om als subject dit tekort – waar je door het onbewuste karakter helaas niet de vinger op krijgt maar wat er altijd is – te leren accepteren. De *amor fati*, de focus op verzoening met de gegevenheid van het verlangende subject, maakt voor Lacan dat het dromen over een betere wereld onderdeel kan zijn van een persoonlijke crisis. Wie voornamelijk bezig is met de toekomst – zó kan het niet! – heeft vaak moeite om te erkennen dat het nooit wat gaat worden en dat wat deze visioenen tot stand brengt, opkomt uit een verdringend en sublimerend onderbewuste.

Conclusie

Deze overeenkomsten en verschillen overziend, kan de balans opgemaakt worden rond de vraag hoe Lacans structuralistische en psychoanalytische denken over het zelfverstaan van het ervarende en verlangende subject kan bijdragen aan een actualisatie van Schillebeeckx' negatieve contrastervaring met het oog op een alternatief voor de natuurwetenschappelijke mens- en wereldvisie.

- 1) Omdat Lacan het ervarende subject relativeert en niet vanuit het subject maar over het subject denkt, is er onvoldoende grond om Schillebeeckx' subject met Lacan direct te actualiseren of meer valide te maken.
- 2) Evenwel bieden zowel Schillebeeckx als Lacan een eigen hermeneutische verstaanswijze die door de wending naar het subject en talige sensitiviteit volwaardige – maar losstaande – alternatieven zijn voor het natuurwetenschappelijke paradigma.

Dit levert het belangrijke inzicht op dat synthese niet altijd mogelijk is. Er zijn manieren van duiden, vormen van hermeneutiek, wetenschapsparadigma's die op sommige punten

onverenigbaar blijken te zijn. Een synthesepoging kan dan een procrustesbed¹⁴³ worden, waarbij het eigene verzaagd wordt en het samengaan onder druk komt te staan. Wie werkt met het meer moderne Schillebeeckx-subject of met het meer postmoderne Lacan-subject – zonder de gedeeltelijke overlap tussen beide denkers te ontkennen – heeft de camera gewoon anders ingesteld. De vooronderstellingen die met de camera-instelling gegeven zijn, moeten zo transparant als mogelijk zijn. Dat helpt om eigen grenzen scherp te hebben, bescheiden te blijven en te begrijpen dat er zoiets bestaat als *deep disagreements*. Meningsverschillen die niet te overbruggen zijn door op het niveau van de gegevensverzameling of interpretatie het gesprek aan te gaan, omdat er op een dieper niveau gewerkt wordt vanuit een ander kader met ander gereedschap en een andere methode.

¹⁴³ Zoals de gevreesde rover Procrustes in het Griekse Attica onredelijke eisen stelde aan de bezoekers van zijn herberg: wie te lang was werd afgekapt, wie te kort was opgerekt.

Nawoord

Van mislukkingen leer je het meest. Dat is niet slechts de basis van Schillebeeckx' negatieve contrastervaring, maar ook de ervaring van de huidige poging om Schillebeeckx te updaten met Lacan. Ik ben met goede moed aan dit *aggiornamento* begonnen. Evenwel zonder vooraf goed in kaart te brengen hoe Lacan het subject duidt. De insteek was dat wanneer het ervarende subject in Schillebeeckx' theologiemethode een ontwikkelingspsychologisch en psychoanalytisch vloertje zou krijgen de spil van zijn theologie weer bij de tijd zou zijn. Uiteraard met inbegrip van de universaliteitsclaim die onlosmakelijk met deze kerngedachte verbonden is. Het was 'slechts' een kwestie van het koppelen van Schillebeeckx' fundamentele verontwaardiging aan het lacaniaanse verlangen dat uit de structuur van het onbewuste opkomt. Dat was bij nader inzien een naïeve gedachte. Het mag dan zo zijn dat zowel Schillebeeckx als Lacan postkantiaanse denkers zijn die de scheiding tussen het subject en de wereld onderkennen. En het mag zo zijn dat ze elkaar vinden in de constituerende en bemiddelende rol van de taal en beiden oog hebben voor de wisselende context, wat af te lezen is aan het werken met niet-ingevulde open structuren. Maar wat het duiden van het ervarende en interpreterende subject betreft, is er een wezenlijk verschil. En daar was nu net de actualisatie op gericht.

Daarom op deze plek een drietal inzichten die gedurende het proces zijn opgedaan. Allereerst een les in bescheidenheid. Ten tweede het belang van inzicht in methodiek en het expliciteren van startposities. Ten derde een nieuwe opening om binnen de moderne biomedische wetenschappen theologie in te (durven) brengen.

Ten eerste, omdat Schillebeeckx met zijn 'open ja' hint op verlangen en Lacan de mens duidt als zijnde zijn verlangen wil dat nog niet zeggen dat ze dan ook op één noemer te brengen zijn. Want een hermeneutiek van de situatie en een hermeneutiek van de betekenaar zetten anders in wat het interpreterende subject betreft. Zelfs door te werken met een grove resolutie en de zaak breed, beginnend bij de wending naar het subject, aan te vliegen blijft het schuren rond het subject dat primair als startpunt of als product van een grotendeels zelfstandige symbolische orde wordt opgevat. Het gebruik van de ABC-formule om meer probleemgestuurd te werken, zou deze neiging tegen moeten gaan, maar omdat ik van tevoren al een keuze had gemaakt, heb ik me daarin wellicht te weinig laten gezeggen.¹⁴⁴

Een minder omvattende en ambitieuze insteek zou de synthese in elk geval vereenvoudigd hebben. Ook was het misschien verstandiger geweest om twee of drie denkers binnen dezelfde hermeneutische stroming met elkaar in gesprek te brengen. Bijvoorbeeld Schillebeeckx' theologische interpretatie in relatie tot de inzichten van Theodor Adorno of Jürgen Habermas in zijn denken over de negatieve contrastervaring. De transformaties en denksprongen blijven dan beperkter omdat de setting veel kleinschaliger en homogener is, in dit voorbeeld beperkt tot het denken van de Frankfurter Schule. De les die ik geleerd heb, is om mezelf in de toekomst te beperken.

Ten tweede, de serieuze en grote rol die de filosofie speelt in Schillebeeckx' theologiemethode is mogelijk een teken dat de moderne theologie grond onder de voeten wil hebben voordat het inhoudelijk aan de slag gaat. De aandacht voor de zaak zelf (God, Christus) schuift voor een deel naar methodiek en het zoeken naar een zo'n breed mogelijke, liefst universele,

¹⁴⁴ Maarten Wisse, Johan Roeland, *Bouwstenen voor het ontwikkelen van een onderzoeksvraag: De ABC-formule*, Amsterdam: PThU (intern), 12-09-2019.

basis. Uiteraard (en helaas) is er niet één geaccepteerde universele methode, maar de focus op methode maakt wel iets helder. En dat is dat de startpositie, de gekozen denkrichting en de gehanteerde gereedschapskist wezenlijk doorwerken in de theologiebeoefening. Tegelijkertijd blijven deze keuzes vaak buiten beeld of worden als vanzelfsprekend verondersteld.

Wat mij helder is geworden in het werken aan deze thesis is dat wie eenmaal gestart is vanuit een specifieke hermeneutiek gaandeweg moeite zal hebben om inzichten te delen met iemand die anders begonnen is. Natuurlijk moet je met elkaar – binnen en buiten de kerk – in gesprek blijven over de zaak zelf, maar als in zo'n gesprek niet expliciet de startposities en het gereedschap mee worden genomen, dan is de kans aanwezig dat je niet nader tot elkaar komt. En dat het evenmin duidelijk is waarin dat onvermogen zit. Het expliciet maken van de methode en aanvliegroute kan daarin helpen. Daarbij kan zo'n explicitering eenzijdigheden tegengaan. Als blijkt dat, bijvoorbeeld alleen gedacht en gewerkt wordt vanuit de hermeneutiek van de betekenaar, dan kan daar bewust een andere, meer fenomenologische of heideggeriaanse benadering tegenaan gezet worden.

Concreet zie ik die behoefte in het hedendaagse populaire spreken en schrijven over (de onmogelijkheid van een vervuld) verlangen. Het schrijven over verlangen is *en vogue*, al wordt het eenzijdig gedaan vanuit de hermeneutiek van de betekenaar. Het afgelopen decennium zijn het de psychiaters Dirk de Wachter (*Liefde: een onmogelijk verlangen*, 2014), Paul Verhaeghe (*Intimiteit*, 2019) en Damiaan Denys (*Het tekort van het teveel*, 2020) die de geestelijke noden van onze moderne samenleving grondig analyseren. Ze trekken blijvend aan de bel voor de collectieve blinde vlek van een miskend verlangen. En ze breken een lans voor meer psychotherapie. Ook bij de hippe *School of Life* speelt verlangen een *key role* (vgl. Alain de Botton; *How to Think More about Sex*, 2012). Daarin is het opvallend hoe deze 'meta-diagnoses' van Vlaamse psychiaters en levenskunstfilosofen een snaar weten te raken bij een breed en seculier publiek in Nederland en België. Evenzeer opvallend is het ongemak en de moeite die deze atheïstische dan wel agnostische denkers hebben met de niet te negeren relatie tussen verlangen en spiritualiteit. Daarbij is het de vraag of er niet ook andere stemmen kunnen gaan klinken. Stemmen die niet zozeer vanuit de hermeneutiek van de betekenaar de samenleving proberen te duiden, maar primair gebruik maken van bijvoorbeeld de hermeneutiek van de betekenis of de situatie. Die aanvliegroutes zijn dan weliswaar niet verenigbaar in één model, maar ze gaan eenzijdigheid tegen. Eigenlijk zou iemand Schillebeeckx' negatieve contrastervaring eens 'seculier' moeten vertalen.¹⁴⁵

Ten derde, als Schillebeeckx ontdaan wordt van zijn katholiek-kerkelijke taalgebruik dan komt er een cognitieve, primair filosofische wijze van theologiseren naar boven. Schillebeeckx' meer rationele werkwijze maakt dat zijn ervaringstheologie handvatten biedt in het bruggen slaan naar niet-gelovige zinzoekers in een seculier-medische omgeving. De geneeskunde is een van de laatste moderne bolwerken. Er is daar veel onbegrip over alternatieve geneeskunde en 'vaag' gedoe. Zelfs de psychiatrie, die met haar biologische insteek toch veel minder succesvol is gebleken dan gepretendeerd, verzet zich met hand en tand tegen meer narratologische en holistische benaderingen. Als moderne, blanke, westers intellectuele en gelovige man mag Schillebeeckx weinig kans maken in wetenschappelijke disciplines die door de postmoderniteit zijn gegaan, voor de conservatieve geneeskunde lijkt zijn werk nog zeer geschikt. Artsen en verpleegkundigen zijn niet alleen vaak pragmatisch ingestelde mensen, maar bezitten meestal ook een persoonlijke *drive*

¹⁴⁵ Misschien dat hedendaagse cultuurtheologen als Erik Borgman (°1957) en Frank Bosman (°1978) dat al effectief doen, zei het nog wel heel expliciet vanuit een katholiek en christelijk perspectief. Het zou mijns inziens nog wat subversiever en impliciet kunnen om zo een breder publiek te bereiken.

om de wereld ietsje minder donker te laten zijn dan ze nu is. Ook is men er erg gevoelig voor Ockhams scheermes. Deze spaarzaamheidswet werkt een psychoanalytische proliferatie van niet-aanwijsbare structuren in het onderbewuste tegen. Maar een breed gedeelde verontwaardiging over agressieve ziekten, zet doorgaans aan tot een gepassioneerde zoektocht naar snellere diagnostiek en effectievere behandeling. De weerbarstigheid van de wereld stelt zulke zoektochten vaak teleur, maar mislukte experimenten en ongewenste bijwerkingen stimuleren paradoxaal tot een intensivering van de zoektocht naar klinisch-toepasbare doorbraken.

Daarin lijkt er de nodige resonantie te zijn met Schillebeeckx' negatieve contrastervaring, omdat deze ervaring onmiddellijk herkenning oproept én fundamenteel spaarzaamelijk is. Termen als hypothese en *trial and error* komen uit het vertrouwde popperiaanse taalveld. Het maakt voor een gelovige – is mijn leerervaring – inclusief spreken mogelijk, waarin zowel het negatieve als het positieve aspect gedeeld wordt. Vanuit de gemeenschappelijke ervaring van een 'open ja' kan God vervolgens explicieter gemaakt worden. Contextuele theologie dus: 'Voor de Joden een Jood' (1 Kor 9: 20). Een christelijke verpleegkundige, onderzoeker of arts kan reliëf geven aan zijn of haar negatieve contrastervaring door de ervaring vanuit de eigen traditie verdiepend en verrijkend in te brengen. Bij uitstek de ervaring van Jezus Christus. Door evenwel niet met Jezus of God te beginnen kan het 'eerste stukje' samen opgelopen worden. Er blijkt dan overeenkomst te zijn in het verlangen naar een betere wereld, waarin ziekte en handicap tot het verleden behoren. Door de cognitieve, praktische en kritisch-rationele klankkleur van deze benadering zou het zomaar mogelijk zijn dat de ander op z'n minst in de verleiding komen om nog een stukje verder te gaan. Persoonlijk ben ik door deze aanpak, werkend in een seculier biomedische onderzoeksomgeving, stelliger geworden in het poneren van alternatieve paradigma's en hermeneutische werkwijzen. Vanuit de hermeneutische traditie zijn er wetenschappelijke volwaardige alternatieven voor een materialistische mensvisie. Ook denk ik dat het de ander kan aanzetten tot een kritische reflectie op het soms gemakzuchtige stereotyperingen van gelovigen. Het kan uitnodigen tot reflectie op dat gemeenschappelijke 'open ja'. Waar komt die, vaak zo impliciet meehobbende, ervaring eigenlijk vandaan? Kortom, aanzetten tot een nieuw nadenken over God, mens en wereld.

Literatuurlijst

- Adams, Nicholas, *Kant*, in: David Fergusson (ed.), *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- Bailly, Lionel, *Lacan: A Beginner's Guide*, London: Oneworld, 2009.
- Benjamins, Rick, *Een en Ander: De traditie van de moderne theologie*, Kampen: Kok, 2008.
- Benjamins, Rick, 'Verlangen als theologisch thema', *Kerk en Theologie*, 67, 2016, 5–20.
- Benjamins, Rick, Jan Offringa, Wouter Slob (red.), *Liberaal Christendom: Ervaren, doen, denken*, Vught: Skandalon, 2016.
- Bevans, Stephen B., *An Introduction to Theology in Global Perspective*, New York: Orbis Books, 2009.
- Boeve, Lieven, 'Experience According to Edward Schillebeeckx: The Driving Force of Faith and Theology', in: Lieven Boeve, Laurence Paul Hemming (eds), *Divinising Experience: Essays in the History of Religious Experience from Origin to Ricoeur*, Studies in Philosophical Theology, Leuven: Peeters, 23, 2004, 199–225.
- Dawkins, Richard, *The selfish gene*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- De Caro, Mario, David Macarthur (eds), *Naturalism in Question*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2004.
- Dennett, Daniel C., *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, New York: Penguin Books, 2018.
- De Kesel, Marc, *Goden breken: Essays over monotheïsme*, Amsterdam: Boom, 2010.
- De Kesel, Marc, *Het münchhausenparadigma: Waarom Freud en Lacan ertoe doen*, Nijmegen: Vantilt, 2019.
- Erp, Stephan van, *God de levende*, Utrecht: KokBoekencentrum, 2019.
- Greenwald, Anthony G., Debbie E. McGhee, Jordan L. K. Schwartz, 'Measuring individual differences in implicit cognition: The implicit association test', *Journal of Personality and Social Psychology*, 74(6), 1998, 1464–1480.
- George, Theodore, 'Hermeneutics' in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2020.
- Grondin, Jean, 'Hermeneutical Circle' in: Niall Keane, Chris Lawn (eds) *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Chichester: John Wiley & Sons, 2016, 299–311

Groot, Ger, *De geest uit de fles: Hoe de moderne mens werd wie hij is*, ³2017.

Ioannidis, John P.A., 'Meta-research: Why research on research matters.', *PLoS biology*, 16(3), 2018: e2005468.

Lacan, Jacques, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, 1969-1970, Paris: Seuil, 1991.

Lacan, Jacques, *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*, 1975-1976, Paris: Seuil, 2005.

Lauteslager, Max, 'Lacan in hapklare brokken', *Tijdschrift voor Psychotherapie*, 38(3), 2012, 236-252.

Leezenberg, Michiel, Gerard De Vries, *Wetenschapsfilosofie voor Geesteswetenschappen*, Amsterdam: Amsterdam University Press, ³2003.

Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale I*, Paris: Plon, 1974.

Nadbrzeźny, Antoni, 'Kerk en bevrijding in het denken van Edward Schillebeeckx', *Roczniki Teologiczne* 63(7), 2017, 97-107.

McAuliffe, Patricia, *Fundamental Ethics: A Liberationist Approach*, Washington: Georgetown University Press, 1993.

McManus, Kathleen, 'Suffering in the theology of Edward Schillebeeckx', *Theological Studies*, 60, 1999, 476-491.

McManus, Kathleen, 'Lijden, verzet & hoop: Negatieve contrastervaringen van vrouwen en de christologie', *Tijdschrift voor Theologie*, 49(1), 2009, 18-43.

Mettepenningen, Jürgen, *Nouvelle Théologie - New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, New York: T&T Clark International, 2010.

Minch, Daniel, 'The Fractured Self and the Primacy of the Future: Edward Schillebeeckx and the Eschatological Horizon', *Horizons*, 43, 57-85.

Mooij, Antoine, *In de Greep van de Taal: Symboliseren en Betekenisgeving: Lacan en Cassirer*, Amsterdam: Sjobbolet, 2015.

Mosely, LaReine-Marie, 'Negative Contrast Experience: An Ignatian Appraisal', *Horizons*, 41, 2014, 74-95.

O'Collins, Gerard, *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

- Pinkard, Terry, *Duitse filosofie 1760-1860* (vertaling Susanne Castermans-Nelleke), Amsterdam: Atlas, 2010.
- Ricœur, Paul, *Freud & Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven & London: Yale University Press, 1970.
- Rorty, Richard, 'Realism, Categories, and the "Linguistic Turn"', *International Philosophical Quarterly*, 2(2), May 1962, 307–322.
- Sass, Louis A., 'Lacan: the mind of the modernist', *Continental Philosophy Review*, 2015, 48, 409–443.
- Schillebeeckx, Edward, *De sacramentele heilseconomie: Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*, Bilthoven: Nelissen, 1952.
- Schillebeeckx, Edward, *Op zoek naar een levende God*, inaugurele rede, Nijmegen, 9 mei 1958.
- Schillebeeckx, Edward, *Jezus: Het Verhaal van een Levende*, Bloemendaal: Nelissen, ⁷1974.
- Schillebeeckx, Edward, *Gerechtigheid en Liefde. Genade en Bevrijding*, Baarn: Nelissen, ²1977.
- Schillebeeckx, Edward, *Jezus: Het Verhaal van een Levende*, Bloemendaal: Nelissen, ⁷1980.
- Schillebeeckx, Edward, *Mensen als Verhaal van God*, Baarn: Nelissen, 1989.
- Schillebeeckx, Edward, *Theologische geloofsverstaan anno 1983* (Afscheidscollege gegeven op vrijdag 11 februari 1983), Baarn: Nelissen, 1983.
- Schillebeeckx, Edward, *Theologisch testament: Notarieel nog niet verleden*, Baarn: H. Nelissen, 1994.
- Schelkens, Karim, John A. Dick, Jürgen Mettepenningen, 'II. Struggling with Modernity', in: *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI*, (Brill's Series in Church History, 63), Leiden: Brill, 2013, 61–87.
- Schoof, Ted, 'Masters in Israel: VII. The Later Theology of Edward Schillebeeckx', *Clergy Review*, 55, 1970, 950.
- Fiorenza, Francis Schüssler, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives (Task and Methods)*, Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Slauerhoff, J., *Het verboden rijk*, 's-Gravenhage: Nijgh & Van Ditmar, ³1987.
- Sobo, Elisa J., Helen Lambert, Corliss D. Heath, 'More than a teachable moment: Black lives matter', *Anthropology & Medicine*, 27(3), 2020, 243–248.

Swaab, Dick, *Wij zijn ons brein: van baarmoeder tot Alzheimer*, Amsterdam: Atlas Contact, 2010.

Thibodeau, Paul H., Lera Boroditsky, 'Natural language metaphors covertly influence reasoning', *PLoS One*, 2013, 8(1), e52961.

Thibodeau, Paul H., Rose K. Hendricks, Lera Boroditsky, 'How Linguistic Metaphor Scaffolds Reasoning', *Trends Cogn Sci*, 21(11), 2017.

Walgrave, J. H., 'Het natuurverlangen naar de godsaanschouwing bij Thomas van Aquino', *Tijdschrift voor Filosofie*, 36(2), 1974, 232–266.

Welten, Ruud, Marc De Kesel (red.), *Het Godstrauma: Lacan, Religie & Moderniteit*, Amsterdam: Sjobbolet, 2018.