

CASANOVA'S CIRKELS over cultuurkritiek en religie

Marc De Kesel

*Dire qu'il y a un sujet, ce n'est rien
d'autre que dire qu'il y a hypothèse¹*

Religie is terug van weggeweest, dat is het minste wat we vandaag kunnen zeggen. Boeken over God en godsdienst verschijnen in groten getale, geen talkshow gaat het onderwerp nog uit de weg en niemand duldt nog de taboe-sfeer die voorheen vaak rond het thema werd opgetrokken. Dit religieuze reveil geldt niet alleen voor het strikte privé domein waar het individu naar een zin voor zijn bestaan zoekt, ook op het socio-politieke vlak is, overal ter wereld, God een 'harde' factor geworden. Of we dat nu toejuichen of niet, God doet opnieuw openlijk aan politiek - al is dat lang niet altijd in de meest positieve zin (denk maar aan wat Algerije momenteel meemaakt).

Zijn wij dan, na ruim vierhonderd jaar genadeloze religiekritiek, geloviger gebleven dan we dachten? Zijn we over die godsdienstkritiek heen - en wie weet zelfs over onze hele 'cultuur van de kritiek' als zodanig? Wijst bovendien die heropleving van het geloof niet op het 'tanen' van onze moderniteit tout court? Misschien is die na vier eeuwen wel zo goed als uitgeteld? Of wijst dit religieuze reveil, juist integendeel, op een heropleving van de kritiek, zij het dan in de vorm van een rechtstreekse aanval op de moderniteit zelf en haar typisch westerse neiging tot imperialisme en hegemonie. In ieder geval wijzen de revolutionaire bewegingen die vandaag de toon aangeven sterk in die richting - zeker die bewegingen waarvoor wij het etiket 'fundamentalistisch' hebben voorzien. Is dit religieuze reveil, of het zich nu kritisch dan wel juist niet-kritisch profileert, in de grond geen ultieme reactie tegen de moderniteit zelf?

De vraag waarrond dit essay cirkelt, is er een naar de onderlinge verhouding tussen kritiek, moderniteit en religie. Wie het huidige religieuze reveil wil doorgronden, moet afdalen tot op het aporetische kluwen waar ze alle drie - religie, moderniteit en kritiek - in elkaar haken. Pas daar komen we misschien op het spoor van wat met de huidige 'terugkeer van de religie' precies in het geding is. Hoewel het hele fenomeen daar niet toe te herleiden is, dwingt toch vooral de kwaadaardige fundamentalistische variant van die 'terugkeer' ons tot een hernieuwde reflectie over religie. Uitgerekend daar lijken religie en moderniteit lijnrecht tegenover elkaar te staan en door een nietsontziende kritiek definitief uit elkaar te worden gedreven. De religieus gemotiveerde, fundamentalistische kritiek hakt vernietigend in op al

wat modern is, en evenmin laat een bewust moderne kritiek veel van het fundamentalisme overeind.

1. Moderniteit & kritiek

Wie 'moderniteit' zegt, zegt 'kritiek', principiële tolerantie voor welke vorm van kritiek ook. Aan de gestaag om zich heen slaande cultuurkritiek van de laatste vijf eeuwen heeft de moderniteit trouwens haar bestaan te danken. Haar aanhoudend kritisch elan is erin geslaagd de fundamenteën van de middeleeuwse, feodale samenleving volledig te verbrijzelen om op de achterblijvende *tabula rasa* onze moderne democratie op te trekken. Het meest markante aan onze moderniteit is evenwel dat haar kritiek niet enkel een middel blijkt om zich te installeren en, vanaf de zeventiende eeuw, het roer van onze cultuur over te nemen; eenmaal geïnstalleerd, heeft zij die kritiek ook binnen haar eigen bestel blijvend een eersterangsrol doen spelen. Onze moderne, democratische cultuur staat er borg voor dat - op zijn minst in principe - iedereen op elk moment alles kritisch ter discussie moet kunnen stellen, haarzelf inclusief. Kortom, kritiek is zonder meer motor en 'conditio sine qua non' van ons hele moderne zelfverstaan.

Momenteel echter wordt algemeen beweerd dat die kritiek in crisis is geraakt - zo diep zelfs dat zij volgens sommigen de moderniteit zelf in het gedrang brengt. Het hele gedoe over de zogenaamde post-moderniteit is misschien alleen maar een manier om die crisis te bezweren of te verdonkeremanen. Eén van de oorzaken van die crisis ligt ongetwijfeld in het failliet van de grote utopieën - zowel de linkse als de rechtse - waaraan de kritiek zich in deze eeuw zo krachtig heeft weten op te trekken. Waar tot voor kort de cultuurkritiek zich nog kon profileren vanuit een vermeend zicht op een alternatief, lijkt zij nu verlamd door een apert gebrek daaraan. Alle revolutionaire utopieën van deze eeuw, de communistische evengoed als de fascistische, hebben zo'n desastreuze ravages aangericht dat niemand het nog aandurft zijn idealistische visie op de 'nieuwe wereld' als pasklare blauwdruk voor de toekomst naar voren te schuiven. We mogen dan - gelukkig maar - wat realistischer zijn geworden, waarschijnlijk zijn we daardoor ook spontaan conservatiever gaan denken. Nu we niet meer hoopvol vóór ons kunnen kijken, zijn we des te meer geneigd achterom te zien en ons vast te klampen aan wat we met die modernistische utopieën toch hebben weten klaar te spelen: we willen minstens dát nog kunnen bewaren en koesteren. Ons conservatisme mag dan gematigd en realistisch zijn, het gevaar is niet denkbeeldig dat we, vóór we het goed beseffen, in het vaarwater van de vroegere 'conservatieve utopieën' van de rechtse cultuurkritiek terechtkomen. Het is trouwens opvallend hoe alleen die kritiek zich momenteel nog onverholten 'revolutionair' durft te uiten. Bovendien wordt de moderniteit juist vanuit die uiterst

rechtse hoek het meest rechtstreeks met haar eigen crisis geconfronteerd: wat daar onder vuur wordt genomen, is haar 'cultuur van de kritiek' zelf, haar open tolerantie ten aanzien van kritiek als zodanig - een tolerantie waarmee de moderniteit nu eenmaal staat of valt.

In het licht van die crisis dringt de vraag zich op of we het huidige religieuze reveil niet moeten interpreteren als één van de vele 'conservatieve' antwoorden op het failliet van de progressistische utopieën van deze eeuw. Wijst dit er immers niet op hoe weinig de moderne mens erin is geslaagd zich in zijn 'cultuur van de kritiek' thuis te voelen? Heeft zijn teleurstellende ervaring met de moderne utopieën hem niet gedwongen terug te grijpen naar het oude monotheïstische erfgoed of naar nieuwe, andersoortig religieuze alternatieven? Bieden deze religieuze bestaansduidingen hem dan wél de geborgenheid die de harde moderniteit in al haar utopisch-revolutionaire dromen alleen maar kon beloven maar nooit realiseren?

Of is zo'n interpretatie al te psychologiserend en miskent zij het eigen kritisch karakter van dit religieus reveil? Want wie verzekert ons dat de moderne kritische traditie niet doorwerkt tot in die 'terugkeer van de religie'? Zonder haar zomaar te vereenzelvigen met een rechtse kritiek, moeten wij haar misschien als een soort radicale 'kritiek op de moderne kritiek *als zodanig*' interpreteren. Even ongenadig als de modernistische kritiek de fundamenteën van het religieuze zelfverstaan onderuit wilde halen, wil de huidige religieus geïnspireerde kritiek misschien de grondslagen van onze hele moderniteit onder vuur nemen. Wie weet is ze daarin wel veel trouwer aan de moderniteit dan zichzelf of haar tegenhanger zou denken: in haar kritiek op al wat modern is, verlaat zij zich immers op datgene waarmee die moderniteit zich zelf heeft groot gemaakt.

Hoe het ook zij, een dergelijke vraagstelling dwingt ons om, in het licht van de huidige 'terugkeer van de religie', de crisis van de kritiek (en van de moderniteit op zich) anders en genuanceerder te denken. De vraag dringt zich op of moderniteit en religie, in hun beider tegendraadsheid, niet nauwer in elkaar vervlochten zijn dan zowel de ene als de andere partij lief is en of het niet juist hun beider kritiek is die hen in laatste instantie met elkaar verbindt.

2. Monotheïsme: religiekritiek

Het valt op hoe beide, religie en moderniteit, altijd al een geprivilegieerde verhouding met elkaar hebben gehad - zowel in de negatieve als de positieve zin. Van bij het ontstaan van de moderniteit heeft haar kritiek zich bij uitstek tegen de religie gekeerd: het hele systeem en het hele denken van wat men naderhand het 'Ancien Régime' is gaan noemen, is in de ogen van die moderne kritiek rechtgehouden door een kluwen van mystificaties rond een valse God, met als enige

functie de bestaande machtsverhoudingen goed te praten en, zo nodig, nog te verstevigen. De reformatie bestrijdt die valse God nog met alternatieve, hervormingsgezinde ideeën over een 'ware' God, maar naderhand wil de geavanceerde modernistische kritiek gewoon van elk idee van God af. Naarmate echter de alternatieve, niet langer religieus gefundeerde moderne orde ook haar eigen tekorten meer en meer onder ogen ziet, wordt opnieuw de religie een uitgelezen, zij het nu positief referentiepunt. Zo installeert zich vanaf de negentiende eeuw een restauratieve reflex die in de teloorgegangene religie een oplossing voor de kwalen van de moderniteit ziet. Heel wat uitingen van het huidige religieuze reveil situeren zich rechtstreeks in dat restauratieve spoor.

Positief of negatief, de religie fungeert goeddeels nog steeds als belangrijke baken voor onze moderne cultuurkritiek. Ofwel staat zij voor de 'hel' en geldt zij als bron van al het kwaad waardoor de moderniteit zich tegengewerkt voelt; ofwel staat zij voor de 'hemel' en zien we in haar een kracht om ons uit de kwade poel van de moderniteit te redden. Toch belet dit niet dat in beide gevallen de hele kritiek veelal *formeel* door een religieuze referentie wordt geschraagd. In dit opzicht verraadt de nooit ophoudende reeks aantijgingen van de cultuurkritiek aan het adres van de religie haar hardnekkige afhankelijkheid ertegenover. De religie heeft die genadeloze kritiek verrassend overleefd, maar nooit overwonnen; de kritiek heeft haar referentie naar religie nooit van zich af kunnen schudden. Die averechtse aanhankelijkheid van beide ten aanzien van elkaar laat uitschijnen dat hun beider band inderdaad enigmatischer en inniger is dan een eerste oogopslag doet vermoeden.

Toch geeft dit raadsel al veel van zijn geheimen prijs wanneer we bedenken dat de religie waartegen de moderniteit zich nog steeds afzet, ook zelf altijd door-drongen geweest is van een kritische dimensie en dat de kritiek waaruit de moderniteit is voortgesproten op haar beurt zelf voortkomt uit die pre-moderne religieuze kritiek. De monotheïstische traditie vindt immers haar ontstaan niet in één of andere 'natuurlijke' religie maar in een steeds hernieuwd kritisch afstand nemen van zo'n spontane religiositeit. Het is verre van onzinnig te stellen dat de hele monotheïstische traditie op zichzelf reeds een soort godsdienstkritiek *avant la lettre* is.

Ontstaan uit één of meerdere cultussen rond een centrale (Jahwistische en/of Elohistische) god, is de joodse religie - oorsprong van de beide andere monotheïsmen, het christendom en de islam - aanvankelijk een 'nationale' godsdienst zoals zovele, die zijn hoogtepunt kent ten tijde van het Davidische koninkrijk (tiende eeuw v.C.). Het eigenlijke monotheïsme is pas eeuwen later ontstaan, in ieder geval niet voordat de joodse religie haar exclusief 'nationale' grondslag verliest. Met de Babylonische Ballingschap (586-540 v.C.) blijkt de joodse God plots niet langer garant te staan voor het behoud van de 'natie' - precies de reden waarom Hij tot dan wordt aanbeden en geprezen. Als reactie op dit trauma krijgt de niet-'nationalistische' religie-opvatting die de profeten (achtste-zevende eeuw v.C.) hebben ver-

kondigd de bovenhand. De profeten leggen de nadruk op een morele en innerlijke beleving van de 'band' met God (het zogeheten 'verbond'). De joodse religie bestaat er naar hun oordeel in met alle valse goden of andere schijnzekerheden (ook die van politieke autonomie) te breken en alleen de ware, morele God aan te hangen. Dit laatste valt voor de profeten samen met het navolgen van de wet (de Thora). Vanaf de vijfde eeuw v.C. wordt de joodse religie dan ook in hoofdzaak een wetsreligie en betekent haar monotheïsme niet langer dat haar pantheon slechts één god telt, maar dat ze (kritisch) voorhoudt dat alle goden van welk pantheon ook vals zijn, omdat 'alleen God God is'. 'Niets of niemand is God, behalve God': met dit kritische devies ontmaskert het joodse monotheïsme alles waaraan de mens *zelf* een absolute waarde wil toekennen.²

Die puristisch-kritische tendens van de joodse religie is weliswaar voortdurend belaagd geworden door andere, meer normale 'heidense' vormen van religie, waarbij dingen of mensen wél een absolute waarde wordt toegedicht om in die hoedanigheid te worden vereerd en verafgood. Toch heeft telkens opnieuw die 'profetische', kritische tendens de overhand gehaald. Die tendens is in ieder geval verantwoordelijk voor de twee grote religieuze hervormingen die voor de verdere geschiedenis van het monotheïsme beslissend zijn geweest. Zo gaat de farizeïsche hervorming, die na de verwoesting van de tempel in zeventig n.C. het jodendom als zodanig³ uitmaakt, terug op een herontdekking van de monotheïstische God, met name op het hernieuwde besef dat niets of niemand God kan worden genoemd tenzij God. Ook de hervorming die Jezus Christus voorstaat, is tot die farizeïsche herontdekking van het monotheïsme te herleiden.⁴ De religieuze strijd die hij voert (ook en vooral met zichzelf), loopt uit op een volstreckte 'zelfontlediging' ('*kenosis*'), op het besef dat hij op geen enkele manier op God beslag kan leggen en dat daarin nogmaals duidelijk wordt hoe 'alleen God God is'.

Het christendom, dat - vooral onder impuls van Paulus - die joodse hervorming tot voorbij de grenzen van het strikte jodendom brengt, maakt van het oorspronkelijk 'nationale' monotheïsme een universeel georiënteerde godsdienst. Het christendom geeft dan ook blijk van een triomfalistisch zelfverstaan, aangezien het zich de universele vervulling van de joodse wet waant en zich daarom gedragen weet door de ultieme, apocalyptisch-eschatologische waarheid. Toch verkondigt het tegelijk dat dit 'eschaton' alsnog uitblijft en dat de komst van het ultieme apocalyptische waarheidsoordeel nog steeds vóór ligt - hetgeen de pretentie fnuikt van al wie pretendeert zich nu reeds op de ultieme waarheid te kunnen beroepen. Het kan én beweren dat de Messias reeds is gekomen (en zich dus heeft geïncarneerd) én beweren dat hij nog moet komen (want nog eens *terugkomen*). In die zin blijft dus ook het christendom die streng puristisch-kritisch dimensie van het monotheïsme koesteren, al kan het ook op elk moment het tegenovergestelde beweren en zich - dankzij de incarnatietheorie - erop beroepen de realisator van het 'eschaton' te zijn.

Zich afzettend tegen het polytheïsme in het toenmalige Mekka, is ook de religieuze hervorming die Mohammed voorstaat, waaruit de islam ontstaat, gedragen door een herontdekking van datzelfde monotheïsme: alleen God is God en bijgevolg mag niemand of niets zich God noemen (ook Zijn profeet niet, zelfs niet als die Christus of Mohammed heet).

De monotheïstische tradities zijn dus door en door kritisch of, exacter nog, *godsdiensstkritiek*: door alle nadruk te leggen op de monolithische transcendentie van het absolute, maken zij elke doorleefde of gecultiveerde band ermee - en dus elke cultus of religie - minstens problematisch. Niet voor niets zal de strenge godsdiensstkritiek van de Reformatie, die opnieuw - en sterker dan ooit tevoren - de transcendentie van de monotheïstische God in de verf zet, de weg openen voor een kritiek die elke idee van God verbeurd verklaart. Alleen zal het die *modernistische* religiekritiek ontgaan dat zij aan de monotheïstische traditie die zij bestrijdt, veel trouwer is dan zij op dat moment zelf beseft. Net zo goed zal ook die monotheïstische traditie blind blijven voor de fundamentele, maar verborgen affiniteit die ze met de moderne kritiek heeft.

3. Ongelovig geloof

Wil dit nu zeggen dat er met de moderniteit niets wezenlijks verandert en dat haar godsdiensstkritiek (en zelfs haar kritiek zonder meer) naadloos aansluit bij die van het monotheïsme - reden waarom het ons niet moet verbazen wanneer dit moderne kritische zelfverstaan bij tijden een religieuze bui kent? Hoewel veel vóór een dergelijke interpretatie spreekt, is er toch - zo mag uit het vervolg blijken - een even hardnekkige als onomkeerbare kloof tussen beide kritische tradities te ontwaren.

Op het eerste gezicht lijkt het verschil nochtans voor de hand liggend: de ontmaskering van de 'afgoden' geschiedt bij de monotheïstische kritiek vanuit een inzicht in de ware God, terwijl de modernistische kritiek ditzelfde doet vanuit het beseft dat er in het geheel geen God is. In tegenstelling tot de ongelovige moderne kritiek, gelooft de religieuze kritiek nog kritiekloos in haar eigen God. Toch is dat verschil lang niet zo 'snijndend' als wel lijkt, want beide vormen van kritiek ageren vanuit een even zelfverzekerde pretentie de waarheid zelf in hun greep te houden. Of we die nu God noemen, dan wel absoluut-geen-God, we pretenderen de waarheid te kennen en leveren pas vanuit die comfortabele positie kritiek. In die zin kunnen we, met Nietzsche, stellen dat het anti-christelijk modernisme in wezen niets anders is dan een realisering van het christendom. Waar dat laatste nog een religieuze mythe nodig heeft om zijn leugen te lanceren, met name de leugen dat er zoiets als een 'waarheid op zich' bestaat, heeft het modernisme zich al zo sterk met de waarheid

geïdentificeerd (en heeft ze dus het feit dat de waarheid een fabel is, reeds dermate verdrongen en verdonkeremaand), dat ze niet eens meer zo'n mythe nodig heeft.⁵

Ons moderne afvallen van de religie vormt in dit opzicht enkel een nieuwe manier om nog trouwer haar premissen gehoorzaam te kunnen zijn. Ons geloof in God is alleen maar vervangen door een nieuw, subtieler want nog onzichtbaarder geloof, met name dat van de wetenschappen: niet alleen het geloof *in* de wetenschappen, maar vooral ook dat *van* de wetenschappen. In hun pretentie, zoniet de waarheid zelf, dan toch de enige weg in die richting te zijn, 'geloven' de wetenschappen in hun manier om 'afgoden' te ontmaskeren. Naar eigen zeggen laat pas hun ongenadig waarheidsoordeel geen afgod nog een kans: zo zeker zijn ze ervan over elk geloof heen te zijn en de sleutel tot het echte weten in pacht te hebben. Meer dan ooit weten ze zich thuis in een waarheid waarvan niemand nog vermoedt dat zij in de grond een fabel, een leugen is.

Maar evengoed is ook het religieuze reveil waartoe de moderniteit op gezette tijden haar toevlucht neemt, een manier om trouw te blijven aan haar 'kritische' grondbeginselen. Wanneer de moderniteit de uitvalsbasis voor haar kritiek niet langer 'wetenschappelijk' onderbouwd weet, valt ze spontaan op haar vroegere, religieuze poten terug. Nu haar wetenschappelijk ondersteunde (rechtse en linkse) utopieën zijn verbeurd verklaard, valt zij terug op haar oude, 'gelovig' gefundeerde waarheid. Alleen valt daaruit nog niet te besluiten dat haar kritische zin daardoor noodzakelijk zou zijn verminderd - evengoed kan het tegenovergestelde het geval zijn.

Zowel in ons moderne afvallen van de religie als in onze - al even moderne - religieuze heroplevingen, gaat het om dezelfde kritische beweging in dienst, niet van de waarheid, maar van een leugen *genaamd* 'waarheid'. Hun beider kritische reflex - aldus Nietzsche - gaat terug op een verdringing van de angst voor het feit dat zoiets als onwankelbare 'waarheid op zich' helemaal niet bestaat en dat elke zogeheten waarheid in de grond liegt. Of we nu zeggen in God te geloven dan wel daarin juist niet te geloven, we geloven in de waarheid van wat we beweren en verdringen de radicale leugenachtigheid en onhoudbaarheid van die waarheidspretentie. Of nog exacter: we 'geloven' niet dat we in die waarheid *geloven*, maar dat we die *kennen* en er *zeker* van zijn. Inzien dat we in die waarheid moeten 'geloven', zou haar reeds aantasten en de mogelijkheid open laten dat ze enkel en alleen waar is *omdat* we dat geloven - en dat ze dus niet (uit zichzelf) waar is.

Het is in dit opzicht merkwaardig te moeten vaststellen dat onze moderne wetenschap ook haar pretentie over het geloof heen te zijn, regelrecht van bij de monotheïstische traditie haalt.⁶ Die laatste mag zich dan doorgaans in termen van geloof uiten, toch moet ook deze traditie, net als elke moderne wetenschap, bekennen in de grond *tegen* het geloof te zijn. In ieder geval gelooft het monotheïsme niet in het geloof *als zodanig*: geloven in het (eigen) geloof komt immers

neer op een verafgoding ervan en staat in schrille tegenspraak tot het axioma dat alleen God object van geloof mag zijn of dat met andere woorden 'alleen God God is'. Geloven in God omdat Hij waar zou zijn *dankzij* ons geloof, is naar monotheïstische normen zonder meer de definitie zelf van afgoderij. Enkel en alleen op basis van de waarheid die God *uit zichzelf* is, mogen we - en moeten we - in Hem geloven. Eerder dan een geavoueerde 'geloven in iets omdat het op zich onzeker is', is voor de belijdende monotheïst 'geloof' een kwestie van harde zekerheid, een zekerheid die in de moderniteit eerder dan haar tegendeel juist haar voltooiing heeft gevonden.

Maar betekent dit dan dat religie én moderniteit - beide exponent van dezelfde kritische traditie - nu pas echt aan 'geloof' toe zijn, omdat alleen een 'geloof' (in de harde zin van het woord) ontsnapt aan de perversie die Nietzsche de hele (religieuze én anti-religieuze) kritiek toeschrijft? Confronteert alleen zo'n *formeel negatief* geloof, dat enkel 'geloofd' en (daarom) nergens zeker van is, ons met de grond van onze eeuwenoude kritische traditie, die tegelijk religieus en anti-religieus is? Betekent dit dat hetgeen zich vandaag religie noemt en dit doet in naam van het 'geloof', dit 'geloof' alleen in de meest uitgesproken moderniteit - want in de meest verregaande kritiek - kan vinden? En dat op haar beurt ook de moderne kritiek zichzelf pas kan vinden in en door de crisis waarin het religieus reveil haar doet terechtkomen?

Ruim twee millennia monotheïsme (en dus niet aflatende kritiek op alle mogelijke afgoden), ruim vier eeuwen moderne kritiek op de monotheïstische 'afgod' en, recent, een crisis van die kritiek omdat die Ene en alle andere afgoden alleen maar versterkt uit de strijd zijn gekomen: ziedaar het probleem of, beter, de impasse waarvoor een religieus reveil de hedendaagse cultuurkritiek stelt. En de mogelijke 'uitweg' of 'oplossing' die zich hier aandient, klinkt tegelijk gewaagd, aporetisch en klassiek: een tegen zichzelf gekeerd 'geloof in het geloof'.

4. Casanova's heidense cirkel

In het beendermerg van elke kritiek, zo vermoeden we, zou zich een hardnekkig 'gelovig' virus schuilhouden. Net zo goed als in elk geloof een onuitroeibaar kritische duivel zou spoken. Zonder dat ze daarom tot elkaar te herleiden zijn, zouden beide elkaar uitgerekend op die plaats kruisen waar elk van hen juist het meest exclusief zichzelf denkt te zijn. Waar het geloof *alleen* nog maar gelooft, zou het de 'kritiek zelf' zijn; en waar de kritiek *alleen* nog met zichzelf wordt geconfronteerd, zou zij 'puur geloof' zijn.

Onze zoektocht naar dat eigengereide snijpunt tussen geloof en kritiek kan misschien wat minder abstract worden, wanneer we ons laten leiden door een 'ca-

sus' die inzake die problematiek een en ander te denken geeft. Neem bijvoorbeeld dat bekende 'geloofsmoment' dat een kritische geest als Giacomo Casanova naar eigen zeggen zo plots is overvallen en waarvan hij zo slecht is gekomen. Het gebeurt, zo doet hij het verhaal in zijn *Mémoires*⁷, net op het moment waarop hij een 'gelovige' familie op een ultieme manier in de val van hun eigen (bij)geloof wil doen trappen. De familie in kwestie is er immers al langer van overtuigd - en dit op puur bijgelovige gronden - weet te hebben van een fabuleuze, door 'zeven gnomen' bewaakte schat die onder hun huis verborgen zou zitten. Van bij zijn eerste treffen met hen wakkert Casanova, ironisch in hun 'geloof' meegaand, hun voornemen nog sterker aan om, kost wat kost, die schat naar boven te laten komen. Alleen, zo waarschuwt hij hen, zal dit nooit lukken zonder de hulp van een (uiteraard goed betaalde) magiër - waarbij hij prompt zichzelf voor die functie voordraagt. Hij zou echter Casanova niet zijn als de eigenlijke reden van zijn magisch optreden niet de dochter des huizes is, een zekere Genoveffa. Hij zet al zijn zinnen op haar, maar neemt zich tegelijk voor haar enkel langs 'magische' weg te veroveren. Pas als dit huzarenstukje lukt, zal hij zichzelf toestaan zijn verovering ten volle af te werken.

Casanova vertelt uitvoerig hoe hij alles in het werk stelt om zijn rol van magiër zo echt mogelijk te doen overkomen. Hij laat zich, door Genoveffa, de gepaste gewaden en instrumenten maken, deelt aan de familieleden voortdurend magisch geladen bevelen uit en geeft zelfs de maagdelijke staat waarin zijn oogappeltje zich bevindt, een plaats binnen de val die hij voor haar en haar familie aan het uitzetten is: om de magisch bewaakte schat naar boven te doen komen, is haar ongerepte staat een absolute voorwaarde. De magische baden die hij haar - samen met hem - doet nemen en zelfs het bed dat ze samen delen, laten haar volkomen 'intact'. Het hele experiment heeft dus voor Casanova een 'wetenschappelijk', ja zelfs 'godsdienst-kritisch' karakter: hij, de verlichte geest die over alle geloof heen is, is van plan de gelovigen in de val van hun eigen geloof te strikken, en dit enkel door in hun eigen gelovigheid mee te gaan.

Getooid in vol ornaat en onder het devoot toezien van de vader en diens knecht, daalt Casanova op het ultieme moment af naar de binnenkoer van het erf om daar, midden een magische cirkel, de geesten te bezweren die de schat naar boven moeten laten komen. Op dat ogenblik merkt hij echter hoe een onweer razendsnel komt opzetten en maakt zich nog de bedenking hoe schitterend het zou zijn geweest als hij dat bij voorbaat mee in zijn inscenering had kunnen opnemen. Maar het volgende moment is hij al zo door angst overmand dat hij nog slechts één mogelijkheid ziet om zich tegen de losgebroken natuur te beschermen: dekking zoeken binnen zijn magische cirkel. "In de ontzetting die zich van mij meester maakte, beeldde ik mij in dat de bliksemflitsen die ik zag mij alleen maar niet verpulverden omdat ze niet binnen de cirkel konden komen. Zonder dit waanidee [letterlijk: zonder dit geloof: sans cette croyance], dat voortkwam uit vrees, zou ik geen minuut in de cirkel

zijn blijven staan." Hij is er plots van overtuigd, zo bekend hij zelf, dat er "een wrekende God bestond die op dit ogenblik had gewacht om mij voor mijn schurkenstreken te straffen, en op deze wijze mijn ongeloof door de dood uit te wissen".⁸ Na het onweer is Casanova door het hele gebeuren zo aangedaan dat hij, eenmaal terug in zijn kamer, als voor dood in een lange, eenzame slaap neerzigt. De volgende ochtend is niets meer als voorheen en heeft Genoveffa in zijn ogen voorgoed haar charme - en zelfs haar vrouwelijkheid⁹ - verloren. Hij slaagt er bovendien maar niet in het waanidee uit zijn hoofd te zetten dat haar 'onschuld' een hogere bescherming geniet en dat hij het met de dood zou bekopen als hij waagde haar die te ontstelen. Tegenover de familie houdt hij zijn magiër-komedie nog heel even vol, maar dan enkel om alles zo te regelen dat hij zich, ongedeerd, definitief uit de voeten kan maken.

Tot zover Casanova's cirkel, een cirkel vol listen, uitgezet voor onkritische 'gelovigen', maar waarin hij, plots zelf gelovig geworden, danig verstrikt raakt. Al is het verhaal afkomstig van een libertijn met zeer dubieuze faam, toch is het niet ondenkbaar dat het een geloofs-apologetische interpretatie zou meekrijgen. De verlichte geest in kwestie, die zo laatdunkend neerkijkt op de naïeve 'gelovigheid' van de gewone mensen, zou in dit voorval plots met de grenzen van zijn kritische ironie worden geconfronteerd en zie, spontaan grijpt hij naar de meest gelovige houding bij uitstek: hij bekent onmiddellijk zijn eigen nietigheid en legt zijn heil onverwijd in de handen van een hogere, goddelijke macht. Als puntje bij paaltje komt, zo zou men apologetisch kunnen opperen, grijpt ook de meest libertijnse religiecriticus kritiekloos naar het geloof dat hij anders zo bestrijdt. Zo zien we maar hoe wezenlijk gelovig de mens wel is. Als het er echt op aankomt, laat hij alle kritiek varen om zich enkel nog toe te vertrouwen aan wat hem te boven gaat.

Alleen is het nog de vraag *welke* 'wezenlijke' gelovigheid Casanova's verhaal aantoon. Er zijn immers twee soorten geloof in het spel. Vooreerst is er Casanova's 'heidense' geloof in de magie die hij, voor een ogenblik, parodieert. Dit geloof heeft echter niets te maken met de monotheïstische religiositeit. Integendeel, voor die laatste is alle magische gedoe louter bijgeloof: het echte geloof betreft alleen God. Geest, duivel, spreuk noch cirkel, niets is heilig en goddelijk: heilig en goddelijk is alleen God. Casanova's 'geloof' in zijn cirkel apologetisch invoeren als een antropologisch bewijs voor de zinvolheid van het christelijk geloof, houdt dan ook geen steek: het hele monotheïsme bestaat er juist in om een 'geloof' als dat van Casanova in zijn cirkel nietig te verklaren.

Het tweede soort geloof dat in dit verhaal aanwezig is, is echter wél dat van het monotheïsme. Zijn hele 'geloofsdaad', zo vertelt Casanova zelf, is immers gericht tegen een "wrekende God[...] die op dit ogenblik had gewacht om mij voor mijn schurkenstreken te straffen, en op deze wijze mijn ongeloof door de dood uit te wissen". Casanova bekent dus ongelovig te zijn, en dit ongeloof betreft niet de ma-

gie waarmee hij zich heeft ingelaten, maar ondubbelzinnig de monotheïstische, christelijke God. Hij beseft God afvallig te zijn geweest en dus Zijn wraak te verdienen - waaruit inderdaad valt af te leiden dat Casanova's houding nog een geloof in die monotheïstische God veronderstelt.

Toch kan een geloofs-apologetische interpretatie zich ook daarop niet beroepen om (zelfs) Casanova (en daarom iedereen) een basaal geloof in God toe te schrijven. Het meest basale waarin Casanova plots blijkt te geloven, is immers niet God maar zijn eigen magie. Zelfs als de mens 'wezenlijk gelovig' zou zijn, is hij dit niet zozeer in God als wel in de magische cirkels die hij *tegen* God of wat dan ook optrekt. In feite gelooft Casanova, op elk moment van het verhaal, *tegen* God in: zowel op het moment dat hij met zijn magie iedereen in het ootje neemt, als wanneer hij zelf in die magie gaat geloven. Juist dit primordiale, 'heidense' geloof van Casanova maakt dat hij ook naar de christelijke God verwijst als naar een afgod. Als er dan al een basaal geloof is dat we de mens kunnen toeschrijven, dan staat dit in ieder geval volstrekt haaks op de principes van het monotheïsme. Hoe natuurlijk het geloof ook mag zijn, hoe spontaan een mens daarop ook mag terugvallen, de mens is, aldus het monotheïsme, niet tot die natuur of die spontaneïteit te herleiden: zijn laatste grond is de met geen enkele grond te vereenzelvigen God - en alleen God is God.

In feite zou de godsdienstkritische grap, die Casanova met die bijgelovige familie uithaalt, evenveel - zoniet zelfs meer - kans op slagen hebben gehad, indien hij zich strikt aan de premissen van het monotheïsme zou gehouden hebben. Dan zou hij in dat onverwachte onweer helemaal de hand Gods niet hoeven te herkennen, aangezien elke noodzakelijke band tussen een natuurfenomeen en God het monotheïsme ten enen male vreemd is; meer nog, het is de bron zelf van wat het als afgoderij veroordeelt. Ondanks al zijn voornemens in die richting, is Casanova dus lang niet (godsdienst)kritisch genoeg geweest en gelooft hij nog teveel. Het 'ongeloviger' en kritischer monotheïsme heeft hem op het ultieme moment kunnen bevrijden uit de dwangbuis van zijn magisch-gelovige cirkel.

5. Casanova's monotheïstische cirkel

Indien we veronderstellen dat Casanova de principes van het monotheïsme *wel* indachtig zou zijn geweest en ook op het kritieke moment zo alert zou geweest zijn in te zien dat alleen God God is. Dan zou hij niet alleen minder vlug in zijn eigen val zijn getrapt, hij zou ook - zijn misdadige private bedoelingen niet te na gesproken - aan de eisen van de monotheïstische God tegemoetgekomen zijn. Tegelijk zou hij die familie immers van het heidense bijgeloof hebben afgeholpen. Zijn bedoelingen mochten dan niet alle even zuiver zijn geweest, hij zou toch een bevrij-

dende, 'blijde boodschap' hebben gebracht bij aan afgoden verknochte mensen. Maar zou die bevrijding dan zoveel hebben veranderd? Zou dat monotheïstische geloof, dat potentieel inderdaad veel kritischer is dan het 'natuurlijke' (bij)geloof, de mensen werkelijk hebben bevrijd van hun neiging zich aan illusies vast te klampen?

Nietzsches analyse indachtig, kunnen we hier moeilijk positief op antwoorden. Zowel het 'ware' als het 'valse' geloof zijn gestalten van een en dezelfde waarheidspretentie en verdringen beide het onophefbaar illusoire karakter van die waarheid. Toegegeven, het monotheïsme heeft zich een meester getoond in het ontmaskeren van illusies; het kritisch devies dat alleen God God is, stelt het in staat een massa valse waarheidspretenties te ontmaskeren. Onze hele westerse cultuur is er dan ook, juist in haar onophoudelijk kritisch elan, voorgoed van doordrongen - onverschillig of wij ons al dan niet confessioneel tot dat monotheïsme bekennen. Maar die kritische, formeel negatieve God die elke waarheid onder voorbehoud stelt, heeft van meetaf aan altijd ook gefungeerd als de 'positieve' waarheid bij uitstek, de 'waarheid over de waarheid'. De kritische hamer die alle afgoden verbrijzelde, wordt meteen in de handen gelegd van een God of een Waarheid die buiten elke kritiek staat. En in die ware God worden we geacht op dezelfde manier te *gelooven* als in de afgod die we hebben vernietigd. Die ware God legt zelfs nog explicie-ter de nadruk op het geloof dan het ontelbare leger afgoden van voorheen. Hij mag zich dan wel als de rotsvaste zekerheid aandienen, toch moet Hij ons uitdrukkelijk vragen ons blind aan Hem over te geven - alleen daarom al kunnen we vermoeden hoe onzeker zijn vermeende waarheid wel is.

Toch ligt de kern van het probleem niet louter in de vraag of de kritiek op de waarheid zich al dan niet zelf aan absolute waarheidspretenties bezondigt: of, bijvoorbeeld, die God die alle waarheid onder voorbehoud stelt, al dan niet zelf voor waarheid speelt; en ook of de (nietzscheaanse) stelling dat er geen waarheid is, op haar beurt óók niet als waarheid geldt. Het probleem ligt niet zozeer in de inhoud van de waarheid (of de onwaarheid) als wel in de manier waarop we er ons *tegenover positioneren*. Alles draait rond de vraag *waar* iemand zichzelf *plaatst ten aanzien* van de waarheid (of de ontmaskerende 'waarheid' over de waarheid) die hij in de mond neemt. Spreekt hij *vanuit* die waarheid of doet hij dat juist niet? Eigent hij zich die waarheid toe of geeft hij juist toe ze zich niet te kunnen toeëigenen?

Het monotheïsme is daar allesbehalve eenduidig in. Enerzijds benadrukt het voortdurend dat de profeten, die spreken in de naam van God, zichzelf volledig hebben weggecijferd en in ieder geval geen betrokken partij zijn bij de boodschap die ze verkondigen. Anderzijds vraagt die boodschap dat wij haar zouden *gelooven* en veronderstelt zij dus dat wij er ons in zekere mate 'blind' aan overgeven. Die 'blindheid' is echter een uitgelezen wapen in de handen van de profeet om op een subtiel manier zijn absolute nederigheid in het volstreckte tegendeel te keren. Spreken in de naam van God kan - ongemerkt en los van wat er wordt beweerd - de

spreker zelf een goddelijke autoriteit verlenen. Het geloof in God dat hij dan van zijn toehoorders vraagt, kan ongemerkt een geloof in hemzelf impliceren. Is dit inderdaad het geval, dan zijn de gevolgen des te nefaster, omdat het de toehoorders nu aan een belangrijk kritisch instrument ontbreekt: zij kunnen die boodschap en zijn boodschapper niet meer tegen het licht van hun hyper-kritische Ene God houden, omdat hen juist wordt gevraagd te geloven dat beide (boodschapper en boodschap) *reeds* volledig 'afgoden-kritisch' zijn doorgelicht.

Indien Casanova zijn godsdienstkritische grap dus monotheïstisch zou ondersteund hebben, zou hij niet alleen aan de valkuilen van zijn eigen list hebben kunnen ontsnappen, maar hij zou, eerder dan de goedgelovige familie te bevrijden, haar nog veel verregaander aan zich hebben kunnen binden en verknechten. Zijn autoriteit berust dan niet op vermeend magische machten, maar op een kritische, anti-magische God. Aangezien ook die God ongrijpbaar en mysterieus is, zou het Casanova weinig moeite hebben gekost om Hem bij zijn publiek toch op dezelfde (magische) wijze te doen functioneren als die heidense geesten en gnomen. Hij zou moeiteloos zijn kritisch-monotheïstische 'afgod' kunnen hebben aangewend om de natuurlijke geloofshonger van het 'gewone volk' te stillen - wat hier wil zeggen: uit te buiten. Meer nog, ook indien hij zelf terdege zou beseft hebben hoe hij hen met zijn 'schijn-kritische' God enkel aan het bedriegen was, dan nog zou hij zichzelf altijd hebben kunnen wijsmaken dat mensen dit nu eenmaal nodig hebben, aangezien één van hun basisbehoeften, hun geloofshonger, daarom vraagt; trouwens - zo zou hij zich sarcastisch kunnen afvragen - een doorgedreven kritische houding, *overvraagt* dit de mens niet en maakt het hem niet nog ongelukkiger?

Een monotheïstische ondersteuning van zijn godsdienstkritiek had van Casanova dus een groot-inquisiteur kunnen maken van het pervers kaliber dat Dostojewski in zijn beroemde 'legende' uit *De Gebroeders Karamazov* ten tonele voert. En zelfs als ook die groot-inquisiteur plots een 'geloofsmoment' was overkomen van het soort dat de 'echte' Casanova in diens cirkel had meegemaakt, dan zou het dit keer nog onopgemerkter aan ieders aandacht zijn ontsnapt en alles volstrekt onveranderd hebben gelaten. Het zou niet eens een verschil hebben uitgemaakt of hij nu in de cirkel bleef staan dan wel eruit wegvluchtte; die cirkel zou toch 'monotheïstisch' zijn geweest en dus zo groot als het door God samengehouden universum zelf. Eenmaal dooreengeschild door die ervaring in zijn magische cirkel, kon de 'echte' Casanova nog vluchten; bij de Casanova-inquisiteur is zulks niet eens meer mogelijk, maar ook niet langer nodig. Eenmaal geslagen door de hand Gods, zou hij de universele cirkel waarin iedereen toch al gevangen zat, alleen niet langer ironisch naar zijn hand hebben gezet, maar voortaan echt hebben geloofd in wat hij de mensen altijd al wijsmaakte. Uiterlijk zou zijn gedrag onveranderd zijn gebleven. Hij zou dezelfde dingen hebben gedaan en gezegd die hij voordien had gedaan en ge-

zegd. Niemand zou uit welk detail dan ook hebben kunnen afleiden dat God hem had 'bezocht'.

Uit die tweede, gemodificeerde versie van Casanova's godsdienstkritische parabel blijkt dus hoe de harde monotheïstische kritiek op de verknachtende afgodendienst die laatste niet noodzakelijk ook uit de wereld helpt; veel eerder gaat ze die zelfs versterken en zowaar een universele dimensie meegeven die lang niet zonder gevaren is. Hoe kritisch die monotheïstische God oorspronkelijk ook is bedoeld, hij kan op elk moment het kritisch standpunt dat hij mogelijk maakt doen omslaan in een oninneembaar bastion van absolute waarheidspretentie.

6. Monotheïstisch versus modern geloof

Hier stoten we op de inherente grenzen van een monotheïstische kritiek en komen de contouren in zicht van het alternatief dat een moderne kritiek daartegenover zou kunnen stellen.

Nietzsches analyse – zowel geloof, bijgeloof als ongeloof zijn gestalten van een zelfde waarheidspretentie – is onomkeerbaar; elk op hun manier verdonkeremannen deze drie vormen van 'geloof' dat zoiets als het bestaan van een ultieme, reëel gegronde waarheid niet vol te houden is, of dat de mens in ieder geval geen enkele grond onder de voeten heeft om zich op zoiets te beroepen. Zo beschouwd, liggen atheïsme en monotheïsme - beweren dat God niet bestaat en beweren dat alleen God God is - niet eens ver uit elkaar. Beide fungeren als formeel negatieve kritiek op elke ultieme waarheidspretentie, maar beide vervallen even gemakkelijk opnieuw in datgene wat ze bestrijden. Vaak ongemerkt meten ze zich de waarheidspretentie aan van datgene wat ze net onder de hamer van hun kritiek hebben verbrijzeld. Zelfs Nietzsches eigen waarheidsontmaskering, zijn stelling dat er in de grond helemaal geen 'waarheid op zich' is, is er verre van immuun voor onmiddellijk in haar tegendeel te verkeren en als ultieme 'waarheid over de waarheid' te fungeren. De gevaren van een monotheïstische kritiek blijven dus tot ver in de moderniteit, ja zelfs tot en met Nietzsche (in ieder geval tot in de Nietzsche-receptie), doorwerken.

Het eigene van die moderniteit ligt echter niet in de nieuwe 'waarheid' die ze introduceert, noch in haar 'waarheid' dat er geen waarheid is, maar in de manier waarop ze de mens daarin een *plaats* toewijst. Zij mag dan, voor het eerst in de geschiedenis, de mens hebben voorgedragen als 'drager', als 'subject' van de waarheid (Descartes), hij is dit slechts voor zover hij 'subject' is van een waarheid waarvan de reële grond hem ontsnapt (Kant).¹⁰ Zijn waarheid (en ook zijn 'waarheid over de waarheid') vindt uitsluitend in de mens zelf een draagvlak. Voortaan blijft de waarheid dus binnen het strikte domein van de kennis opgesloten en wordt haar band met de 'echte' realiteit - op zijn zachtst uitgedrukt - erg problematisch. De

pretenties van het kennend subject mogen dan verder reiken dan dit strikte kennis-domein en de reële dingen zelf op het oog hebben, op grond van zijn rede kan de mens datgene wat over de grens van zijn kennisdomein heen ligt, strikt genomen alleen *geloven*. Uiteraard wil hij de 'dingen zelf' begrijpen en hunkert elke kennis ernaar tot in hun kern door te dringen, maar zijn rede verplicht hem hier te 'passen' en er genoeg mee te nemen om in datgene waar zijn kennis niet bij kan, voortaan enkel nog te *geloven*.

Toch is het een modern geloof niet zozeer om het *object* (God of net niet God), dan wel om het *subject* te doen. Een modern geloof zet dit subject letterlijk 'op zijn plaats': het houdt het voortdurend zijn positie voor ogen, met name dat het *tegenover* de waarheid staat (of ook, zo je wil, *tegenover* de ontmaskerende 'waarheid over de waarheid') en dat het de plaats van die waarheid *zelf* nooit kan innemen. Dit 'geloof' confronteert het subject ermee alleen 'subiectum' ('drager') van een *kennis* te zijn en niet van de *realiteit* waarover die kennis het pretendeert te hebben. Wie of wat van die realiteit de 'drager' is, blijft voorgoed onachterhaalbaar. Het 'subject' van het universum zelf, de drager van de wereld, de *reële* waarheidsgrond van wat de mens pretendeert te kennen, die instantie die we vanouds God noemen: daarin kan de moderne mens, in tegenstelling tot zijn pre-moderne voorgangers, nooit nog zijn kennis gegrond 'weten'. Hij kan enkel nog 'geloven' dat ze logischerwijze daarin gegrond zou moeten zijn, indien hij zijn rede tot op dit punt zou mogen volgen - wat hij niet langer kan noch mag, zeker niet sinds Kants 'kritieken' de rede op haar radicale eindigheid hebben teruggeworpen. Het is dit 'redelijke geloof', deze *Vernunftglaube* zoals Kant het noemt, die de mens verhindert te spreken *in de naam* van God. Meer nog, deze *Vernunftglaube* wil - minstens in principe - beletten dat ook diegene die zegt dat we niet in naam van God kunnen en mogen spreken, dat stiekem toch zelf aan het doen zou zijn.

Althans, dit is de opzet van wat we hier, met Kant, de *Vernunftglaube* noemen - term waarin we het antwoord van de moderniteit op haar monotheïstisch-kritische erfgoed samenvatten. Toch laat, bij Kant, dat redelijke geloof nog de kans open onder de listige vleugels van een absoluut weten terecht te komen. Die *Vernunftglaube* heeft voor Kant vooral een morele functie: nu de mens niet langer wetenschappelijk zeker is of er wel een God, een hemel en (dus) een beloning voor zijn morele offers bestaat, is hij evenmin zeker dat dit alles daarom in het geheel niet zou bestaan, en kan hij maar beter geloven dat er altijd wel zoiets *kan* bestaan. Zoals bij Pascals beroemde 'pari', is het dus al bij al verstandiger om maar op veilig te spelen.¹¹ En het meest veilig speelt natuurlijk diegene die dit devies aan anderen kan 'verkopen' en daardoor reeds in het ondermaanse iets van de gelukzalige eer mag voelen die de hemelse God te beurt valt. Als geen ander beseft Kant trouwens zelf hoe vlug men in de verleiding komt die *Glaube* aan te wenden om anderen aan zich te binden. Niet voor niets stelt hij uitdrukkelijk dat een (moreel) gebod tot geloof

een 'onding' is. Het geloof prediken als het hoogste goed gaat lijnrecht in tegen de enige moraal waardoor een moderne, verlichte mens zich mag laten gezeggen, met name de 'vrije plichtsethiek'.¹²

Kants geloof is een *formeel negatief* geloof: het belet de redelijke mens de grenzen van zijn verstand te buiten te gaan en zich God of de Waarheid zelf te wenen. Maar in dit (formeel negatieve) geloof als zodanig gelooft Kant nog op een *positieve* wijze: al is dat geloof dan niet zonder gevaren, toch kan het een - zij het onvolkomen - bijdrage leveren aan de moraliteit van de mens. De angst voor een oordelende God, waarvan de rede het bestaan niet kan bewijzen maar ook niet uitsluiten, mag dan ver af liggen van een correcte morele motivering, toch draagt zij er op haar manier toe bij om een eerste dam op te werpen tegen het altijd op de loer liggende kwaad.¹³

Een geloof als dat van Søren Kierkegaard gaat een stap verder op dit *negatieve* - en dus modern kritische - pad dat het geloof in het spoor van Kant is opgegaan. Bij hem is niet alleen het geloof formeel negatief, maar ook het 'geloof in dat geloof' - naar de formule waarop we hierboven zijn gestoten. Het geloof mag dan, ook bij hem, een absolute trouw impliceren aan de hele christelijke doctrine, toch veronderstelt de status van dit geloof - het geloof in dit geloof - een radicale wending naar de moderniteit. Hier betekent 'geloven' niet alleen 'iets niet meer met zekerheid weten', maar ook 'zich nergens nog (gelovig) aan vastklampen' en dus elk (geloof aan een) houvast laten varen. De enige toegangsweg die volgens Kierkegaard naar het (christelijk) geloof leidt - het enige 'geloof' in het geloof - is, verre van het vertrouwvol verhoppen op wat het belooft, de pure radicale en ongetemperde angst. Wanneer Abraham, op bevel van de God waarin hij al zijn geloof en hoop had gesteld, bereid is zijn zoon Isaak te offeren, dit is wanneer hij bereid is alles los te laten wat op dat moment zijn hele geloof en zijn hele hoop uitmaakt, pas in dit eindeloze ogenblik van eenzame en meedogenloze angst waar hem alle grond van onder de voeten wegvalt (ook die 'grond' die hij God heeft genoemd), pas op dat moment is hij toe aan wat Kierkegaard 'geloof' noemt.¹⁴

Zo'n geloof laat op geen enkele manier nog toe een beroep te doen op zijn inhoud of zijn waarheid, laat staan dat het de mens zou toestaan zich *in naam* van die waarheid uit te spreken. Hier gelooft het geloof in niets meer, *zelfs niet in dat 'niets'*. Misschien gelooft het alleen nog in zijn geloof, zij het dan dat we 'geloof' hier moeten interpreteren in de meest strenge, *negatieve* zin die we aan dit woord hebben gegeven: een zich niet eens nog vastklampen aan het besef zich nergens aan vast te kunnen klampen.

Precies daarom werpt Kierkegaards geloof, duidelijker nog dan Kants *Vernunftglaube*, het subject terug op zichzelf, dit is op de plaats die het bekleedt, niet *in*, maar *tegenover* de waarheid. De mens treft zichzelf, niet als een *particulier* deel van een *universeel* geheel (zoals Hegel beweert), maar als iets volstrekt *singuliers* dat,

hoewel oneindig nietig en volledig op het universum aangewezen, toch aan dat universum 'uitwendig' blijft. Kierkegaards geloof toont het subject als datgene wat niet zozeer *in* een waarheid is opgenomen als wel *aan* een waarheid 'hangt' of zich aan de *buitenkant* ervan ophoudt, waarbij het noch door die waarheid kan worden opgenomen, noch in staat is op zichzelf een (alternatieve) waarheid te vormen. En dit onhoudbare, singuliere en nietige 'punt' dat de mens is, is de plaats waar de universele waarheid gebeurt, waar ze 'plaatsvindt', waar ze een 'subject' vindt. Wat derhalve aan de waarheid haar absolute pretenties ontnemt en haar confronteert met de 'ongrond' waarop zij zich rechthoudt, is precies het *subject* dat wij zijn, dit wil zeggen die instantie die er, uitgerekend in haar singuliere nietigheid, tegenover gaat staan en ze, juist daar waar ze op het punt staat mooi te sluiten en haar cirkel rond te maken, telkens weer openmaakt en uit haar centrum rukt of, haar 'decentreert'. In het moderne geloof *bekent* de mens zich tot die plaats - een plaats waar elke waarheid onherroepelijk tegen haar eigen eindigheid aanbotst en waarop het subject zelf in laatste instantie alleen met zijn eigen eindigheid kan antwoorden.

De moderne *Vernunftglaube* staat dus niet voor een laatste redmiddel om het oude geloof in een door God samengehouden wereldbeeld alsnog de moderniteit binnen te loodsen. Veeleer is het juist een geloof dat de moderniteit terugwerpt op wat het betekent 'modern' te zijn, meer bepaald op het feit dat de mens het subject (de grond, de drager) is van een 'waarheid' die noch de zijne is, noch die van God, noch die van de Waarheid Zelf. Hij is het subject (het platform) van een waarheid die nergens anders in sluit dan in haar onmogelijkheid te sluiten - een onvermogen dat teken is van haar radicale eindigheid. Juist op die bij uitstek onmogelijke en eindige plaats *vindt* het subject (zijn) *plaats*, niet zozeer om die waarheid te sluiten, als wel om ze open te houden.

'Geloven', in de moderne zin van het woord, betekent beseffen dat de waarheid waarin ik mij moet waarmaken mij geen absolute grond kan garanderen, maar een grond heeft in het nietige, in feite nergens toe behorend punt dat ik ben - een punt dat, eerder dan een grond, een afgrond is. Vandaar dat een modern geloof onvermijdelijk een *averechtse, ontdebeldde* structuur heeft: ik moet geloven, niet in het *object* van mijn geloof (zoals bij het pre-modern, middeleeuws-christelijk geloof), maar in het *subject* ervan; én ik moet 'geloven' dat dit subject, in plaats van een alternatieve waarheid te zijn, teruggaat op het pure, substantiële geloof in een waarheid waarin het zelf nooit vlekkeloos kan worden opgenomen. Die even nietige als hardnekkige vlek op de glanzende huid van de waarheid is ons 'geloof' erin - een geloof dat altijd, omdat het (slechts) gelooft, kritisch afstand kan nemen ten aanzien van die waarheid, in het besef enkel te bestaan én dankzij die waarheid én dankzij het feit dat het er niet mee samenvalt.

Het geloof waartoe de moderniteit ons dwingt, is dus geen restauratie-geloof, geen geloof dat de mens een zogenaamd verloren basisvertrouwen zou kunnen

schenken, maar een geloof dat elk vertrouwen onder voorbehoud stelt. Overigens blijft het precies daarin bijzonder trouw aan de monotheïstische *messiaanse* traditie, al is het dan - om het met een term van Jacques Derrida te benoemen - een 'messianiteit zonder messianisme': een houding die alles onder een messiaanse kritiek stelt, zonder zichzelf daardoor op de plaats van de komende messias te positioneren.¹⁵ Een radicaal leeg messianisme dus - inderdaad 'radicaal', omdat het zich zelfs niet in zijn eigen leegte vastklampt: een messiaanse verwachting zonder enige referentie naar welke messias ook.

7. Casanova's *moderne* cirkel

Wagen we ons nog een laatste keer in de buurt van die verraderlijke cirkel waarbinnen de godsdienstkritische Casanova plots zo gelovig wordt. Wat is in die plotselinge wending precies gebeurd? Heeft Casanova de verlichte waarheid waarop hij tot dan steunde, ingeruild voor een meer 'gelovige', religieuze waarheid? Is zijn 'geloof' van inhoud veranderd? Gelooft hij nu in iets anders?

Ongetwijfeld, maar toch geeft het essentiële van die wending zich pas bloot wanneer we ons niet zozeer op de inhoud - het object - van Casanova's 'geloof' verlaten, als wel op de manier waarop het subject zich daarin beweegt. *Formeel* gezien immers, is in de beide gevallen de inhoud van dezelfde orde, met name die van de waarheid. Of Casanova nu stelling neemt vóór dan wel tegen het bestaan van goden, geesten of God, hij gelooft in wat hij voor waar houdt. Hij gelooft rotsvast dat die cirkel en dat hele fabuleuze web daarrond niets te betekenen hebben. Meer nog, hij *geloof*t dat niet, hij is daar *zeker* van. Dat hij het zekere subject ('drager') is van een reeds op zichzelf zekere waarheid, is voor hem zo vanzelfsprekend, dat hij niet eens op het idee zou komen het op die manier te formuleren.

Maar uitgerekend daartussen - tussen subject en waarheid - wordt een wig gedreven wanneer een plotselinge angst Casanova's zekerheid aan diggelen slaat. Dat onweer dat zo onverwacht komt opzetten en dat, had hij het maar eerder kunnen voorzien, zo mooi in zijn plan had gepast, lijkt daar plots *te mooi* in te passen. Alsof zijn waarheid (met name dat die hele encenering niets te betekenen heeft en dat de dingen alleen maar zijn wat ze zijn) ook *autonoom en buiten zijn eigen ingreep* opereert. Alsof de ware natuur uit eigen beweging met Casanova's opgezette komedie vrolijk mee liegt. Juist dit mimetisch effect doet bij hem de stoppen doorslaan. Het bange vermoeden overvalt hem dat de pure feitelijkheid, de wetmatig vastliggende natuur, *ook* kan liegen en dat er een genie achter schuilgaat die al even kwaadaardig en onbetrouwbaar is als hijzelf. De waarheid zelf en de dingen zoals ze zijn, kunnen evengoed vals spelen: ziedaar het trauma dat de verlichte en wetenschappelijke Casanova danig uit zijn lood slaat en waartegen geen van zijn galante listen nog

opgewassen blijkt, tenzij dan die harde, allesbehalve galante list van de verdringing. Hij gaat prompt geloven dat de natuur *niet* liegt, maar wordt geregeerd door de waarachtige, goede (christelijke) God die het aan zichzelf en zijn rechtvaardigheid verplicht is om de ongelovige leugenaar die hij is, prompt af te straffen; en al even prompt gaat hij zijn toevlucht zoeken bij de concurrentie, bij het heidens-magische geloof waarmee hij tot het ogenblik daarvoor nog zo de draak stak.

De breuk tussen subject en waarheid dreigt even aan de oppervlakte te komen; even lijkt het erop dat het subject zich niet meer door een vaste waarheid gefundeerd weet en - erger nog - een ondraaglijke, leugenachtige waarheid op de schouders geladen krijgt. Maar onmiddellijk weet Casanova die kloof met een nieuwe onwrikbare waarheidsgarantie af te dekken. De natuur wordt in haar waarachtigheid hersteld en voorziet het subject meteen van een nieuwe veilige plaats: de fameuze cirkel die hij even tevoren nog voor de leugen zelf hield.

Ook een aangehouden monotheïsme zou slechts een middel zijn geweest waarmee Casanova de kloof tussen subject en waarheid wist af te dekken of te verdringen. Ook al is die monotheïstische God in oorsprong door en door kritisch en radicaal onnatuurlijk, toch zou die hem in staat hebben gesteld de waarheid opnieuw haar *zekere* - en dit keer zelfs *oneindig zekere* - grond te verlenen. Ondanks zijn eindigheid zou het subject zich dermate in die oneindigheid opgenomen weten, dat het zichzelf op elk moment universele pretenties kan aanmeten. De cirkel waarin Casanova vlucht, zou hier immers het universum zelf overspannen. Wie spreekt vanuit het geloof in zo'n cirkel, kan zich altijd ongemerkt op de plaats van de absolute waarheid positioneren en op die manier een spel met universele dimensies op touw zetten. De risico's die dit spel met zich meebrengt, zijn navenant. Iets daarvan laat zich in de gruwelijke uitingen van het hedendaagse fundamentalisme zien. Het subject neemt daar zo zelfverzekerd een universeel standpunt in, dat het - zonder het te beseffen - laat doorschemeren hoe dit universele standpunt in werkelijkheid boven universum en waarheid uitsteekt. Met een boven alles en iedereen uitreikende stelligheid, weet het fundamentalistische subject zich in zijn kritiek tegen dit universum dermate transcendent gefundeerd, dat het - virtueel - in staat is dit hele universum en zijn waarheid aan die zekerheid op te offeren¹⁶ - wat *de facto* reeds als bewijs kan gelden dat subject en waarheid niet probleemloos op elkaar inhaken of in elkaar overvloeien en dat de plaats waar het subject zich bevindt, structureel altijd de *buitenkant*, de *rand* van de waarheid of van het universum is.

Zowel het geloof in zijn magische als in zijn monotheïstische cirkel is een poging van Casanova om iets volstrekt onaannemelijks alsnog verdrongen te houden, met name dat hij niet zozeer wordt gedragen door een gefundeerde waarheid als wel zelf, in al zijn onzekerheid, drager is van een (in zichzelf al even onzekere) waarheid. Dat hij, als drager van een onzekere waarheid, op zijn beurt zelf alleen maar een wankel geloof in die waarheid is, wil Casanova's heidens of monotheïstisch

geloof niet 'geloven'. Een *moderne* Casanova zou in dit geloof wel 'geloven' en daarom de angst die hem in die cirkel overvalt tot in het oneindige aanhouden. Indien Casanova in die *moderne* zin had geloofd, dan zou zijn cirkel niet langer als medium tussen hem en een absolute, al dan niet monotheïstische en/of kritische waarheid hebben gegolden, maar als een lege vlek aan de buitenkant van de waarheid - of, om het met Lucebert te zeggen, als een 'kruimel op de rok van het universum'. Alleen zou zijn 'vrees en beven' nog oneindig veel groter zijn geweest. Pas in die angst zou de verlichte mens 'zichzelf' hebben gevonden, net zoals hij pas in dat adembenemend ijle geloof de kritiek 'zelf' zou zijn geweest, het 'buiten', het 'tegenover' van het universum dat het op elk moment verhindert te sluiten en in de list van zijn eigen absoluutheidsstreven te trappen. De kritiek zou hem hebben verhindert zich voor de waarheid zelf te houden, precies omdat zij zou zijn gedragen door het besef wat voor tegendraads 'geloof in het geloof' zij wel is.

Aan het geloof, waarmee Casanova tot voor kort als een soevereine meester dacht te kunnen spelen, aan dit niet-gefundeerde, gelovige wereldbeeld, zou hij nu beseffen te 'hangen' als een op zijn beurt al evenmin te funderen geloof. Maar juist dit terugvallen op die nietige, marginale en radicaal onzekere positie zou het wereldbeeld waarin hij zich moet waarmaken, tegelijk beletten zich te sluiten. Zijn geloof erin zou het telkens opnieuw terugwerpen op de eindigheid van het subject dat hijzelf is. En dit subject, die eindigheid, dit inzicht dat waarheid en wereld rusten op hun buitenkant die ze zich nooit zullen weten toe te eigenen, ook daarin kan de mens alleen 'geloven' zonder ooit in staat te zullen zijn het als een zekerheid voor zich in te rekenen.

Geloof en kritiek blijken elkaar inderdaad te kruisen zonder tot elkaar herleid te kunnen worden. Binnen zijn *moderne* cirkel, zou Casanova beseffen hoe het geloof dat hij is geworden en dat alleen nog 'hangt' aan de wereld waar hij voordien dacht als een verlicht meester overheen te wandelen, bij uitstek samenvalt met het kritische standpunt dat desnoods tegen de gehele wereld ingaat. Geloven betekent hier wezenlijk geloven in de mogelijkheid en de onuitputtelijkheid van die kritiek. Alleen vermag die kritiek het niet in zichzelf te geloven in de klassieke zin van het woord. Zij vermag het niet zichzelf in de waarheid te nestelen waartoe haar eigen kritisch elan haar onvermijdelijk verleidt. Ze moet zichzelf niet in haar waarheid vinden, maar in het kritische voorbehoud waaronder ze alles voortdurend stelt, zichzelf inclus. Onder meer door te bekennen wat voor soort tegendraads 'geloof in haar geloof' zij wel is.

Noten

¹J. Lacan, *Le séminaire. Livre XX. Encore*, Parijs, Seuil, 1975, p. 130.

²Al is het kritische spoor dat we hier hebben nagetrokken, één van de hoofdtendensen van het monotheïsme, toch valt het er niet zonder meer mee samen. Naast dit abstracte kritische spoor, kent het monotheïsme ook een religiositeit die de mens beschutting en houvast biedt. Voor onze zoektocht naar de verhouding tussen religie en kritiek, geeft die laatste tendens uiteraard veel minder te denken. Voor een zeer toegankelijke globaalvisie op de geschiedenis van het joodse en bijbels-christelijke monotheïsme, zie: Lucas Grollenberg, *Nieuwe kijk op het oude boek*, Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1969.

³Het Jodendom zoals wij het nu kennen, is in ieder geval pas ontstaan na de val van Jeruzalem in het jaar zeventig van onze tijdrekening. Pas dan is het jodendom *exclusief* farizeïsch (of, wat op hetzelfde neerkomt, rabijns) geworden en is dat tot op vandaag gebleven. De Farizeeën zijn immers de enige groepering die, na de verwoesting van Jeruzalem door de Romeinen, van hen het recht verkrijgen om verder te werken. Daardoor wordt de farizeïsche hervormingsbeweging de facto de enige 'drager' van het jodendom. De andere gezaghebbende groepen (Zeloten, Sadduceeën, Essenen), die omtrent de concrete invulling van wat het betekent 'jood' te zijn zeer uiteenlopende interpretaties op na houden, worden alle voorgoed uitgeschakeld, zeker wanneer na de tweede grote opstand (135 n.C.) het edict van Hadrianus de joden voor eeuwen uit hun land verdrijft. Van elke nationale verworteling beroofd, wordt het jodendom een exclusief moreel-spirituele aangelegenheid en dit is precies de interpretatie die (in de lijn van de profeten) de farizeeën altijd hebben voorgestaan.

⁴In die zin is Jezus, eerder dan het alternatief van de farizeeën zoals de evangelie-tekst hem beschrijft (zie de fameuze vloekrede tegen de Farizeeën in Matheus 23), een alternatieve farizeeër. Dat hij als *leek* vooral in de synagogen optreedt (dit wil zeggen: commentaar geeft bij de Wet of de Profeten) en daarbij een religie van de innerlijkheid predikt, wijst op zijn farizeïsche achtergrond. Dat de latere evangelietekst zo tegen de Farizeeën uithaalt, moet op rekening worden geschreven van een *Hineininterpretierung* door de jonge Kerk die, eenmaal met Paulus buiten de grenzen van het jodendom opererend, zich sterk wil onderscheiden van de joods-farizeïsche bron waaruit ze is voortgekomen.

⁵In die zin zijn beide exponent van dezelfde *perversie* waaraan onze cultuur volgens Nietzsche zo ongeneeslijk ziek is. Die cultuur is er namelijk in geslaagd de basis van wat voor waarheid doorgaat, 'om te draaien' (wat de letterlijke betekenis is van 'perverteren'). In plaats van de basis voor de waarheid in de soevereine *wil* van de sterfelijke mens te situeren (en derhalve in te zien dat wij alleen datgene voor waar houden wat wij *willen* voor waar houden), hebben wij - net omgekeerd - een vaste, eeuwige waarheid geponereerd die aan onze wil ten grondslag zou liggen. Op die manier verdonkeremen we de beangstigende grondeloosheid waarop onze waarheidspretentie steunt. Uit angst voor onze eigen soevereine (en daarom) grondeloze wil, hebben wij de waarheid 'uitgevonden' om ons toch ergens aan vast te kunnen klampen.

⁶Let wel, daarmee doet de moderne wetenschap geen uitspraak over de zin of de onzin van het fenomeen 'geloof' als zodanig. Zij stelt alleen, tegen haar middeleeuwse (pre-newtoniaanse) tegenhanger in, dat een wetenschap niet langer van de christelijke geloofs-waarheden kan uitgaan. Enkel een zo 'ongelovig' mogelijke, neutrale waarneming kan wetenschappelijke garantie bieden. Bij nader toezien is dit verschil tussen de pre-moderne en de moderne wetenschap evenwel lang niet zo fundamenteel als we graag voorhouden,

aangezien de monotheïstische vooronderstellingen achter de middeleeuwse wetenschap in laatste instantie al evenmin op een puur geloof steunen. Ook voor hen betekent weten harde zekerheid.

⁷Het verhaal beslaat het einde van het tweede en het begin van het derde deel: G. Casanova, *Eigen heer en meester. Memoires deel 2* (vertaling: T. Kars), Amsterdam, Athenaeum - Polak & Van Gennep, 1992, p. 315-329; *Henriëtte. Memoires deel 3*, (zelfde vertaler, zelfde uitgever), 1993, p. 5-9. Voor een analyse van die Casanova-passage, zie onder meer: Octave Mannoni, 'Je sais bien, mais quand même ...' in: *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil, 1969, p. 7-33; zie ook Slavoj Žižeks commentaar daarop in *For they know not what they do. Enjoyment as a political factor*, London/New York, Verso, 1991, p. 247-248.

⁸G. Casanova, *Henriëtte*, op.cit., p. 6-7.

⁹"Toen Genoveffa voor me verscheen, verbaasde het mij dat ze mij iemand anders leek. Zij leek niet meer tot een geslacht te behoren dat van het mijne verschilde, omdat ik niet meer het gevoel had dat het mijne van het hare verschilde." (op. cit., p. 7).

¹⁰De term 'subject' wordt hier steeds in zijn letterlijke betekenis van 'draagvlak', 'platform', 'drager' genomen (of, wat op het zelfde neerkomt, in de betekenis die bij Aristoteles de term 'hypokeimenon' heeft). Voor een omstandiger uitleg over dit 'subject' en de manier waarop het voor Lacan de kern uitmaakt van de freudiaanse psychoanalyse en van het moderne zelfverstaan tout court, zie het 'Woord vooraf' en eerste essay ('Nu het woord aan de dood is') uit mijn essaybundel *Wij, modernen: essays over subject & moderniteit* (Leuven, Peeters, 1998).

¹¹Zie onder meer één van de laatste paragrafen ('Meinen, wissen und glauben') van zijn *Kritik der reinen Vernunft* (in: I. Kant, *Werkausgabe Band IV*, Herausgegeben von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990 (1974), p. 687-695; vooral p. 694. Zie ook aan het eind van de *Kritik der praktischen Vernunft* (op. cit. Band VII, p. 279-280).

¹²"Es sollte fast scheinen, als ob die Vernunftglaube hier selbst als *Gebot* angekündigt werde, nämlich das höchste Gut für möglich anzunehmen. Ein Glaube aber, der geboten wird, ist ein Unding." (Op. cit., Band VII, p. 278; Kant cursiveert.)

¹³"Das würde ein *negativer* Glaube sein, der zwar nicht Moralität und gute Gesinnungen, aber doch das Analogon derselben bewirken, nämlich den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten könnte." (Op. cit. Band IV, p. 694; Kant cursiveert.)

¹⁴Ik verwijst hier, in hun globaliteit, naar twee hoogtepunten uit Kierkegaards oeuvre: *Vrees en beven* uit 1843 (Ten Have, Baarn, 1983) en *Het begrip angst* uit 1844 (in één band uitgegeven met *Wijsgerige kruimels*, Ambo, Baarn, 1995).

¹⁵Thema dat veelvuldig voorkomt in Derrida's oeuvre en dat we hier uit zijn relatief recente tekst over religie, 'Foi et savoir', plukken. Zie: J. Derrida & G. Vattimo, *La religion*, Parijs, Seuil, 1996, p. 27-28 (Nederlandse vertaling door H. Note: J. Derrida, G. Vattimo & H.-G. Gadamer, *God en de godsdienst. Gesprekken op Capri*, Kampen/Kapellen, Kok Agora/Pelckmans, 1997, p. 29-30).

¹⁶Daaruit alleen al mag blijken dat het hedendaagse fundamentalisme, verre van iets anachronistisch-archaïsch te zijn, een door en door *modern* fenomeen is. Niet zozeer de religieuze inhoud is er doorslaggevend, als wel de *cartesiaans 'zekere'* manier waarop wij ons *tegenover* die inhoud positioneren. Al miskent het fundamentalisme juist elke kloof tussen waarheid en subject, het doet die miskenning uitgerekend vanuit een zich boven elke waarheid verheffende subject-positie. Zo ook pretendeert het in naam van een onwrikbaar in zichzelf gegronde waarheid te spreken, terwijl het de facto in zijn spreken altijd postvat

tegenover die waarheid, zij het dan om *vandaaruit* te ontkennen dat het er tegenover staat. Juist die globaalgreep vanuit een zelfverzekerd subject verraadt het moderne van het huidige fundamentalisme. Ondanks de schijn van het tegendeel is dus, bijvoorbeeld, Khomeini een moderne man. Het gevaar dat van hem en zijn 'rechtse' revolutie uitgaat, ligt niet zozeer in de inhoud van zijn boodschap als wel in het feit dat hij ontkent er slechts de eindige, 'gelovige' drager van te zijn. Alleen deze ontkenning - of, zo je wil, deze *moderne* loochening van het moderne subject dat hij is - doet hem op de plaats van het absolute subject (God) staan, met alle kwalijke gevolgen vanden. Het gevaar van fundamentalistische revoluties schuilt dus exclusief in de *moderne* manier waarop ze hun 'traditionele' boodschap willen realiseren. In dit opzicht moeten we het fundamentalisme integraal onderkennen als een *moderne* ontkenning van de moderniteit.

PERSONALIA

Raf Debaene studeerde filosofie en is lector aan de Sociale Hogeschool te Gent.

Marc De Kesel studeerde theologie en filosofie. Momenteel is hij als lector verbonden aan de Sociale Hogeschool Gent. Onder zijn redactie verscheen een door hem ingeleide en geannoteerde vertaling van Batailles bijdragen voor het *Collège de Sociologie* (M. De Kesel [Red.], G. Bataille, *De Sfinx van de Sociologie. Een politieke filosofie van het geweld*, Leuven, Acco, 1994). Begin 1998 verscheen van hem de essaybundel: *Wij, modernen. Essays over subject & moderniteit* (Leuven, Peeters).

Dirk De Schutter is doctor in de wijsbegeerte en hoogleraar aan de EHSAL in Brussel. Hij publiceerde *De plek van afscheid: opstellen over kunst* (Kapellen, Pelckmans, 1994) en *Opgave van het proza: over Hegel, Heidegger en de ethiek van het lezen* (Leuven, Peeters, 1998). Hij maakte een vertaling van en inleiding bij *Geweld en metafysica* van Jacques Derrida (Kampen, Kok Agora, 1996).

Theo W.A. de Wit is verbonden aan de Katholieke Theologische Universiteit van Utrecht. Hij promoveerde aldaar in 1992 op een doctoraats thesis over de Politieke Filosofie van Carl Schmitt.

Frank Vande Veire studeerde filosofie en doceert aan het De Kooning Centrum van de Academie voor Beeldende Kunst te Rotterdam. Van zijn hand verscheen *De geplooidde voorstelling. Essays over kunst* (Gevaert Brussel, 1998). Hij publiceert regelmatig in *De Witte Raaf*.

Binnenkort in de Uil van Minerva

H.W. von der Dunk, *Lou de Jong als kroniekschrijver van een normatief verleden*
Jef Van Bellingen, *Het politieke denken van Carl Schmitt (1888-1985)*

Guido Vanheeswijck, *De droom van Descartes*