

THEOLOGIE: SPREKEN OM TE ZWIJGEN?
OVERWEGINGEN VANUIT
EEN POSTMODERNE DISCUSSIE

Lieven Boeve

Wanneer in een conversatie het eigen spreken tot onderwerp van conversatie wordt, is dit vaak een teken dat het gesprek op zijn einde loopt¹. Wie garandeert dat het met de theologische conversatie anders gesteld zou zijn? Een verkenning van de werken van hedendaagse filosofen waarin precies de notie ‘gesprek’ een cruciale rol speelt, doet alvast het ergste vermoeden: het einde van de theologie. Bij Jürgen Habermas, Richard Rorty en Jean-François Lyotard doet ‘gesprek’, of ‘conversatie’, inderdaad dienst als een leessleutel om de geschiedenis van de filosofie en het veld van het hedendaagse wijsgerige debat te vatten en te evalueren. Ten tweede helpt het hen om hun eigen denkpatronen te ontwikkelen en om hun postmetafysische claims te onderbouwen: ze voltrekken alle drie in hun denken de ‘linguïstische wending’² en de wending van een subjectgecentreerd denken naar een denken van de intersubjectiviteit. Met andere woorden: rationaliteit zit gevat in taalspelen en in de interactie van de gesprekspartners. Deze gelijkenissen kunnen de verschillen tussen deze auteurs echter niet opheffen. De aandacht voor het ‘gesprek’ verenigt hen niet alleen, maar is ook precies het punt waar ze zich van elkaar onderscheiden. Bovendien blijken het juist de ‘twistgesprekken’ die zij over het ‘gesprek’ ge-

¹ Deze tekst is een aangepaste Nederlandse versie van een lezing die ik hield op het LEST III-congres, november 2001. Voor de originele Engelse versie, zie *The End of Conversation in Theology: Considerations from a Postmodern Discussion*, in P. DE MEY-J. HAERS (red.), *Theology and Conversation* (BETL), Leuven, Peeters Press, 2003.

² Cf. o.a. R. RORTY (red.), *The Linguistic Turn*, Chicago, Chicago University Press, 1967.

voerd hebben, die ons helpen om enigszins te begrijpen wat in onze postmoderne bestaansconditie op het spel staat.

Voor theologen zijn er tenminste twee goede redenen om zich in te laten met de discussies tussen Habermas, Rorty en Lyotard. *Ten eerste*, terwijl ze hun verschillende concepten van ‘gesprek’ ontwikkelden, heeft elk van hen het toegepast op de toestand en toekomst van het christendom. Zonder uitzondering zien ze deze somber in, verschillen evenwel daargelaten. Voor theologen is het belangrijk de aard en achtergrond van deze (filosofische) kritieken onder de loep te nemen en te evalueren in welke zin zij werkelijk het christelijk geloof raken. *Ten tweede* is de fundamentele theologie naar haar aard ‘fides quaerens intellectum’, geloof op zoek naar inzicht. Zij functioneert slechts wanneer zij in relatie treedt met het heersende kritische bewustzijn – dit zijn de contextuele filosofische denkstructuren – die haar in staat stellen dit ‘intellectum’ te articuleren. In het verleden noopten veranderingen in dit contextuele kritische bewustzijn de theologie telkens opnieuw tot recontextualisering: om haar plausibiliteit en rationaliteit aan te tonen was de theologie verplicht nieuwe relaties aan te gaan met de veranderde context en de erin aanwezige filosofische denkstructuren³. De drie filosofen, die we in deze bijdrage bestuderen, beweren nu dat met hun denken dergelijke verandering van context plaatsvindt. Vandaar dat een onderzoek naar de mogelijkheden die zij bieden voor een actuele ‘recontextualisering’ misschien nieuwe perspectieven kan openen voor een ‘postmoderne theologie’, een theologie die zich verhoudt tot de postmoderne context.

Gesprek is communicatie

Habermas’ poging om het moderne emancipatorische project te redden

Het vertrekpunt van Jürgen Habermas’ filosofische stellingname is niet het subject (zoals in de filosofie van de moderne tijd), maar de intersubjectieve interactie. In dergelijke interactie pogen

³ Voor het concept ‘recontextualisering’, zie L. BOEVE, *Onderbroken traditie. Heeft het christelijk verhaal nog toekomst?*, Leuven, Pelckmans, 1999, hoofdstuk 1.

de gesprekspartners tot wederzijds begrip te komen en doen zij beweringen die aanspraak maken op geldigheid. Een consensus wordt bereikt wanneer beweringen, die in principe vatbaar zijn voor kritiek, intersubjectief erkend worden als 'geldig'. Dit betekent dat deze beweringen erkend worden als propositioneel waar (feiten), normatief juist (ethisch oordelen), of subjectief authentiek (zelfexpressie). Net omwille van de noodzaak tot een algemene consensus te komen, is er in het communicatieve handelen altijd het risico van dissensus. In het alledaagse taalgebruik wordt dit risico echter aanzienlijk beperkt door het feit dat dit doorgaans plaats heeft binnen een massieve achtergrondconsensus, die bestaat uit gemeenschappelijk gedeelde, (en dus) onproblematische overtuigingen.

Habermas ontwikkelt zijn theorie van het communicatieve handelen omdat hij beoogt de 'intrinsieke band tussen moderniteit en rationaliteit' aan te tonen en het moderne project te verdedigen tegen alle critici die de moderniteit *an sich* afschrijven⁴. In nauwe samenhang met zijn maatschappijtheoretische onderzoeken, heeft hij daartoe het concept van de communicatieve rationaliteit ontworpen. Habermas voert hiermee een omvattende paradigmaverandering door⁵. Hij vervangt het privilege van het kennende subject en diens

⁴ En dit dus tegen diegenen in die pleiten voor 'das Andere der Vernunft' in plaats van een rede die als terroristisch en gewelddadig (want logocentrisch en subjectgecentreerd) wordt afgedaan; cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, 352 e.v. met verwijzing naar H. BÖHME-G. BÖHME, *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.

⁵ Over deze paradigmaverandering had Habermas het reeds in zijn verwerking van George H. Mead in *Theorie des kommunikativen Handelns*, II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, ³1985 (hoofdstuk 5). De filosofische verheldering van de paradigmaverandering schreef hij niet alleen neer in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, maar ook in o.a. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, met name in de artikels: *Der Horizont der Moderne verschiebt sich* (11-17), *Motive nachmetaphysischen Denkens* (35-60), het vaak geciteerde *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt* (63-104) en *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen* (153-186). Zoals hij in de eerste twee opgesomde artikels aantoonde, trekt hij in de filosofische verwerking van zijn theorie van het communicatieve handelen de

objectkennis door het paradigma van de interpersonele relatie (de communicatie) en de consensus-vorming, beide fundamenteel voor (het verwerven van) cognitieve, ethische en esthetische kennis of waarheid. Rationaliteit licht niet meer op vanuit de subjectiviteit, maar vanuit de intersubjectiviteit. Deze wissel paart hij aan de overgang van een bewustzijns- naar een taalfilosofie, waarbij subject-object-verhoudingen afgelost worden door talige relaties. In dit perspectief kiest Habermas voor een procedureel in plaats van een materieel rationaliteitsconcept: het na-metafysisch denken heeft geen geprivilegieerde toegang tot de waarheid, maar bedenkt de condities waarbinnen geldig gesproken kan worden. Hierbij wordt de klassieke voorrang van de theorie boven de praxis afgewezen en wordt de pre-reflexieve alledaagse talige omgang als aanknopingspunt voor elke reflectie geherwaardeerd. Dit houdt tegelijk in dat de rede niet verkrijgbaar is geabstraheerd en los van haar historische concrete inbeddingen: in plaats van de klassieke attributen fungeren veeleer eendigheid en historiciteit als haar kenmerken.

In de dagelijkse communicatie, die zich toespitst op consensus-vorming, kan een rationaliteit ontdekt worden. Deze komt tevoorschijn in de universele geldigheidsclaims die verwoord worden in het concrete overleg en aansturen op intersubjectieve erkenning. (Zoals gezegd kunnen beweringen respectievelijk propositionele waarheid, normatieve juistheid of subjectieve authenticiteit claimen). Dergelijke rationaliteit is geen 'reine Vernunft' maar vind haar plaats steeds in de communicatie en in de structuren van de leefwereld. Vandaar dat deze rationaliteit nooit in optimale omstandigheden verschijnt maar steeds al gecontamineerd is want gevat in particuliere omstandigheden. Deze geldigheidsclaims beroepen zich op een steeds in lokale contexten aanwezige vorm van algemeenheid. Niet een eenheidsstichtend transcendentiaal bewustzijn, maar de steeds geparticulariseerde pre-reflexieve totaliteit van tradities, solidariteiten en ervaringscomplexen van de leefwereld functioneert als bron voor geldigheidsaanspraken. Deze leefwereld staat dus niet willekeurig ter beschikking van het subject, maar is hem/haar voorgegeven.

Dit procedurele communicatieve rationaliteitsconcept stelt Habermas in staat de eenheid van de rede in de veelheid van haar

lessen uit de twintigste-eeuwse afwijzing van de metafysica als identiteitsloos, totaliserend, subjectgecentreerd, logocentrisch theoretisch denken.

stemmen te verdedigen; en dit tegen diegenen die pleiten voor een metafysisch eenheidsdenken, maar ook tegen diegenen die vanuit een radicaal contextualisme een onherleidbare veelheid voorhouden, waarbij geldigheidsclaims het lokale niveau niet overschrijden. Veelal kunnen postmoderne denkers die het verschil willen redden, de kritische kracht ervan niet vasthouden, zodat ze, alvast volgens Habermas, in neo-conservatieve vaarwaters terechtkomen. Radicaal contextualisme functioneert te vaak ideologiebevestigend. De vele stemmen kunnen slechts aanspraak maken op geldigheid binnen de onherleidbare kader van het communicatieve handelen. Slechts als men dit inziet, kan duidelijk worden dat, bijvoorbeeld, normatief universalisme, niet de doodsteek, maar juist de garantie is voor een voortschrijdende individualisering. De eenheid van de rede is niet de vernietiging, maar de bron van haar vele stemmen. Eenheid en veelheid kunnen in dit perspectief enkel dialectisch gevat worden. “Want de voorlopige eenheid die zich realiseert in de poreuze en gebroken intersubjectiviteit van een talig bemiddelde consensus, verschaft niet alleen, maar bevordert en bespoedigt de pluralisering van de levensvormen en de individualisering van de levensstijlen. Hoe meer gesprek, des te meer tegenspraak en verschil. Hoe abstracter de consensus is, met hoe meer dissensus we *geweldloos* kunnen leven”.⁶

Wat Habermas aldus vasthoudt, is een ‘zwak, maar niet defaitistisch’ redebegrip, dat, geïncarneerd in de taal, niettemin niet in de complete contingentie van de diverse particuliere contexten wegzinkt. Anderzijds kan het ook niet langer de pretentie van de oude metafysica al wat is te vatten overeind houden; en wil het dit ook niet. Wat wel opduikt in het onderzoek naar de voorwaarden van een op consensus-vorming georiënteerd overleg, is de idee van een ‘ongeschonden inter-subjectiviteit’, die zowel recht doet aan de interactie zelf als aan de identiteit van de gesprekspartners. Deze idee mag echter niet als visioen of beloftevolle toekomst in de historische dimensie van onze geschiedenis geprojecteerd worden: ze is niet meer maar ook niet minder dan “de formele karakterisering van de noodzakelijke voorwaarden voor niet anticipeerbare

⁶ J. HABERMAS, *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*, in ID., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 153-186, p. 180 (mijn vertaling).

vormen van gelukt leven”.⁷ Deze voorwaarden kunnen enkel gerealiseerd worden mits een solidair opgenomen verantwoordelijkheid. Historisch gesproken is dit project met het moderne humanisme te identificeren, dat streeft naar menselijke autonomie en zelfverwerkelijking en verankerd is in de communicatieve rationaliteit. Het is dit moderne project dat Habermas niet wil opgeven. Het is immers nog niet voltooid.⁸

Het einde van de theologie met Habermas?

In tegenstelling tot wat vele theologen bepleiten, heeft ‘gesprek’ als ‘communicatie’ het christelijke geloof en de christelijke theologie niet echt iets te bieden – dat is althans Habermas’ overtuiging.⁹ Immers, net door zich in de communicatie te engageren, wordt de ‘waarheid’ van de christelijke traditie en theologie veralgemeend. De christelijke narrativiteit wordt dan ontdaan van zijn

⁷ *Ibidem*, 186 (mijn vertaling).

⁸ In *Die neue Unübersichtlichkeit: Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985 omschrijft Habermas wat rest aan utopisch bewustzijn: dit is niet langer de utopie van de perfecte arbeidersmaatschappij, die een menswaardige maatschappij van gelijkheid en vrijheid zou uitbouwen. Wat overblijft is een soort formele utopie van de communicatie-maatschappij, iets dat zich in het algemeen laat omschrijven als ‘ideale gesprekssituatie’, maar als dusdanig eigenlijk niet te verkrijgen is: “[w]as sich normativ auszeichnen läßt, sind notwendige, aber allgemeine Bedingungen für eine kommunikative Alltagspraxis und für ein Verfahren der diskursiven Willensbildung, welche die Beteiligten *selbst* in die Lage versetzen könnten, konkrete Möglichkeiten eines besseren und weniger gefährdeten Lebens nach *eigenen* Bedürfnissen und Einsichten aus *eigener* Initiative zu verwirklichen” (161-162).

⁹ Cf. J. HABERMAS, *Transcendence from Within, Transcendence in this World*, in D.S. BROWNING-F. SCHÜSSLER FIORENZA (red.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York, Crossroad, 1992, p. 226-250. Voor meer informatie over de aanwending van Habermas in de theologie, zie naast het zójuist geciteerde boek ook: E. ARENS (red.), *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf, Patmos, 1989 (met bibliografie) en H. DÜRINGER, *Universale Vernunft und Partikuläre Glaube. Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas* (Studies in Philosophical Theology), Leuven, Peeters, 1999.

particulariteit en getransformeerd in een kern van universeel communiceerbare cognitieve, normatieve en authentieke beweringen. Theologische waarheidsclaims houden geen stand buiten de particulariteit van het christelijke religieuze discours. Als er nog een rol voor het christendom is weggelegd, dan is deze van voorlopige aard. Voor Habermas kunnen theologen verder gaan met het overleveren van opvattingen en gebruiken, totdat deze via communicatief handelen zijn getransformeerd tot een geheel van geldige beweringen. “Het proces van een kritische toe-eigening van de kerninhouden van een religieuze traditie is nog steeds onderweg en de uitkomst ervan is moeilijk te voorspellen. [...] Zolang religieuze tradities drager zijn van inspirerende, ja, noodzakelijke semantische inhouden, die (vooralsnog) ontsnappen aan de expressieve kracht van de filosofische taal en nog wachten op een vertaling in een discours dat zijn posities redelijk verantwoordt, zal de filosofie, zelfs in haar postmetafysische vorm, niet in staat zijn de godsdienst te vervangen noch ze weg te drukken”.¹⁰ Maar in de ogen van Habermas is het enkel een kwestie van tijd vooraleer dergelijk gefunctionaliseerde religie zal verdwijnen...

Gesprek is conversatie

Rorty's anti-funderingsdenken: een pleidooi voor contingentie, ironie en solidariteit

Rorty's postmoderniteitstheorie berust essentieel op een anti-funderingsdenken: er is geen fundament in de werkelijkheid dat ons verplicht één beschrijving van de realiteit boven een andere te verkiezen. Een beschrijving weer-spiegelt niet een werkelijke stand van zaken, maar verwijst naar een bepaalde gemeenschap waarin ze functioneert¹¹. Beschrijvingen komen voort uit de basis- of eind-

¹⁰ *Ibidem*, 237. Zie ook F.P.M. JESPERS, *De theologische receptie van de latere Habermas*, in *Tijdschrift voor theologie* 35 (1995), p. 176-185, 184-185.

¹¹ Cf. R. RORTY's eerste grote boek: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979. Hierin beschrijft Rorty hoe de filosofie in het Westen te vaak de spiegel-metafoor als richtinggevend beschouwd heeft: kennis is geldig omdat ze de werkelijkheid weerspiegelt.

vocabularia van individuen en gemeenschappen. Ze worden als 'geldig' erkend als zij functioneren. Dit is de stelregel van Rorty's pragmatisme. Een bepaalde beschrijving zegt immers meer over een bepaalde gemeenschap waarin ze gehanteerd wordt, dan over de wereld zoals deze 'werkelijk is'. In Rorty's termen: beschrijvingen leren ons in de eerste plaats iets over de 'solidariteit' onder de verschillende groepsleden dan over de objectiviteit van de werkelijkheid. Wanneer beschrijvingen veranderen, dus nieuwe kennis zich voordoet, dan is dit het gevolg van een proces waarbij nieuwe metaforen opduiken. Deze genereren nieuwe wijzen om te beschrijven en zorgen ervoor dat oude beschrijvingswijzen het niet meer doen. Volgens de in de gemeenschap (of voor het individu) geldende standaarden beschrijven ze niet langer correct de werkelijkheid. De taal, het individu en de gemeenschap zijn contingent en afhankelijk van een gezamenlijk aanvaarde achtergrond. Het individu constitueert zichzelf door zichzelf te (her)beschrijven. Identiteitsstichting geschiedt via de dynamische scheppingsactiviteit van de zelfbeschrijving. Omdat een dergelijk individualistisch uitgangspunt ternauwernood in staat stelt samen te leven, meent Rorty dat het noodzakelijk is om private en publieke doeleinden te onderscheiden, private doeleinden die nagestreefd worden door individuen en publieke doeleinden die deze individuen in staat stellen samen te leven. Deze laatste worden dan toevertrouwd aan de maatschappelijke dialoog. In de moderniteit resulteerde deze dialoog in de liberale omwenteling van het politieke bestel: wat uit deze dialoog als consensus naar boven komt, nemen de deelnemers aan als waar, goed en juist. De enige legitimatie die dit politieke model heeft en nodig heeft, aldus Rorty, is dat het functioneert en dat het in staat stelt om zoveel mogelijk wreedheid te vermijden.

Rorty's strikte onderscheid tussen private en publieke doeleinden inspireert hem om een opdeling te maken tussen twee soorten filosofen en auteurs, elk met hun eigen programma: de ironici en de 'liberalen'¹². (1) Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Foucault, Lyotard etc. zijn de protagonisten van de individuele autonomie.

¹² De term 'liberaal' kan verwarring zaaien. 'Liberal' betekent immers in de Amerikaanse politieke traditie ongeveer wat in Europa 'progressief' heet. Om recht te doen aan de iets andere connotatie van het Amerikaanse 'liberal' recht te doen, wordt het hier toch als 'liberaal' vertaald, zij het tussen aanhaalingstekens weergegeven.

Volgens Rorty pleiten zij voor een immer creatieve zelfbeschrijving, voor een voortdurend zoeken naar nieuwe metaforen om de eigen identiteit, onbeperkt en zonder inmenging van de gemeenschap, te herbeschrijven en zo te bevestigen. Want voor hen resulteert de individuele zoektocht naar identiteit in een onophoudelijk proces van zelfbevestiging en -beschrijving, waardoor het ene individu zich van het andere kan onderscheiden. Een dergelijke zelfbeschrijving heeft voor Rorty geen grond in de 'werkelijkheid'. Zelfbeschrijvingen zitten enkel vervat in een talig spel en zijn dus contingent – diegene die zich bewust is van de contingentie van de autonome zelfbeschrijving is, aldus Rorty, een *ironicus*¹³. (2) Auteurs als Marx, Rawls en Habermas zijn daarentegen 'liberaal'. Zij dienen een publiek doel en zijn kinderen van de 'liberale' revolutie van de moderniteit: in de publieke dialoog wordt enkel de consensus tussen de deelnemers aan het gesprek als waar en geldig erkend. De democratische samenleving is het resultaat van een lang proces van gissen en missen, en weerspiegelt geenszins een voorgegeven essentie van wat een samenleving idealiter zou moeten zijn. Het discours dat iedere deelnemer weet te overtuigen levert een consensus. . Gegeven het onderscheid tussen publieke en private doeleinden is de postmoderne mens bij uitstek voor Rorty de '*liberale*' *ironicus*: diegene die er in slaagt om én zichzelf creatief gestalte te geven in een origineel eindvocabularium, én die in dit eindvocabularium inzake publieke doeleinden ruimte maakt voor de liberale utopie, een samenleving waar het versterken van de mogelijkheden tot zelfbeschrijving gekoppeld wordt aan het tegengaan van zoveel mogelijk wreedheid¹⁴.

¹³ In *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, heeft Rorty het in dit verband over de 'ironische theorie', een wijze van theorievorming die teruggaat op auteurs als Hegel, Heidegger, Derrida en anderen, en waartoe hij ook zichzelf rekent. Deze traditie heeft als object de deconstructie van de metafysica – d.i. van de Plato-Kant-canon – en stelt zich tot doel de metafysische drang zodanig te begrijpen dat men er vrij van wordt. Het is een vorm van wat alle ironici doen: zichzelf en de geschiedenis waaruit ze voortkomen, opnieuw creatief beschrijven, zodat de eigen autonomie herbevestigd wordt.

¹⁴ Filosofie heeft geen politieke roeping meer. Wordt wat de private doeleinden betreft, de filosofie een vorm van literaire kritiek, dan ziet Rorty op po-

Samenvattend: voor Rorty valt ‘communicatie’ samen met de ‘conversatie’ tussen diegenen die tot een bepaalde gemeenschap behoren. Deze gemeenschap aanvaardt het resultaat van dit gesprek als waar, goed en authentiek, zonder dat deze consensus noodzakelijk gefundeerd wordt in iets anders dan de wederzijdse instemming. Dit is waar het in het democratische staatsmodel om gaat: in het gesprek tussen de verschillende individuele en publieke eindvocabularia pogen deelnemers een gezamenlijk discours te stichten door te ander te verleiden tot (de geschiktheid van) de eigen positie.

Het einde van het christendom?

Verwijzend naar Hans Blumenberg¹⁵ stelt Rorty dat het inzicht in de contingentie van de taal het gevolg is van een volledig doorgevoerde secularisatie van de pre-moderne wereld. In de moderniteit

litiek vlak veeleer een rol weggelegd voor de literatuur in eigenlijke zin, en hierbij – naast de televisie, de film, het docudrama, etc. – vooral voor romans, boeken die ons helpen minder wreed te zijn. Expliciet stelt Rorty dat de roman het kenmerkende vertoog van de democratie is, “the genre most closely associated with the struggle for freedom and equality”. De roman speelt deze politieke rol wanneer hij ons de (nefaste) uitwerking van onze instituties en praktijken op andere mensen beschrijft, of de inherente wreedheid van bepaalde private ironische herbeschrijvingen aanklaagt; of vanuit het perspectief van het slachtoffer de wreedheid die deze overkomt verhalend weergeeft. Hiervan geeft Rorty in *Contingency, Irony, and Solidarity* als voorbeeld George Orwell's *1984*, in het bijzonder waar deze auteur in het laatste deel van het boek de figuur van O'Brien schetst: een volledig in een gesloten totalitaire gemeenschap gesocialiseerde intellectueel, bij wie het *liberale* gedachtegoed gewoon geen kans maakt (eigenlijk post-totalitair omdat O'Brien zich helemaal niet slecht voelt in dergelijke samenleving). Dergelijke mensen kan de geschiedenis creëren. “Orwell helps us see that it *just happened* that rule in Europe passed into the hands of people who pitied the humiliated and dreamed of human equality, and that it may *just happen* that the world will wind up being ruled by people who lack any such sentiments or ideas” (184-185). Meer nog: “What our future rulers will be like will not be determined by any large necessary truths about human nature and its relation to truth and justice, but by a lot of small contingent facts” (188).

¹⁵ H. BLUMENBERG, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT, 1982.

wordt de liefde voor God vervangen door de liefde voor de waarheid over de wereld (wetenschap) en nog later door de liefde voor onze eigen innerlijke rijkdom (romantiek). Achtereenvolgens verliezen de 'Wereld' en het 'Zelf' in de postmoderne tijd echter hun quasi-goddelijk statuut als onaantastbaar criterium. Een doorgevoerde 'ontgoddelijking' maakt immers komaf met de 'behoefte' iets buiten of in onszelf te moeten vereren of vast te houden, en zweert bij de volkomen contingentie van het al. Taal, bewustzijn, waarheid, gemeenschap en cultuur zijn "a product of time and chance", het resultaat van een toevallige samenloop van omstandigheden¹⁶.

De consequenties voor het christendom blijken vernietigend: (1) Rorty meent dat het tijdperk van de religie achter de rug is¹⁷. Hij situeert (zoals Auguste Comte ooit deed voor hem) dit tijdperk vóór het metafysische tijdperk, dat op zijn beurt heden ten dage ten einde loopt. Beide denkvormen waren manieren om de werkelijkheid als geheel te denken. (2) Het christendom streeft ernaar het private aan het publieke te binden en het onoverkoombaar onderscheid ertussen weg te werken: via naastenliefde volmaakt zichzelf worden¹⁸. Rorty's punt is dat deze verbinding niet mogelijk is omdat steeds één van beide doeleinden ondergewaardeerd wordt. (3) Bovendien deelt het christendom als mogelijkheid tot private herbeschrijving in de kwalen van elk correspondentie-denken: het geeft een gevoel van macht over zichzelf, de wereld, de werkelijkheid. De dramatische kracht door het woord 'bekering' drukt het best uit hoe het christendom (evenals bijvoorbeeld het marxisme) functioneert als wijze om zichzelf te beschrijven: men keert zich af van een valse beschrijving (ingegeven door het kwade, de duivel,...) naar een (echte!) beschrijving van het ware zelf. Dergelijk tot inzicht komen schenkt macht:

¹⁶ R. RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 22.

¹⁷ Rorty beschouwt het veralgemeende praktische atheïsme als een illustratie hiervan, *Ibidem*, 87.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, xiii en 187: de vragen: 'wie ben ik?' en 'hoe leef ik met anderen samen?' worden samen beantwoord. Deze altruïstische gerichtheid zorgt ervoor dat een postmoderne liberale herbeschrijving van het christendom inderdaad, zoals boven reeds weergegeven, het christendom kan beschrijven als een verwoording en een praktische invulling van het verlangen naar zo weinig mogelijk wreedheid; ook al wist het christendom zelf niet dat dit het doel was (*ibidem*, 90).

de gelovige gaat geloven “dat zijn [of haar] aanvaarden van deze herbeschrijving een verbond bezegelt met een kracht die machtiger is dan gelijk welke die hem [haar] in het verleden bedreigd hebben”.¹⁹ Voor Rorty is het al dan niet corresponderen van iemands zelf-beschrijving met dé werkelijkheid echter niet langer meer de kwestie, wel het zichzelf creatief beschrijven – ook dit geeft een zekere macht, maar dan enkel met betrekking tot de zelf-definitie of bepaling.

Voor Rorty heeft het christendom dus zo goed als geen overlevingskans – voor zover het nog leeft, gezien de feitelijke goddeloosheid van brede lagen van de westerse bevolkingen. Zeker als een ironische mentaliteit tot deze lagen zou doordringen, is het zo goed als gedaan met het christendom omdat het, zoals gezegd, staat voor een essentialistische correspondentietheorie en de herbeschrijving van het private bindt aan het publieke. Gezien Rorty’s radicale conclusies hoeft het dan ook niet te verwonderen dat de theologische appreciatie van Rorty’s denken en van diens relevantie voor de theologie vooral negatief is. Weinigen, inderdaad, beschouwen zijn filosofie als hun favoriete ‘ancilla’.²⁰

Communicatie versus conversatie

Habermas versus Rorty

De wijze waarop Habermas via de filosofie de rechtvaardigheid als doeleinde op het publieke forum poogt te verdedigen, vindt geen genade in de ogen van Rorty²¹. Immers, te vlug vervalt Habermas in een essentialistisch spreken over taal, communicatie en de eruit re-

¹⁹ *Ibidem*, 90.

²⁰ Zie bijvoorbeeld de presentatie en evaluatie van de toepassing van Rorty’s denken in de theologie door F.P.M. JESPERS, *Contingentie, contextualiteit en godsdienst bij Rorty*, in *Bijdragen* 54 (1993), p. 234-253.

²¹ Habermas en Rorty ontmoeten elkaar in Warschau op 8-9 mei 1995. Hun discussies zijn gepubliceerd in: J. NIZNIK-J.T. SANDERS (red.), *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Kolakowski*, Westport, Praeger, 1996. Zie ook: R. RORTY, *Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy*, in *Id.*, *Truth and Progress* (Philosophical Papers, 3), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 305-326.

sulterende consensus. Weliswaar schuift ook Rorty de dialoog als politiek model naar voor, en geldt bij hem eveneens als waar wat uit een dergelijke communicatie als consensus resulteert – ergens stelt hij dat hij zo goed als alles wat Habermas daaromtrent beweert, kan onderschrijven. Maar in tegenstelling tot Habermas ziet hij af van de fundering van dit model in een soort van vooronderstelde convergentie waartoe de machtsvrije communicatie ultiem leidt. Die veronderstelt immers een algemene, gemeenschappelijke achtergrond van kennis, normen en authenticiteit, die in de consensus gereflecteerd wordt. Wat meer is, op het vlak van de private doeleinden laat Habermas' filosofisch project geen ruimte meer voor de radicaal creatieve zelfbeschrijving van het individu; dit wordt van bij het begin ondergeschikt aan het publieke forum.

Habermas, van zijn kant, bekritiseert Rorty niet zozeer omwille van de opsplitsing van doeleinden in privaat en publiek, maar wel diens verwerping van elke legitimatiestrategie die boven de pragmatische uitstijgt. Voor Habermas zijn deze legitimatiestrategieën immers veel meer dan louter sociale praktijken. Als reflexieve deelnemers aan de dialoog maken mensen, zelfs in hun dagelijkse communicatie, immers onderscheid tussen wat ze als 'geldig' en wat ze als 'sociaal aanvaard' beschouwen. Hierop berust tevens het onderscheid tussen wat een opinie is en wat een overtuiging. "Vanuit het perspectief van de eerste persoon is de vraag welke overtuigingen gerechtvaardigd zijn, een vraag naar welke overtuigingen gebaseerd zijn op goede redenen; dit is geen zaak van gewoontes die op sommige plaatsen sociale aanvaardbaarheid genieten en op andere niet".²² Voor Habermas zingt wie zoals Rorty zegt dat de filosofie afgedaan heeft in de publieke sfeer, mee in het koor van de neo-conservatieven. Ook zij trachten een dergelijk irrationalisme op grote schaal ingang te doen vinden.

²² J. HABERMAS, *Questions and Counterquestions*, in R.J. BERNSTEIN (red.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1985, p. 192-216, 195.

Een pluraliteit van vertogen en het geschil

Jean-François Lyotard contra de Grote Verhalen

Jean-François Lyotard van zijn kant wijst op de eigenaardige dynamiek van het spreken²³. Elke zin opent een verwachting. Deze wordt echter nooit door de daaropvolgende zin ingelost. Als een zin heeft plaatsgehad, is de aard van de volgende zin *in se* volledig willekeurig. *Dat* een zin zal volgen, is noodzakelijk; *welke* zin dat is, is contingent en afhankelijk van het discours waarin de aaneenschakeling van zinnen gebeurt. Elke zin, eens uitgesproken, opent een verwachting – een geschil – die (af)gesloten kan worden door een veelheid van nieuwe zinnen, die allen behoren tot verschillende discours-soorten. Echter, discours neigen ertoe het geschil om te buigen tot een ‘geding’ (*litige*). Door het geschil vast te zetten in woorden en zinnen, doen ze onrecht aan de niet-representeerbare openheid van de verwachting. Zinnen bepalen wat er gebeurt; discours verbinden zinnen om hun doel te bereiken.

Het is de taak van de hedendaagse wijsbegeerte om te getuigen van het geschil, dit on-tijdelijke en ongrijpbare moment dat twee zinnen onderscheidt en dat met elke nieuwe zin vergeten wordt. Filosofie wordt een herinnering aan het feit dat wij door de aaneenschakeling van zinnen de verwachting en het gebeuren (van de aaneenschakeling) vergeten, en dat wij zelfs dit vergeten vergeten. Dit laatste is beslist het geval met de zogenaamde grote verhalen. Met deze notie duidt Lyotard hegemonisch discours aan die het ‘geschil’ steeds weer ombuigen in een ‘geding’ door de aaneenschakeling van zinnen te reguleren vanuit de eigen strategie. Daarom is de filosofie eerst en vooral de kritiek van de grote verhalen.

Het christendom is een groot verhaal

Volgens deze denker van het geschil is het christendom bij uitstek een groot verhaal. Met name in ‘Le différend’ identificeert

²³ Cf. J.-F. LYOTARD, *Le différend*, Parijs, Minituit, 1983.

Lyotard het christelijk verhaal met het hegemonische verhaal van de liefde²⁴.

Het christelijke verhaal heeft te Rome de andere verhalen overwonnen omdat het, door de introductie van de liefde voor het gebeuren in de verhalen en de vertellingen van verhalen, aanduidt wat op het spel staat in het vertoog [van het verhaal] zelf. Beminnen wat er gebeurt als een gave, zelfs beminnen van het *Arrive-t-il?* als de belofte van goed nieuws, maakt het mogelijk bij alles wat gebeurt aan te koppelen, inbegrepen de andere verhalen (en uiteindelijk zelfs de andere discours-soorten)²⁵.

Op deze wijze recupereert het christelijke verhaal van bij het begin het gebeuren van het geschil. Lyotard beoordeelt het christelijk verhaal dus als het hegemonische, narratief gestructureerde discours van de liefdesidee, als een gesloten hegemonisch verhaal. Het christelijke verhaal claimt universele erkenning als hét discours om de aaneenschakeling van de verschillende zinnen te reguleren. Stammend uit een particuliere verhaaltraditie, in een veelheid van kleine verhalen, ontwikkelde het christendom de ‘deugd van de liefde’ immers tot een universeel *regulativum*. Deze liefde, begrepen als algemeen beginsel, overstijgt de particulariteit van de concrete contexten waarbinnen – in communicatiethoretische termen gesteld – de boodschap tussen historisch gesitueerde verzenders en bestemmingen gecommuniceerd wordt. De grond van het liefdegebod is het geopenbaarde oerverhaal van de God die liefde is maar die van zijn kinderen geen liefde terugkrijgt. Het gebod openbaart deze God verhalenwijs aan alle schepselen en het is circulair geformuleerd:

²⁴ Cfr. J.-F. LYOTARD, *Le différend*, 229 e.v., nr. 232-235. Andere korte notities hieromtrent vinden we in o.a. in *Missive sur l'histoire universelle*, in ID., *Le postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Paris, Galilée, 1986, p. 43-64, 47. Verder wat explicieter in *Moralités postmodernes*, Parijs, Galilée, 1993, nl. in *Mur, golfe, système*, p. 65-77, 74; *Une fable postmoderne*, p. 79-94, 90, en *Intime est la terreur*, p. 171-184, 182. Inzake de relatie tussen jodendom en christendom (en de dialectische opheffing van de eerste door de laatste), zie J.-F. LYOTARD-E. GRÜBER, *Un trait d'union*, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, 1994.

²⁵ J.-F. LYOTARD, *Le différend*, 229, nr. 232.

‘als je geliefd bent, moet je lief hebben; en je zal geliefd worden, enkel als je lief hebt’. Kleine verhalen over zonde en bekering functioneren als voorbeelden van deze liefde. De instanties van particuliere verhaaltradities worden zo geüniversaliseerd.

Habermas’ grote verhaal van de emancipatie

Hetzelfde geldt voor de grote verhalen die volgens Habermas het ‘moderne project’ uitmaken. Ten eerste is Lyotard ervan overtuigd dat het moderne project niet onvoltooid en verlaten is, zoals Habermas meent, maar vernietigd²⁶. Dit project kan niet meer opnieuw opgestart worden, maar heeft zichzelf opgeheven. Bovendien hebben de moderne grote verhalen door talloze tegenvoorbeelden aan plausibiliteit ingeboet²⁷. Zelfs Habermas’ communicatieve handelen moet als een groot verhaal gezien worden. Hierin wordt immers een veelheid aan taalspelen meta-prescriptief geprofileerd als één groot alomvattend verhaal. Voor Lyotard is Habermas’ model van communicatieve handelen, dat uitgaat van de mogelijkheid van een universele consensus, net daarom ten dode opgeschreven. Want hiervoor zou iedereen vooreerst een akkoord moeten bereiken omtrent de meta-talige regels voor alle taalspelen. Vervolgens moet tegelijk vooraf aangenomen worden dat dialoog leidt tot consensus. De heterogeniteit van de discours en de waarde van dissensus (zoals door Lyotard betoogd in *La condition post-moderne* is de ‘paralogie’ de motor van wetenschappelijke vooruitgang) maken het streven naar een ultieme consensus uitermate verdacht. Habermas’ oplossing heeft nog teveel weg van een modern emancipatie-verhaal, waar een universeel subject via een universeel gedeelde consensus zichzelf bevrijdt. Omdat zo’n consensusmodel voor Lyotard niet voldoet, zal een reflectie over rechtvaardigheid dienen te starten van dissensus²⁸.

²⁶ Cf. J.-F. LYOTARD, *Apostille aux récits*, in ID., *Le postmoderne expliqué aux enfants*, p. 35-42, 38-39.

²⁷ Cf. J.-F. LYOTARD, *Le différend*, 229, nr. 232.

²⁸ Lyotards kritiek op Habermas in *La condition postmoderne* was vergezeld met de belofte om later het thema van de rechtvaardigheid aan een diepgaande reflectie te onderwerpen – een belofte nagekomen in *Le différend*.

Conversatie is slechts één strategie

Lyotard versus Rorty over de 'ander'

Rorty versus Lyotard

Rorty beschouwt Lyotard als een ironische filosoof, een esthetisch denker: in de poging getuigenis af te leggen van het geschil, het niet-presenteerbare, scheidt men immers een eigen vocabularium. Maar Lyotard gaat er verkeerdelijk van uit dat zijn filosofie van het private ook opgaat voor sociale doeleinden. Rorty stelt dat Lyotards pleidooi voor dissensus misschien wel interessant is, maar dat op het politieke veld vooral het tot stand komen van consensus van kapitaal belang is. Om dit, met Rorty, in de esthetische categorieën van het 'schone' en het 'sublieme' uit te drukken²⁹: "Sociale doelen worden, zoals Habermas stelt, gediend door het vinden van schone wegen om belangen te verzoenen, veel meer dan door sublieme wegen om zich van het belang van anderen te ontdoen. De bewering door linkse intellectuelen [zoals Lyotard] dat de avant-garde ten dienste staat van de verworpenen der aarde door zich vrij te vechten van het louter schone, is een hopeloze poging om de bijzondere noden van de intellectueel en de sociale noden van [zijn/]haar gemeenschap te laten samenvallen".³⁰ Met an-

²⁹ Cf. Lyotards beschouwingen in dit verband in: *Réponse à la question: qu'est-ce que c'est le postmoderne?*, *Post-scriptum à la terreur et au sublime*, en *Note sur les sens de 'post'*, uit *Le postmoderne expliqué aux enfants*, resp. p. 11-34, p. 105-115, en p. 117-126; en ook in *Réécrire la modernité, L'instant, Newman, Le sublime et l'avant-garde, Quelque chose comme: 'communication... sans communication', Représentation, présentation, imprésentable*, en *Après le sublime, état de l'esthétique*, in ID., *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988n, resp. p. 33-55, p. 89-99, p. 101-117, p. 119-129, p. 131-139, en p. 147-155; naast ook *Anima minima*, in *Moralités postmodernes*, p. 199-210. Een specifieke studie van Kant hierbij biedt zijn *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Parijs, Galilée, 1991.

³⁰ R. RORTY, *Habermas and Lyotard on Postmodernism*, in ID., *Essays on Heidegger and Others*, p. 164-176, 176. De tekst gaat verder: "Such an attempt goes back to the Romantic period, when the urge to think the unthinkable, to grasp the unconditioned, to sail strange seas of thought alone, was mingled with

dere woorden: het denken van Habermas en Lyotard illustreert het door Rorty geponeerde radicale en onverzoenbare onderscheid tussen private en publieke doeleinden.

Rorty stelt elke politieke pretentie van Lyotards gedachten goed onder kritiek³¹; vooral omdat Lyotard uit schrik om in een meta-verhaal te vervallen alle politieke verhalen over dezelfde kam scheert. Rorty stelt dat politiek niet zonder verhalen kan; meer nog, dat elke politiek in een verhaal verweven zit, maar dat deze verhalen niet noodzakelijk grote verhalen hoeven te zijn. De val van de metafysica sleurt het westerse politieke project niet met zich mee. Het verhaal dat we vertellen om de westerse parlementaire democratie als het beste model tot nog toe aan te prijzen, hoeft niet uit te gaan van enige correspondentie tussen dat politieke model en het wezen van alle samenleven. Verhalen van andere volkeren en van andere modellen kunnen eventueel inspireren om ons model te verrijken, ook al benaderen we deze noodzakelijk perspectivistisch. Maar er is meer: ons westers politiek verhaal mag niet geïdentificeerd worden als een verhaal van emancipatie, zoals Lyotard meent, maar wel als een verhaal van kosmopolitisme. Rorty's 'liberale' utopie is die samenleving waarin ieder over dit samenleven in een open vrije dialoog kan zeggen wat hij of zij te zeggen heeft. Dat wij elkaar bij dergelijke dialoog kunnen begrijpen, gaat samen met Rorty's aanname dat we veel meer woorden in onze verschillende vocabularia gemeen hebben dan niet gemeen. En dit geldt tevens voor de dialoog met de andere culturen, de Cashinahua-indianen bijvoorbeeld³². Omdat Lyotard uitgaat van de incommensurabiliteit tussen de verschillende discours-soorten – het ene discours is niet tot het andere herleidbaar –, neemt hij aan dat deze indianen enkel met geweld, en dus niet door overreding-in-dialoog,

enthusiasm for the French Revolution. These two, equally laudable motives should be distinguished”.

³¹ Zie voor de volgende paragraaf: R. RORTY, *Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Jean-François Lyotard*, in *Objectivity, Relativism, and Truth* (Philosophical Papers, 1), Cambridge, Cambridge University Press, p. 211-222. Hierin bespreekt Rorty (naast *Le différend*) kritisch Lyotards *Missive sur l'histoire universelle* (in *Le postmoderne expliqué aux enfants*, 43-64). Oorspronkelijk verschenen deze artikels van Lyotard en Rorty, en een discussie tussen beiden in *Critique* 28 (1985), p. 581-584.

³² Een voorbeeld van Lyotard in *Le différend*, 224-225, nrs. 222-225.

bekeerd kunnen worden tot het kosmopolitisme. Rorty daarentegen stelt dat zelfs taalspelen die verantwoordelijk zijn voor de culturele differentie, niet totaal incommensurabel zijn. Ze zijn misschien wel onvertaalbaar, maar zeker ook aan te leren: ze kunnen ons uitgelegd worden. Rorty weigert dus de zin 'er is geen taal voorgegeven waarnaartoe elke differentie vertaald kan worden' gelijk te stellen aan de zin 'er zijn talen die niet aangeleerd kunnen worden'. Het verschil tussen talen is bijgevolg best te vergelijken met het onderscheid tussen een oud en een metaforisch vernieuwd vocabularium. Incommensurabiliteit is aldus een tijdelijk probleem. Behandelt Rorty hiermee elk geschil als een geding? Niet noodzakelijk, meent hij; wel is het zijn overtuiging "dat politiek 'liberalisme' bijdraagt tot de stelling dat we moeten proberen zoveel mogelijk geschillen om te zetten in gedingen, en dat er bij voorbaat geen filosofisch argument is waarom deze poging zou moeten falen, zoals (*pace* het christendom, Kant en Marx) er ook geen *a priori* reden is waarom dit zou moeten slagen".³³ Als er een universele geschiedenis geschreven wordt, dan zal dit slechts kunnen wanneer een veralgemeend kosmopolitisme tot stand gekomen is in de ontmoeting van mensen en culturen – waarbij dit veeleer een proces zal zijn van overreding dan door geweld. Mei '68 is wat dat betreft geen tegenvoorbeeld voor de 'liberale' utopie; enkel een betere, meer overtuigende utopie kan die aflossen.

Wat Rorty meer in het algemeen aan Franse filosofen verwijt, is dat zij teveel de differentie, het verschil, koesteren³⁴ en te weinig bekommerd zijn om verbindingen te leggen, om overeenkomst en convergentie te stichten. Het beeld van de archipel schetst voor Lyotard de onoverkomelijke verscheidenheid tussen de zinnen en discours. Rorty erkent evenzeer de archipel als beeld voor de verscheidenheid, maar zal tevens voorstellen om bruggen en viaducten te slaan over het water dat de diverse eilanden scheidt, hoe moeilijk dit soms ook mag lijken. Postmoderniteit is voor de Fransen in de eerste plaats een beslissende verandering in onze cultuur;

³³ R. RORTY, *Cosmopolitanism without Emancipation*, 217.

³⁴ Zie in dit verband ook de inleiding van Rorty's *Essays on Heidegger and Others*, 4.

Rorty houdt het erop dat het eerder gaat om “het geleidelijk inkapselen en vergeten van een bepaalde filosofische traditie”.³⁵

Lyotard versus Rorty

Lyotard is het niet eens met de kritiek van Rorty³⁶. Wat hem vooral opvalt, is de ‘différend’ tussen hem en Rorty. Rorty spreekt van onderscheiden talen, Lyotard van vertogen of discours-soorten (binnen de taal). Vertogen onderscheiden zich van elkaar door hun doeleinde, terwijl Rorty’s talen alleen elk hun verschillende geschiedenis hebben. Wanneer je van verhoog of discours verandert, vertaal je niet, maar transcribeer je – zet je om, waarbij je wint (een ander doeleinde) en verliest (het doeleinde van het oorspronkelijke discours). Vertalen kan men doen tussen verschillende talen (natuurlijke talen, ‘taal’ in de eigenlijke zin van het woord)³⁷, echter niet tussen verschillende vertogen of discours-soorten. Een esthetische vraagstelling wordt niet in een cognitief discours opgelost. Of nog: “Tussen de Cashinahua en ons bestaat er een fundamenteel verschil in discours-soort”.³⁸ Hier op consensus willen aansturen, getuigt van een ‘zacht imperialisme’: “l’impérialisme conversationnel de

³⁵ R. RORTY, *Cosmopolitanism without Emancipation*, 222.

³⁶ Cfr. *Discussion entre Jean-François Lyotard et Richard Rorty*, in *Critique* 38 (1985), p. 581-584; W. VAN REIJEN-D. VEERMAN, *De Verlichting, het verhevene, filosofie, esthetica. Interview en uitwisseling van gedachten met Jean-François Lyotard*, in W. VAN REIJEN (red.), *De onvoltooide rede. Modern en Postmodern*, Kampen, Kok, 1987, p. 63-117, 108-115; en J.-F. LYOTARD, *Un partenaire bizarre*, in *Moralités postmodernes*, p. 111-130. Over Lyotards twijfel omtrent de consensus en de communicatie als voorwaarden voor werkelijke gemeenschapsstichting, zie zijn *Post-scriptum* in *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Parijs, Galilée, 1990, p. 85-87.

³⁷ Cfr. J.-F. LYOTARD, *Un partenaire bizarre*, 118-119. Lyotard merkt op dat de betekenis van ‘taal’ bij Rorty zo veelomvattend is dat het de ene keer om ‘idioom’, een andere keerover ‘theorie’, en nog een andereover ‘cultuur’, zou gaan; alvast wat de betekenis van taal als theorie aangaat, hebben we te doen met een discours-soort (en niet met taal als omvattend begrip). Taal als natuurlijke taal (of als cultuur) staat dan eerder gelijk aan een omvattend geheel van verschillende niet tot elkaar reduceerbare discours-soorten.

³⁸ J.-F. LYOTARD, *Discussion entre...*, 581-582: “[e]ntre les Cashinahua et nous, il existe une différence de genres de discours, et elle est fondamentale”.

Rorty”, zelfs als (fysisch) geweld vermeden en enkel de overreding aangewend wordt: overreden gaat immers gepaard met ‘mentaal geweld’.³⁹ Want het veronderstelt een bevoorrechte rol voor de conversatie (‘overreding-in-dialoog’), of zoals Lyotard het uitdrukt: ‘l’interlocution’. We overlopen hieronder eerst (1) twee analyserende bedenkingen van Lyotard, respectievelijk over ‘conversatie’ en ‘vertaling’. Daarna geven we (2) enkele kritische notities weer die Lyotard bij de bevoorrechte rol voor de conversatie maakt.

(1a) De *conversatie* (‘interlocution’, argumentatie, dialoog, discussie) is, wat Lyotard betreft, slechts een discours onder andere discours-soorten. Het is de discours-soort die de procedurele regels levert die de toestemming van de bestemmeling reguleert ten aanzien van wat gezegd wordt door de verzender. Anders uitgedrukt: de conversatie als vertoog omvat “de procedure om de onenigheid die de relatie tussen de gesprekspartners in een discussie bij aanvang kenmerkt, op te heffen”.⁴⁰ De conversatie is dus slechts één discours-soort met één wel-bepaalde doelstelling. Voor Rorty, stelt Lyotard vast, is deze doelstelling van de conversatie (als het bevoorrechte vertoog van het publieke domein), echter nog specifiek: in de conversatie staat volgens hem ‘de andere *overreden* van de waarheid van wat het ‘ik’ zegt’ op het spel. Alle communicatie tot dit vertoog herleiden, houdt echter in dat men alle discours-soorten (ook de zgn. diversiteit aan conversatie-vertogen) in het kader van de conversatie dwingt en dus alle andere doelein-

³⁹ *Ibidem*, 582. Rorty antwoordt hierop dat zonder neutrale maatstaven geen onderscheid meer gemaakt kan worden tussen ‘overreden’ (persuader) en ‘overtuigen’ (convaincre): “À la question de savoir quand un discours est libre, la réponse n’est pas dans une profonde solution philosophique, mais dans l’examen d’une multitude de symptômes concrets de liberté”, waarmee hij doelt op de af- of aanwezigheid van geheime politie, van vrije pers, etc. (584).

⁴⁰ J.-F. LYOTARD, *Un partenaire bizarre*, 114-115. Nog scherper geformuleerd: aangezien het opheffen van een dissensus verschilt van strategie als het om het oplossen van een optelling, het beschouwen van een beeldhouwwerk, het verklaren van een fysisch fenomeen, of het beslissen op wie bij de verkiezingen gestemd wordt, is het zelfs gewettigd van diverse conversatie-vertogen te spreken, die bij een doorgedreven specificering van de doelstelling ook van strategie ter realisering van de doelstelling verschillen en niet als zodanig tot één discours-soort te herleiden zijn.

den van de andere discours-soorten onderschikt: het komt erop neer dat “in elke discussie, ieder ernaar streeft de ander te overtuigen van de waarheid van hij/zij zegt. [...] Dan laat men slechts één procedure toe, de overreding, en slechts één doelstelling, de waarachtigheid”.⁴¹

(1b) Het probleem van deze homogenisering komt tot uiting in de betekenis die de term *vertaling* krijgt. Zoals gezegd betwist Lyotard dat men zinnen uit de ene discours-soort integraal en ongeschonden kan vertalen naar een andere. Hoe kan men bijvoorbeeld een schoonheidservaring in concepten en argumentaties gie-ten zodanig dat men iemand kan overtuigen van de schoonheid van een schilderij?⁴² Er is eventueel wel een overdracht (van zinnen) mogelijk vanuit de ene discours-soort naar een andere, i.c. naar de conversatie. Maar dergelijke overdrachten kunnen moeilijk een getrouwe vertaling genoemd worden, aangezien de doeleinden van de discours-soorten verschillen. Veeleer wordt een zin die overgenomen wordt uit het ene vertoog en aangewend in een ander, daar bij wijze van spreken tussen aanhalingstekens geplaatst. Vergelijken we bijvoorbeeld de wijze waarop zinnen en verhalen functioneren in de (mondeline) narratieve traditie van een stam en de wijze waarop dezelfde zinnen en verhalen door de culturele antropoloog te boek worden gesteld, in het kader van een onderzoek naar bijvoorbeeld de manier waarop culturele kennis wordt overgeleverd. Of hoe de zin ‘roken is slecht voor de gezondheid’ in een wetenschappelijk discours anders functioneert dan in een discours van de vader die zijn vroeg-rijpe zoon van twaalf betrapt bij het roken van een sigaret. Wordt overdracht naar het vertoog van de conversatie toch gelijkgesteld met vertaling, dan functioneert de conversatie inderdaad als een meta-discours, als een vertoog dat in staat is om de incommensurabiliteit tussen de discours-soorten in het eigen vertoog op te heffen. Alles verschijnt dan zonder meer in het perspectief van het doel ‘dialogerend te overreden’.⁴³ Maar kan dit wel? Lyotard biedt op viervoudige wijze weerwerk.

⁴¹ *Ibidem*, 117.

⁴² *Ibidem*, 117-118.

⁴³ Zoals Lyotard in *Ibidem*, 117 stelt: “La procédure de la persuasion, selon Rorty, [...] [s’]autorise [...] d’une sorte d’évidence universelle”.

(2a) Rorty heeft, wat Lyotard betreft, gelijk wanneer hij de conversatie als het enige alternatief voor geweld beschouwt: de ‘liberale’ democratie heeft nu althans het meest mogelijkheden in zich om geweld te vermijden. Maar de politiek leeft *niet bij gratie van de conversatie alleen*. Het zoeken naar consensus is zeker één van de belangrijkste politieke opdrachten, maar dit betekent niet dat de politiek tot dit ene vertoog te herleiden is. Ook andere discours-soorten komen erin voor. Het vertoog van de verplichting, d.i. de formulering van het ideaal van rechtvaardigheid dat in de gemeenschap wordt nagestreefd is hier één voorbeeld van: de normatieve waarde ervan is – ook in de conversatie – slechts geldig als haar inhoud niet telkens opnieuw ter discussie staat. En dit is uiteindelijk ook zo bij Rorty. Ook bij hem duikt in het discours van de conversatie het discours van de verplichting op. Dit voorbeeld illustreert de begrensdheid van de conversatie als vertoog: “Op dit punt blijkt de rationele discussie of het argumentatieve overleg zelf geconstitueerd vanuit het ideaal van de rechtvaardigheid. [Maar] de wijze van handelen neemt de plaats in van wat door het handelen beoogd wordt”.⁴⁴

(2b) Een tweede argument van Lyotard tegen een veronderstelde prioriteit van het overleg, situeert zich op het vlak van de *verhouding tussen verzender en bestemming* in de zinnen (resp. discours-soorten). In de conversatie wordt de ‘andere’ als een ‘jij’ beschouwd die met het ‘ik’ in gesprek is. De ander wordt aldus onmiddellijk als (gelijke) gesprekspartner in een ‘wij’ opgenomen. Dit ‘wij’ is “een soort pré-consensus voor het overleg”.⁴⁵ Gaat men echter zover de conversatie als bevoorrecht vertoog te promoveren, dan wordt dit ‘wij’ een ‘pré-consensus’ die aan alle spreken vooraf gaat. Voor Lyotard is dit manifest betwistbaar. Bepaalde discours-soorten vertrekken immers niet van een ‘wij’, zeker niet van een ‘wij’ waarbij het ‘ik’ en het ‘jij’ onbeperkt en gelijkelijk van positie kunnen (en dienen te kunnen) verschuiven, van verzender naar bestemmingen omgekeerd, zoals in de conversatie. Dergelijk ‘wij’ is niet aanwezig in de vertogen van bijvoorbeeld het ‘faire croire’, het ‘faire trembler ou pleurer’ (door poëzie), of het ‘faire faire’. Bovendien zijn er discours-soorten waar het ‘jij’ maar node opduikt: het nadenken, het

⁴⁴ *Ibidem*, 121.

⁴⁵ *Ibidem*, 122.

schrijven⁴⁶ ... In de marge hierbij dient daarenboven opgemerkt te worden dat, als het overreden van het eigen gelijk werkelijk de doelstelling van de conversatie is, het ‘wij’ – voor de ‘liberaal’ Rorty van uitzonderlijk belang – onevenwichtig geconstitueerd wordt: het ‘ik’ weegt er dan zwaarder dan het ‘jij’; een tegenbeweging vanuit het ‘jij’ wordt eigenlijk niet voorondersteld.

(2c) Ten derde is het voor Lyotard lang niet duidelijk dat zelfs alle *consensus noodzakelijk een gevolg is van de dialoog*. Met betrekking tot bijvoorbeeld het esthetisch oordeel betoogt hij dat er zeker conversatie over mogelijk is, maar dat deze niet constitutief is voor het esthetisch oordeel zelf.

(2d) Tenslotte: de poging om in de conversatie zoveel mogelijk geschillen in gedingen om te zetten gaat uit van de vooronderstelling dat de communicabiliteit van de taal prioritair is, het ‘samen spelen van het taalspel (van de conversatie)’.⁴⁷ Maar waarom, vraagt Lyotard zich af, is het beter om samen te spelen? Zelfs binnen één individu zijn verschillende verzenders aan het woord en ook daar moet samen spelen niet per se. Misschien kan de andere gewoonweg niet met ons spelen (niet met ons spreken). Dat betekent niet dat we wat deze andere speelt, moeten uitsluiten, zijn/haar spel als niet-spel dienen te karakteriseren en dan maar iemand moeten gaan zoeken die wel met ons wil spelen. Want dit is de andere geweld aandoen, het gebeuren kapot maken. Wat we wel kunnen doen, is het spel van de andere leren ontdekken als iets nieuws en onbekends, als een gebeurtenis (*événement*). Dit is wat schrijven en denken inhoudt: “onszelf geweld aandoen om te proberen de beweegredenen te leren kennen die onze zwijgende partner aan woorden en zinnen oplegt, en waar wij niets van af weten”.⁴⁸ Dit is een ontmoeting met een onnoembare partner, die niet in een dialogisch ‘wij’ opgesloten kan worden. Dit is een ander waarmee niet samen kan gespeeld worden, die geen gesprekspartner is of kan zijn. “Het is goed de mogelijkheden om te overleggen te vermeer-

⁴⁶ Waar Lyotard aan toevoegt dat ook Rorty’s geschriften geen discussie zijn, maar wel een gijzelname van de lezer die niet zijn *gesprekspartner* is, *Ibidem*, 125.

⁴⁷ Zie ook J.-F. LYOTARD, *Intime est la terreur*, in *Moralités postmodernes*, 178.

⁴⁸ LYOTARD, *Un partenaire bizarre*, 129.

deren; het is niet minder goed de openheid voor de gebeurtenis te vermeerderen”.⁴⁹

Kortom, wat Lyotard werkelijk stoort in Rorty's denken, is de overheersende 'ik'-betrokkenheid van zijn doorgedreven 'conversationeel' kosmopolitisme. Deze 'ik'-betrokkenheid uit zich in het persuasieve karakter van de conversatie – het 'jij' wordt van het gelijk van het 'ik' overtuigd. Ze manifesteert zich ook in het naar het eigen vertoog toe vertalen van wat het 'jij' zegt, zonder rekening te houden met de mogelijke heterogeniteit van diens discours. Omdat Rorty bij voorbaat het 'jij' opsluit in het 'wij', wordt elk appél van de ander uitgeschakeld en wordt elke gebeurtenis waar het 'jij' de onnoembare partner is, vooraf reeds ontkracht.

Enkele theologische kanttekeningen

Eerst vatten we de bevindingen samen van het gesprek tussen, en met, Habermas, Rorty, and Lyotard. Daarna trekken we enige lessen voor de theologie van vandaag. Tenslotte resumeren we deze lessen in een beschouwing over het (doel)einde van het spreken in de theologie.

Met 'conversatie als communicatie' streeft *Habermas* naar het verwerven van intersubjectief erkende ware, normatieve en authentieke beweringen. De logica van de communicatieve handeling ontdoet de in tradities ingebedde lagen van waarheid, normativiteit en authenticiteit van hun particulariteit en zet deze om in argumentatief legitieme beweringen die universele geldigheid claimen. Conversatie betekent zo, althans volgens Habermas, het einde van de theologie.

Dit laatste is ook voor *Rorty* het geval. Conversatie is datgene waarvan de gemeenschap leeft: het opbouwen van een gedeeld 'wij'. Universalisering is in pragmatisch opzicht het uitbreiden van dit 'wij' tot een kosmopolisch 'wij'. De geldigheidsclaims die uit de conversatie naar voren komen, worden enkel en alleen gelegitimeerd door de intersubjectieve instemming. Hoe die instemming gefundeerd wordt, is niet meteen van belang: er is geen objectieve grond die onze waarheden, onze normen en zelfexpressies be-

⁴⁹ *Ibidem*, 130.

waarheid. Ook voor Rorty impliceert conversatie het einde van de theologie. Hij heeft geen problemen met de particulariteit van het christelijke verhaal, des te meer echter met de claim dat dit verhaal spreekt over datgene dat, of diegene die, de taal overstijgt. Rorty weigert onverkort dergelijke – gedateerde – metafysische oriëntatie. De voortschrijdende secularisatie van de Westerse samenlevingen zal het christendom uiteindelijk doen uitdoven.

In zijn kritiek op het christendom en de theologie richt ook Lyotard zijn pijlen op deze metafysische oriëntatie, die hij als karakteristiek aan de grote verhalen bestempelt. Maar het uitgangspunt van zijn kritiek ligt elders: zijn kritiek gaat immers niet uit van ‘conversatie’, maar van het bewustzijn van datgene wat in het gesprek al te vlug vergeten wordt – zeker in de overreding-door-dialoog die Rorty voorstaat. Ook de theologie vergeet te snel. In het christelijke grote verhaal wordt – binnen de logica van de goddelijke liefde – het geschil immers van meet af aan geïdentificeerd met de gave. Lyotard bekritiseert dus uiteindelijk het onvermogen van het particuliere christelijke verhaal getuigenis af te leggen van het geschil.

Theologen kunnen uit de posities en reflecties van deze drie filosofen volgende lessen trekken:

Habermas waarschuwt de theologen nog maar eens dat een zich inlaten met het moderne denken risico's inhoudt voor de particulariteit van de christelijke traditie. Het communicatieve handelen transformeert de wijsheid van religieuze narratieve tradities tot beweringen die op hun geldigheid moeten worden beoordeeld. Door deze beweringen te abstraheren van hun oorspronkelijke – premoderne – bedding, heft dergelijke operatie de particulariteit van deze tradities, en dus deze tradities zelf, op. Theologen kunnen Habermas dus blijkbaar niet ten einde toe volgen. Hoe aantrekkelijk en handig zijn denkpatronen ook mogen zijn, bijvoorbeeld voor het domein van kerkopbouw, Habermas' positie resulteert uiteindelijk in het uitgommen van datgene wat het christelijke verhaal tot een particulier en herkenbaar verhaal maakt. Tenzij, natuurlijk, de appreciatie van de theoloog voor de particulariteit van het christelijke verhaal even minimaal is.

De kritiek van *Rorty* op het christendom kan gelinkt worden aan de ontotheologische kritiek waaraan de christelijke theologie sinds enige tijd door menig filosoof onderworpen wordt. Het chris-

tendom hanteert te snel metafysische en universele waarheidsclaims, zonder rekening te houden met de onherleidbaar particuliere context en geschiedenis waaruit deze stammen. Aan de radicaal historische, contingente en contextuele dimensie van het christelijke verhaal kan niet langer voorbijgegaan worden. De vraag waarmee theologen die Rorty's particularisme willen overschrijden dan worstelen, is dan: hoe het christelijke waarheidsspreken veilig te stellen zonder de radicale particulariteit en contextualiteit te relativiseren of te vergeten?

Lyotards les voor de theologie is op het eerste gezicht dezelfde. De theologie moet de hegemonische tendens waardoor ze bezeten lijkt, bestrijden. Te gemakkelijk vervalt de theologie in de structuur van het gesloten verhaal en identificeert zij het (niet-identificeerbare) geschil, dat dan een factor wordt binnenin het systeem van het verhaal. Maar het geschil, aldus Lyotard, kan niet herleid worden tot een functie van het verhaal. Zelfs als men, in het gebruik van taal en via het aaneenschakelen van zinnen, niet anders kan dan het geschil vergeten (en het zodoende tot geding reduceert), dan nog is het onze opdracht te pogen dit vergeten niet te vergeten. Dit laatste is alleszins de taak van de filosofie: getuigen van het geschil, door in het vertoog datgene te evoceren dat dit vertoog zowel mogelijk maakt als eraan ontsnapt. Het vergeten niet vergeten, wil zeggen: het verhaal open houden op dat geschil dat er telkens aan ontsnapt, maar zich slechts laat ontmoeten in het geding. Bij nader toezien is dit de reden waarom Lyotards filosofie de theologie niet enkel leert dat zij als particulier verhaal het geschil uit het oog dreigt te verliezen, maar ook een nieuwe manier aanreikt om de particulariteit en waarheid van het christelijke verhaal te conceptualiseren, zonder opnieuw onmiddellijk te vervallen in een groot verhaal.

Conversatie is het einde van de theologie: dat is de les van Habermas en Rorty. Ze hebben misschien wel gelijk. Natuurlijk is er conversatie in de theologie: onder theologen, tussen de theologie en het magisterium, tussen de christelijke gemeenschappen, etc. – de criteria voor een goede dialoog, zoals beide denkers die ontwikkelen, kunnen hier zelfs nuttig gehanteerd worden. Maar helpen hun concepten ook om de eerste theologie, Gods zelfmededeling aan Gods volk, te bedenken? De relatie tussen God en mens wordt wellicht verkeerd ingeschat wanneer het model van een dialoog tussen twee gelijke partners er het paradigma voor vormt. God

wordt dan immers te gemakkelijk een ‘ander voor ons’, opgesloten in het verhaal waarin we God dwingen. Het is op dit punt dat Lyotards kritiek op Habermas en Rorty relevant wordt voor de theologie en strategieën aan de hand kan doen om op een nieuwe manier het theologische gesprek over en met God te denken.

Natuurlijk heeft God zich geopenbaard als een ‘ander voor ons’, maar God kon dit enkel omdat God precies de ‘andere van ons’ is. God maakt het spreken over God mogelijk, maar ontsnapt tegelijkertijd aan dat spreken. Hier verschijnt een linguïstische structuur, die vergelijkbaar is aan de structuur die Lyotards filosofische paradigma onderbouwt⁵⁰. Analoog aan de ‘filosofische’ manier waarop hij poogt te getuigen van wat ‘gebeurt’ in het aaneenkoppelen van zinnen (dus van het geschil – een oefening in, zoals het bij Derrida heet, ‘comment ne pas parler’), koppelen theologen zinnen aan elkaar om de God te belijden die zichzelf in de geschiedenis openbaart, maar zich niet ertoe laat herleiden. Maar óók Lyotard heeft behoefte aan zinnen om zelfs maar te kunnen getuigen; ook zijn verhaal is niet minder particulier dan enig ander. Deze linguïstische structuur kunnen we deze van een ‘open verhaal’ noemen: particulariteit die open staat op wat deze particulariteit omcirkelt maar er nooit in gevangen kan worden. Als een open verhaal geeft het christelijke verhaal niet langer een beschrijving van Gods handelen in de geschiedenis, maar vormt het een getuigenis ervan, zich ervan bewust dat elke zin, elk verhoog al te veel bepaalt wat uiteindelijk aan alle bepaling ontsnapt. Christelijke waarheidsclaims staan niet op zichzelf, als beweringen die de waarheid die ze uitdrukken, ‘bevatten’. Integendeel, hun waarheid staat in relatie tot de wijze waarop zij erin slagen te verwijzen (getuigen) naar wat reeds vergeten is bij het spreken van het eerste woord. Inderdaad, slechts in al te contingente en contextuele verhalen (Rorty’s les) kunnen christenen getuigen (les van Lyotard) van wat zij via hun verhalen hebben leren kennen als de God van Jezus Christus.

⁵⁰ Voor een meer specifieke discussie over de wijze waarop filosofie en theologie hier in dialoog treden, zie mijn *Method in Postmodern Theology: a Case Study*, in L. BOEVE-J.C. RIES (red.), *The Presence of Transcendence: Thinking ‘Sacrament’ in a Postmodern Age* (Annua Nuntia Lovaniensia, 42), Leuven, Peeters Press, 2001, p. 19-39.

Wat is dan het doel van de conversatie, het gesprek, in de theologie? Waarschijnlijk dat op zeker ogenblik aan dit gesprek een eind moet komen. Zo wordt er ruimte gelaten voor de God die zich niet laat vatten in onze woorden, zinnen en verhalen – ook al kan er slechts via deze zelfde woorden, zinnen en verhalen, naar deze God verwezen worden. Aan het einde van de conversatie opent zich de ruimte voor de God, van wie in het gesprek getuigenis wordt afgelegd, maar die tegelijk dit spreken overstijgt.