



Universiteit
Leiden
The Netherlands

God als oorlog. Derrida en het goddelijk geweld

Sneller, H.W.; Welten, R.; Jonkers, P.

Citation

Sneller, H. W. (2003). God als oorlog. Derrida en het goddelijk geweld. In R. Welten & P. Jonkers (Eds.), *God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God* (pp. 144-165). Budel: Damon. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/7928>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/7928>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

God in Frankrijk

Zes hedendaagse Franse filosofen over God

Peter Jonkers en Ruud Welten (red.)

 DAMON

Peter Jonkers en Ruud Welten (red.)
God in Frankrijk

ISBN 90 5573 368 7
NUR 730 / 700
Trefw.: filosofie / theologie

Copyright © 2003 Uitgeverij DAMON Budel

Alle rechten voorbehouden. Niets van deze uitgave mag worden veeveelvuldigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze dan ook zonder de voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 juncto het Besluit van 20 juni 1974, St.b. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, St.b. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 882, 1180 AW Amstelveen). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Illustratie omslag: Claude Monet, *De kathedraal van Rouen. Het portaal en de toren Saint-Romain bij stralende zon. Harmonie in blauw en goud*, 1894.

Realisatie: Uitgeverij DAMON bv
ISBN 90 5573 368 7

Inhoudsopgave

God in Frankrijk: de erfenis van Heidegger <i>Peter Jonkers</i>	7
De bijbel denken Over Paul Ricoeur <i>Theo de Boer</i>	43
Elke mens heeft een God of een afgod De visie van René Girard op Christendom en Religie <i>Guido Vanheeswijck</i>	67
Emmanuel Levinas <i>Johan Goud</i>	94
De oerfenomenologie van het christendom Over Michel Henry <i>Ruud Welten</i>	117
God als oorlog Derrida en het goddelijk geweld <i>Rico Sneller</i>	144
De paradox van Gods verschijnen Over Jean-Luc Marion <i>Ruud Welten</i>	166
Personalialia van de auteurs	189

God als oorlog

Derrida en het goddelijk geweld

Rico Sneller

1. Inleiding

Er zal wel nooit eerder een filosoof geweest zijn die het aandurfde om God in verband te brengen met een Verschil, met een Woestijn, met Geweld en Oorlog, met Dood, en zelfs met Schaamhaar of Uitwerpselen, *en die daarmee toch* geen banaal atheïsme of blasfemische Godskritiek verbreedde. De Franse filosoof Jacques Derrida (Algiers, 1930) bestond het dit alles te doen. Worstelend met een jodendom dat hem met de besnijdenis in de huid was gekerfd, strijdend met de last van het grote Boek van de thora, en in gevecht met strakgesnoerde gebedsriemen (*tefilin*), verleid door de grote Husserl en Heidegger en bekoord door de Franse traditie – van Descartes tot Mallarmé –, vertrouwde hij enkele jaren geleden aan zijn Franse lezerspubliek toe dat hij heeft beslist om *niet zelf een beslissing* te nemen of hij zich, evenals zijn vader, nog moest laten begraven gehuld in de *tallieth* (gebedsmantel), hem ooit door zijn grootvader geschonken. “Ik heb beslist dat de beslissing niet de mijne zou zijn, ik heb beslist om over mijn dood niets te dicteren. Zo geef ik mij over aan de waarheid van de beslissing: een oordeel is altijd van de ander.”¹

Deze Jacques Derrida, modern of postmodern Frans filosoof, is hij ooit met iets anders bezig dan met *God*? En als dat zo zou zijn, wat zou het betekenen dit te zeggen? Zou het erop neerkomen te zeggen dat hij crypto-theoloog is, en dat hij zijn eigen bijdrage levert aan een eeuwenlang theologisch debat over God, over wie of wat hij is? òf betekent het dat hij – als Jakob met de Naamloze figuur aan de oever van de rivier de Jabbok² – verward is in een gevecht met iemand voor wie zelfs de *naam* ‘God’ nog het risico loopt hem *voortijdig* te benoemen? En mocht dit laatste het geval zijn, wat betekent dit voor de filosofie? Is ze nog in staat om zichzelf te vrijwaren van ‘God’, van datgene wat de naam ‘God’ benoemt of waarnaar hij verwijst? En: is het wel mogelijk om zich als filosoof, zoals Descartes voorstond, “niet in te laten met de theologie”? Maar ook: is het wel mogelijk om als theoloog koppig verstrikt te blijven in de *onto-theologie* – waar God wordt voorgesteld als een hoogste zijnde, en hij binnen bereik van ons den-

ken wordt gebracht – en om zich niet, zoals onder meer Levinas wilde, door de filosofie uit de onto-theologische droom te laten helpen?

In dit artikel ga ik in op de manier waarop Derrida God in Frankrijk laat wonen, dan wel Hem daaruit doet vertrekken. Ik zal mij richten op de manier waarop Derrida ruimte geeft aan een *alteriteit* die het denken onderbreekt, die daar niet rechtstreeks door kan worden bevat – in een begrip, idee of gedachte –, maar zonder welke het denken zich evenmin kan ontplooiën.

In het eerste gedeelte behandel ik de wijze waarop Derrida – in het voetspoor van met name Heidegger – zich verzet tegen de onto-theologie, oftewel tegen een Godsbeeld waarin God naar voren komt als een hoogste wezen, dat toegankelijk zou zijn voor het denken *alvorens* het iets met dit denken of met de denker zou *doen*.

In het tweede gedeelte sta ik stil bij de ronduit eigenaardige wijze waarop Derrida het woord of de naam 'God' opnieuw opneemt, maar dan met andersoortige betekenisschakeringen. Ik beperk mij hoofdzakelijk tot verbandingen tussen God en 'geweld', 'oorlog', en ik zal laten zien hoe het woord 'verschil' (*différence, différence*) de meest algemene noemer is waarop deze en dergelijke bepalingen kunnen worden gebracht. Ook zal ik proberen aannemelijk te maken dat de identificatie van God met geweld de *theodicee-vraag* oproept: de vraag naar het waarom van het lijden.

2. Taal en verschil

Waarom is de vraag 'hoe denkt Derrida over God?' niet eenduidig te beantwoorden? Dat is omdat de formulering ervan al een vooronderstelling bevat. De vraag vooronderstelt God. In de meeste gevallen zal deze vooronderstelling de gedachte aan een oneindig en almachtig, *op zichzelf bestaand* wezen behelzen. Het bestaan van zo'n wezen wordt door Derrida meermaals ontkend. Hij staat hiermee in zekere zin in het verlengde van Heideggers kritiek op de onto-theologie en van Nietzsche's verkondiging van de dood van God.

In deze paragraaf ga ik in op Derrida's verzet tegen de onto-theologische voorstelling van God: God als een hoogste wezen. Dit verzet is bij Derrida van meet af aan een manifest thema. De metaforen die hij gebruikt om zijn verzet tegen een God-als-hoogste-Wezen te formuleren, zijn grotendeels ontleend aan het schrijverschap en aan theorieën over de relatie tussen gesproken en geschreven woord. Belangrijke termen zijn bijvoorbeeld *écriture* (schrift of schrijven), *sens* (zin), *signe* (teken), *signifiant* (betekenaar) en *signifié* (betekende of betekenis).

3. 'God', logos en logocentrisme

Het hele westerse denken, aldus Derrida, hamert op één paradigmatisch aambeeld, namelijk dat de waarheid *geestelijk* van aard is, en precies om die reden toegankelijk voor de menselijke geest. Een andere aanduiding voor dat westerse, wijsgerig-theologische paradigma is die van de *commensurabiliteit van denken en zijn*: beide zouden dezelfde maat hebben en zodoende onderling vergelijkbaar zijn. Parmenides was één van de eersten die dit paradigma onder woorden bracht: "denken en zijn immers zijn hetzelfde". Derrida spreekt hier wel over het "tijdperk van de logos".

Binnen dit (*logo-centrische*) paradigma, aldus Derrida, – en in deze vaststelling is hij origineel³ – heeft het *gesproken* woord steeds de voorrang genomen boven het *geschreven* woord. Logisch, want degene die het eigen denken onder woorden wenst te brengen, bevindt zich onder het spreken juist – althans zo lijkt het – het dichtst bij de eigen gedachten. De spreker kan op elk moment zijn woorden preciseren of nuanceren, en, in geval van een opgeroepen misverstand, zichzelf hernemen en aan de eigen gedachten andere woord-uitdrukkingen geven. Opgeschreven daarentegen, is de band tussen het woord en de (oorspronkelijke) gedachte zeer los, om niet te zeggen onderbroken. Het geschreven woord – zo laat Derrida keer op keer, met tal van illustraties uit de geschiedenis van filosofie en theologie, zien – is slechts een aftreksel van de levende gedachte. Het is voor misverstand vatbaar, zonder dat de auteur nog in staat is daaraan voldoende tegemoet te komen. Als het gesproken woord al een bemiddeling is – namelijk van de zuivere, onmiddellijke gedachte –, hoeveel temeer geldt dit dan niet voor het geschreven woord? Terwijl de 'tekens' of 'betekenaars' zoals gevormd door *gesproken* woorden slechts vluchtig zijn, en eenmaal uitgesproken direct verdwenen, zijn de *geschreven* tekens of betekenaars bestendig, blijvend en in zekere zin hinderlijk: ze blokkeren of vertroebelen de geëigende toegang tot de (geestelijke) waarheid. Deze toegang bestaat in het (geestelijke) begrijpen, niet in het enkel-lezen van letters.

In de volgende passage, die ik ontleen aan één van Derrida's eerste boeken, komt naar voren hoe Derrida het begrip 'God' verbindt aan zo-even geschetst paradigma en aan "het tijdperk van de logos" oftewel "de geschiedenis van de metafysica". 'God' is als het ware de kroon daarop.

"Het tijdperk van de logos degradeert dus het schrift, dat wordt gedacht als bemiddeling van de bemiddeling en als val in de uiterlijkheid van de zin [*sens*]. Tot dit tijdperk zou behoren het verschil tussen betekende en betekenaar [...] Het verschil tussen betekende en betekenaar behoort op fun-

damentele en impliciete wijze tot de totaliteit van het grote tijdperk dat wordt beslagen door de geschiedenis van de metafysica, explicieter en systematischer gearticuleerd: tot het meer omsloten tijdperk van christelijk scheppings- en oneindigheidsdenken wanneer dit zich de bronnen van het Griekse begrippenapparaat toe-eigent. [...]

Het betekende [...] verwijst naar een absolute logos waarmee het in een onmiddellijke verbinding staat. Deze absolute logos was in de middeleeuwse theologie een oneindige scheppende subjectiviteit: de inzichtelijke kant [*la face intelligible*] van het teken blijft gekeerd naar het woord [*verbe*] en naar de kant van God [*la face de Dieu*: het gezicht van God].”⁴

‘God’ staat dus garant voor de inzichtelijkheid of de begrijpelijkheid van zin of betekenis. Zonder ‘God’ is er geen inzicht mogelijk. Wanneer ik nadenk – bijvoorbeeld over mijn verleden, over uitspraken van een ander, over een moreel probleem – begrijp ik ‘betekenissen’. Deze betekenissen – bijvoorbeeld: dat wat er in het verleden *daadwerkelijk* gebeurd is, de *inhoud* van de opmerkingen van mijn gesprekspartner, de *begrippen* ‘goed’ en ‘verkeerd’ alsook de *zaken* waarop ik ze toepas – zijn datgene wat ze zijn *in of voor God*. Hun betekenis of zin ligt in Hem besloten. Wanneer hij er niet was, lag niets vast: noch in het verleden noch in het heden, laat staan in de toekomst. Zonder God was het noch voor mijn gesprekspartner, noch voor mijzelf, ooit mogelijk om zoiets als een eigen bedoeling vast te stellen. Het zou al helemaal onmogelijk zijn om onderling definitief af te spreken wat er eigenlijk goed en wat kwaad was. Zijn al deze dingen (begrippen, gebeurtenissen, zaken, bedoelingen e.d.) niet datgene wat ze *in Gods oog* (geweest) zijn? Is God niet degene die weet wat er ‘echt’ het geval (geweest) is? Zorgt hij er niet voor dat niet verwarring of perspectiefwisseling, maar de waarheid en de werkelijkheid het laatste woord hebben? Is de zin- of betekenis-(van al wat is of gebeurt)-*in-God* voor mijn denken niet het uiteindelijke referentiepunt? Verwijs ik niet *daarnaar* als ik spreek? En verder: verwijs ik niet tevens daarnaar – maar dan *indirect* – wanneer ik schrijf? Mijn gesproken – en *a fortiori* mijn geschreven – woord-tekens verwijzen naar deze ultieme betekenis, aldus Derrida.

“Het teken en de godheid”, zo gaat hij verder, “hebben dezelfde geboorteplek en dezelfde geboortetijd. Het tijdperk van het teken is wezenlijk theologisch. Het zal misschien nooit *ophouden*. Zijn historische *omheining* [*clôture*] is echter aangegeven.”⁵

Twee opmerkingen zijn hier op hun plaats. Allereerst spreekt Derrida hier weliswaar over de 'middeleeuwse theologie', maar dat neemt niet weg dat de strekking van dit logocentristische paradigma verder reikt. Als voorbeelden noemt hij niet alleen Plato en Aristoteles, maar ook Descartes, Rousseau, Jaspers, en zelfs Heidegger en de moderne semiologie en linguïstiek. Nietzsche lijkt door Derrida in deze context te worden uitgezonderd. Hij zou een filosoof zijn die een bijdrage heeft geleverd aan de bevrijding van het schrift van zijn overheersing door logos, waarheid, betekenis, en uiteindelijk – uiteraard – van zijn overheersing door de eerste betekenis, de Betekenis bij uitstek: 'God'. Het zou Nietzsche eerder zijn gegaan om de effecten van (de letter van) zijn teksten dan om de specifieke (cognitieve, thetische) inhoud. Hij zou meer gericht zijn geweest op *productie* van betekenis, op het teweegbrengen van nieuwe en andere betekenissen, dan op angstvallige conservatie van één dominante betekenis. Iets vergelijkbaars lijkt Derrida te beogen, bij uitstek(?) wanneer hij – na alle ontotheologie-kritiek – de naam 'God' heroverweegt.

Ten tweede wil ik er hier op wijzen dat Derrida allerminst een beëindiging of een weerlegging van theologie of logocentrisme – van het 'theo-logocentrisme' – voor ogen staat. Hij geeft toe dat we niet zonder de daardoor aangereikte begrippen kunnen. Wat Derrida wil is precies aangeven dat de uiteindelijke ether van al die begrippen bestaat in een ongefundeerd vooroordeel. Dit vooroordeel bestaat in de aanname van een laatste Garant van alle begrippen, van een eenheidsstichtend moment dat de bron is van zin of betekenis überhaupt. Dat is het logocentrisme. Zonder zo'n Garant, en zonder de door die Garant gegarandeerde toegang tot die Garant, aldus Derrida, zijn we overgeleverd aan het schrift. Dat wil zeggen: overgeleverd aan datgene wat heet te vertroebelen, datgene wat heet dood te zijn en wat heet de bijspringende (verklarende, uitleggende) hulp van de oorspronkelijke schrijver te ontberen; datgene kortom wat, zonder zo'n Garant, ineens niet minder juist, gepast of precies meer is dan het gesproken woord. Sterker nog: zonder zo'n Garant is er veel voor te zeggen om het gesproken woord op te vatten als óók een soort schrift of schrijven. Immers, geldt voor het gesproken woord niet evengoed dat de woordklanken pas hoorbaar zijn in hun verschillen van andere woordklanken – net zoals dit geldt voor geschreven letters, die pas leesbaar zijn in hun verschillen van andere letters? En geldt voor het gesproken woord niet evengoed dat het voor misverstand vatbaar is, aangezien de spreker geen verzekerde toegang bezit tot het referentiekader of de verstaanshorizon van de hoorders? En is het, tenslotte, niet opvallend dat diverse filosofen, te beginnen bij Plato, als ze de werking

van het denken en de rol van het geheugen daarbij uitleggen, zo'n frequent beroep doen op schrift- en schrijfmetaforen (bijvoorbeeld als ze het hebben over de 'wastafel' of de 'lei' van het geheugen of de herinnering, die door de ervaringen wordt 'beschreven')? Wat zeggen die schrift-beelden eigenlijk over de vermeende zuiverheid en oorspronkelijkheid van het denken, dat verondersteld wordt pure gedachten te kunnen hebben of ontwikkelen? Maakt het beroep op de schrijfmetaforiek inzake het denken niet duidelijk dat ik pas kan na- en overdenken wanneer mijn denken oorspronkelijk onzuiver is, dat is: wanneer het niet geheel met zichzelf samenvalt noch ooit helemaal exact weet wat het eigenlijk denkt? (Men roep zich hier bijvoorbeeld de psychoanalyse van Freud te binnen, die heeft willen aantonen dat het menselijk bewustzijn niet alles van zichzelf omvat, en dat het gedeeltelijk wordt bepaald door onbewuste driften.)

4. Uitstel, verschil, spoor

Om het 'fundamentelere' karakter van het schrijven of het schrift aan te geven, stelt Derrida voor om in plaats van het begrip 'teken' het begrip 'spoor' (*trace*) te gebruiken. Wat is daarvan de reden? Terwijl het teken de verwijzing naar een betekenis impliceert, doet de term 'spoor' – minstens zoals gemunt door Freud, Nietzsche en Levinas – meer recht aan de wirwar van verwijzingen, aan de ongenaakbaarheid van vaste, ware betekenissen, en uiteindelijk: aan het permanente, door het verschillen bewerkstelligde uitstel (*différance*) van hun definitieve Verankering of Spil, meestal aangeduid als 'God'. Het is juist het teken, of liever: het *spoor* – binnen het westerse logocentrische paradigma ondergeschikt gemaakt aan datgene waarop het geacht wordt uit te komen – dat in feite een 'spilfunctie' bezit; als een factor waardoor *de* spil wordt uitgesteld, buiten bereik blijft. Onderstaand citaat brengt dit alles tot uitdrukking. Tegelijk is er een opvallende verschuiving waarneembaar: een verschuiving *van* een kritiek op of relativering van 'God'-als-spil *naar* een andersoortig, meer affirmatief gebruik van de naam 'God'.

"De onderschikking van het spoor aan de volle, in de logos samengevatte aanwezigheid, de degradatie van het schrift ten gunste van een [gesproken] woord [*parole*] dat zijn volheid droomt: dit zijn de vereisten voor een ontotheologie die de archeologische en eschatologische zin van het zijn bepaalt als aanwezigheid, als parousie, als leven zonder uitstel-of-verschil [*différance*]; uitstel-of-verschil is een andere naam voor de dood, een historische metonymie, waarin de naam van God de dood respecteert. Daarom is het zo dat,

maw. de dood/différance veronderstelt en aanwezig is

als deze beweging haar tijdperk aanvangt in de vorm van het platonisme, zij tot voltooiing komt met de oneindigheidsmetafysica. Alleen het oneindige wezen kan het verschil terugbrengen tot aanwezigheid. In die zin is de naam van God, minstens zoals die wordt gebezigd binnen de klassieke rationalismen, de naam van de onverschilligheid zelf. Alleen het positieve oneindige kan het spoor opheffen, het «sublimeren» [...]. [...] [D]e logos als sublimering van het spoor is *theologisch*. De oneindigheidstheologieën zijn steeds logocentrismen, of ze nu wel of niet uitgaan van een schepping.”⁶

Dit is een merkwaardig citaat. Want zoals gezegd: niet alleen herhaalt Derrida dat het westerse denken behept is met een onberedeneerd vooroordeel (namelijk: de *geestelijkheid* van de waarheid, de *toegankelijkheid* ervan voor het menselijk denken krachtens hun onderlinge commensurabiliteit en de *garantie* van geestelijkheid en toegankelijkheid door een oneindig wezen: ‘God’). Derrida doet ook meer. Hij noemt twee definities van ‘God’, oftewel omschrijvingen van wat “de naam van God” wil zeggen. De eerste definitie is er één die lijkt te worden voorgestaan door hemzelf: God als ‘uitstel-of-verschil’ (*différance*, van *différer*: 1) ‘uitstellen’, 2) ‘verschillen’), en, in één adem, als ‘dood’. De tweede schijnt verbonden met de theologische oneindigheidsmetafysica die Derrida problematisch acht: God als ‘onverschilligheid’. We zullen straks zien dat beide definities toch onderling samenhangen, of minstens dat de tweede innerlijk contradictoir is en *neerkomt* op de eerste.

In de onmiddellijke context van dit fragment is het betrekkelijk onverwacht als Derrida ineens komt te spreken over “de naam van God” als min of meer synoniem aan *différance*: ‘uitstel-of-verschil’, en daarmee aan ‘dood’ (eindigheid). Maar het is even opmerkelijk dat hij het niet (à la Nietzsche bijvoorbeeld) laat bij een eenvoudige problematisering van ‘het oneindige wezen’ dat tekens (sporen) – die functioneren dankzij hun onderlinge verschillen – kan doen uitkomen bij hun betekenis, en dat – eenmaal weggenomen – diezelfde tekens laat voortwoekeren, zoekend naar hun telkens *uitgestelde* betekenis. Derrida trekt een conclusie uit de implicaties van het ‘oneindige wezen’. Als een wezen dat alle verschillen (tekens, sporen) kan terugbrengen tot de identiteit van betekenis, betekende of ding-zelf, is het oneindige zelf onttrokken aan alle verschil. Het is zelf *niet-* of *on-*verschillig. Anders kon het niet doen wat het deed, namelijk: betekenis garanderen en funderen.

Deze beide definities spreken elkaar tegen: God als Verschil en God als Niet-Verschil, als Onverschilligheid. Dit is niet verwonderlijk, want de eer-

ste draagt Derrida zelf aan, de tweede is ingevouwen in de door hem *geproblematische* westerse theologisch-logocentrische traditie, of minstens in 'de klassieke rationalismen' uit die traditie. Toch is deze tegenstrijdigheid slechts schijnbaar. Evenals dit al enigszins in het boven aangehaalde citaat het geval was, zal ook in het vervolg blijken hoe Derrida zijn kritiek op alle onto-theologische Godsvoorstellingen – God als een hoogste wezen – als afdoende beschouwt, en hoe hij *vervolgens* zelf komt tot een meer affirmatieve *heropname* van het woord of de naam 'God'. In deze heropname speelt de aanduiding 'verschil' een essentiële rol. Zelfs de onverschilligheid, die inherent zou zijn aan de traditionele (klassiek-rationalistische) Godsopvattingen, blijkt daartoe te kunnen worden *herleid*; hetgeen erop neerkomt dat deze laatste zelf een innerlijke contradictie bevatten.

5. God en geweld

Derrida's *affirmatieve* hergebruik van de naam 'God' is intrigerend. Mysterieuze definities in de vorm van 'God is X' duiken op onverwachte momenten in zijn werk op. In het vervolg zal ik enkele daarvan noemen. Deze definities belichten alle een bepaald *aspect* en laten zich niet zonder meer tot elkaar herleiden. In feite zou de pretentie om een artikel te schrijven over Derrida's opvatting van (de naam) 'God' ingaan tegen deze opvatting zelf: 'God' kan niet opgevat worden, en datgene waarnaar Derrida met deze aanduiding verwijst, valt niet terug te brengen tot een eenduidig begrip. Alle definities die Derrida gebruikt, bezitten steeds een element van verrassing. In dit artikel probeer ik dan ook hoofdzakelijk één aspect te behandelen: Derrida's spreken over God als een aanduiding voor *oorlog of geweld*. Wanneer we toch zoeken naar een gemeenschappelijke trek in de verschillende aspecten, dan zou naar de (puur *formele*) term van het 'verschil' verwezen kunnen worden. Dit woord zijn we zo-even al tegengekomen. In de laatste paragraaf zal ik proberen Derrida's affirmatieve gebruik van de naam 'God' te duiden, en wel onder verwijzing naar het begrip 'correlatie'.

Het is al in één van zijn vroegste teksten – zijn beroemde essay over Levinas uit 1964, 'Geweld en metafysica' getiteld⁷ – dat Derrida God expliciet opvat als een andere naam voor 'verschil'. Hij doet dat in een commentaar bij Levinas' filosofie van het anders-zijn van de Ander.

Nu is er ook in de filosofie van Levinas sprake van een verschil, en wel (in de woorden van Levinas) tussen het Andere en het Zelfde. De of het Andere valt volgens Levinas nooit helemaal samen met zijn verschijning of met mijn ervaring; het 'verschil' daartussen is onoverbrugbaar. Voor alle duidelijk-

heid: het *woord* 'verschil' speelt bij Levinas niet zo'n grote rol, en anders dan Derrida lijkt Levinas minder geïnteresseerd in een (fenomenologische) problematiek op grond waarvan de dingen slechts kunnen verschijnen in een verband of een context (Derrida: in het verschil). Toch herkent Derrida zich in de manier waarop Levinas probeert de Ander buiten het bereik van ons denken te houden: de Ander blijft van mijn gedachten of denkbeelden *verschillen*. Zijn kritiek geldt alleen dat Levinas althans de indruk wekt op twee paarden tegelijk te wedden: (1) het paard van de Ander als oneindige alteriteit, als absoluut verschil, en (2) dat van de Ander als een instantie die zich op de één of andere wijze toch nog – namelijk als aan soort aanwezigheid – laat denken. Voor de eerste variant (1) gebruikt Derrida de metafoor van de 'dood': oneindige alteriteit betekent radicaal verschil (ten opzichte van al het denkbare, voorstelbare en aanwezige), betekent *dood*. De tweede (2) duidt hij aan als "positiviteit en aanwezigheid". Levinas, aldus Derrida, zou teveel tussen deze beide voorstellingen van het anders-zijn van de Ander aarzelen en dat terwijl ze onderling onverenigbaar zijn. Oneindig-anderszijn en positieve oneindigheid sluiten elkaar uit.

De oneindige alteriteit als dood is niet te verzoenen met de oneindige alteriteit als positiviteit en aanwezigheid (God). De metafysische transcendentie kan niet tegelijk transcendentie zijn naar de Ander als Dood en naar de Ander als God.⁸

In het onmiddellijke vervolg werkt Derrida toe naar zijn benoeming van God als het Verschil, als een andere naam voor het verschil *tussen* de oneindig Andere *en* datgene waarvan dit Andere verschilt (het denken, de ervaring, de wereld enz.).

Tenzij God wil zeggen: Dood; iets wat eigenlijk nooit *uitgesloten* is geweest dan alleen door het geheel van de klassieke filosofie, waarbinnen wij hem verstaan als Leven en Waarheid van het Oneindige, van de positieve Aanwezigheid. Maar wat betekent deze *uitsluiting* anders dan de uitsluiting van elke bijzondere *bepaling*? En dat God *niets* (bepaalds) is, geen enkel leven is omdat hij *alles* is? Dus tegelijk het Al en het Niets is, het Leven en de Dood. Hetgeen betekent dat God is of verschijnt, *genoemd wordt* in het verschil tussen het Al en het Niets, het Leven en de Dood, enzovoort, in het verschil en in wezen als het Verschil zelf. Dit verschil is wat men de Geschiedenis noemt. God is er *ingeschreven*.⁹

Terwijl Levinas weifelt tussen de oneindige Ander als radicale alteriteit enerzijds, en als positiviteit, gestalte of aanwezigheid (God als persoon) anderzijds, hakt Derrida voor hem de knoop door. De naam 'God', zegt hij, kan dan misschien wel niet verwijzen naar een radicale alteriteit (inzoverre deze

dan andermaal binnen de greep van ons denk- en voorstellingsvermogen zou komen). Hij is dan misschien niet in staat over de grens van het verschil heen te reiken naar een persoon, figuur of gestalte die *zowel* radicaal anders *als* oneindig zou zijn. Maar hij kan wel, aldus Derrida, de grens of het verschil zelf benoemen. 'God' als naam voor de grens, voor het verschil, of – met de door Derrida gekozen metafoor – voor de dood. En eigenlijk, zo gaat hij verder, werd dit ook al geïmpliceerd door de wijsgerige traditie. Als die traditie God 'Leven', 'Waarheid' of 'Oneindigheid' noemde, dan deed ze dat om Hem van alle mogelijke inhoudelijke bepalingen te vrijwaren en om aan te geven dat God die inhoudelijke bepalingen alle oneindig oversteeg. Zodra er aan een volstrekt transcendente, gans andere God geen enkele specifieke bepaling meer wordt toegekend, kunnen we evengoed zeggen dat hij niets is (*volledig* onbepaald), als dat hij alles is (*alle* bepalingen bevattend, en dus, uiteindelijk, geen enkele specifieke). We kunnen dan evengoed zeggen dat hij Leven is (*volledige* aanwezigheid), als dat hij Dood is (*volstrekte* afwezigheid). Heffen dergelijke kwalificaties zichzelf niet op in de pure onverschilligheid waarvan zo-even sprake was?¹⁰

De argumentatie die Derrida hier ontwikkelt, is herkenbaar. Ze komt voor bij Nicolaas van Cusa, die God de *coincidentia oppositorum* (samenvallen van de tegendelen) noemde, alsook bij Hegel, die als geen ander in de geschiedenis van de filosofie het (een) Verschil in God zelf situeerde. God zelf, aldus Hegel, valt van meet af aan niet met zichzelf samen maar bestaat precies in een verschillen-van-zichzelf. God of het Absolute is de eenheid van eenheid en tegenstelling. Theologisch uitgedrukt: het hoort bij God om zich te openbaren in en als datgene wat hij niet is en waarmee hij niet samenvalt. Maar terwijl Cusanus en Hegel het Verschil uiteindelijk herleiden tot een overkoepelende eenheid (tot een onverschilligheid die alle verschillen opheft), komen we volgens Derrida niet voorbij aan het verschil. We keren terug naar het laatstgeciteerde fragment. Want wat moeten we ons daarbij eigenlijk voorstellen: 'God' als Verschil? Van belang is hier het gemaakte onderscheid tussen de *naam* 'God' en de *referent* van deze naam: de X waarnaar hij heet te verwijzen. Deze referent, die binnen de klassieke en door Hegel bekroonde wijsgerig-theologische traditie is opgevat als een oneindig wezen dat uiteindelijk *onttrokken* zou zijn aan alle bepalingen en verschillen: hij wordt door Derrida in zichzelf opgelost, als een interne contradictie. Oneindige alteriteit sluit alle positiviteit of bepaalbaarheid namelijk uit. Wat overblijft is enkel de naam: 'God'. Deze naam houdt vervolgens het *midden* tussen het noemen en het Ge- of Benoemde. Hij houdt halt op de grens tussen onze taal en een overzijde daarvan die hij oproept.

Anders dan Thomas van Aquino ziet Derrida niet in hoe een volmaakte *res significata* (referent; letterlijk: 'betekend ding', lees: God) uitgedrukt zou kunnen worden in onze onvolmaakte, talige aanduidingen (*modus significandi*: 'manier van betekenen/verwijzen').¹¹ Zo'n goddelijke *res significata* is verwickeld in de *significatio*, dat is: in de verwijzingshandeling zelf. De taal kan niet zomaar aan zichzelf ontsnappen. De equivalente term 'dood' – Derridaanse metafoor voor het verschil – zegt precies dat, namelijk: *dat* de taal het verschil met haar betekenden of betekenissen niet te boven kan komen en *dat* haar bereik zich niet uitstrekt tot een vermeende niet-talige 'werkelijkheid' die haar betekenisvolle ondergrond zou vormen.

Maar tegelijk is de taal ook niet volledig in zichzelf opgesloten. Als dat laatste het geval zou zijn, dan was taal of verwijzing überhaupt niet mogelijk. Dan konden de taaltekens (woorden) zich niet van zichzelf losmaken in onze intermenselijke communicatie en waren ze niet bij machte om te verwijzen. Dan zou er een oneindig aantal woorden of tekens nodig zijn om het oneindige aantal verschillen in de 'werkelijkheid' aan te geven (men denke hier aan de problematiek van het Chinese karakterschrift, dat vergeleken met Westerse alfabetten een bijzonder groot aantal karakters nodig heeft om 'volledig' te kunnen zijn). Het teken zou geen teken meer zijn, verwijzing geen verwijzing meer en taal geen taal meer. De taal – de 'werkelijkheid' als taal of als verwijzingsamenhang – verwijst naar iets buiten zichzelf waar ze niet rechtstreeks naar kan verwijzen, maar wat juist in de *act* van het verwijzen indirect wordt opgeroepen. Het verschil tussen de taal en haar 'buiten', de tussenpositie tussen de tekens en datgene waarnaar die tekens verwijzen, dat is volgens Derrida 'God', datgene wat door de naam 'God' wordt uitgedrukt.

God-als-Verschil wil dus twee dingen zeggen. Allereerst betekent het – *ex negativo* – dat deze naam ('God') nooit rechtstreeks kan verwijzen naar een persoon of instantie die zowel geheel-anders, als oneindig is. 'God' is niet de naam van een hoogste zijnde, of anderszins van iets of iemand die zich op de één of andere wijze laat denken of indenken als oneindig boven onze werkelijkheid verheven. In de tweede plaats betekent het – *ex positivo* – dat 'God' een relatiebegrip is. Als andere naam voor het verschil verwijst hij naar de polen of de elementen die onderling in wisselwerking staan en die eerst in of vanuit deze wisselwerking (hun onderlinge 'verschillen') naar voren treden. 'God' wil dus zeggen: relatie, wisselwerking, omgang-tussen-binnen-en-buiten, of desnoods *correlatie*.¹² De naam 'God' drukt de *verwikkeling* uit tussen enerzijds 'werkelijkheid' of 'wereld', (zoals zich manifesterend aan) 'denken' en 'ervaring', en anderzijds de radicale alteriteit die

van dit alles niet losgedacht kan worden. De verwikkeling maakt het onmogelijk om de twee *polen* van die verwikkeling helder en duidelijk tegenover elkaar te plaatsen en ze los van elkaar te beschouwen. Integendeel: ze heeft het primaat. Pas *vanuit* de verwikkeling of het verschil doemen poilaire categorieën als 'denken' en 'alteriteit', of als 'ervaring' en 'buiten', om niet te zeggen: 'aarde' en 'hemel', of zelfs: 'mens' en 'God', pas op. Beide laatste begrippenparen zijn wellicht traditioneler of theologischer van aard en in de filosofie hebben ze, *als* paar tenminste, geen vanzelfsprekende verblijfsvergunning. Maar toch brengen ze, *als* paar, dezelfde dynamiek tot uitdrukking als de eerdergenoemde paren.

6. Oorlog en geweld

Alle overige door Derrida gegeven omschrijvingen van het woord 'God' – Woestijn, Oorlog, Geweld, Schaamhaar, Uitwerpselen – laten zich begrijpen vanuit het schema dat ik zojuist, in al zijn abstractie, heb proberen aan te geven. In het vervolg ga ik dit na voor de onderling samenhangende aanduidingen 'oorlog' en 'geweld'.

De cruciale, haast metafysische of transcendentale betekenis van 'geweld' of 'oorlog': we komen haar op verscheidene plaatsen tegen in het werk van Derrida. "De oorlog", zo heet het in het essay over Levinas, "heeft een oorsprong die samenvalt met die van het verschijnen van dingen [*phénoménalité*], hij bestaat precies in het opkomen van taalgebruik [*parole*] en verschijnen [*apparaître*]"¹³. En verderop: "Het geweld treedt op met de *articulatie*"¹⁴. Willen taal, uitdrukking, fenomeen, verschijning, waarneming en dergelijke überhaupt mogelijk zijn, dan is *geweld* daarbij voorondersteld. Alles kan zich slechts voordoen in een context of een verband waarbinnen het fenomeen, het woord, enzovoort – en dit telkens weer anders, al naar gelang de aard van de context of het verband – worden *belicht*. Ikzelf, bijvoorbeeld, ben eerst 'mijzelf' in de context of in het verband waarin ik mij ophoud; pas daar krijg ik betekenis: als echtgenoot, als vader, als universitair docent, als vriend, als kennis of collega, enz. Maar aangezien deze contexten elkaar nooit overlappen, en ze ook elk afzonderlijk voortdurend veranderen en verschuiven, kan ik nooit werkelijk zeggen dat ik 'mijzelf' ben. Mijn echte 'ik' lijkt voortdurend te zijn uitgesteld. Mijn 'ware identiteit' wordt voortdurend geweld aangedaan, *uitgerekend* door diezelfde contextualiteit waarbinnen er eerst sprake kan zijn van een 'ik' of een 'identiteit'. Mijn 'ik' of mijn 'identiteit' is daarom altijd maar *een* ik of *een* identiteit, nooit mijn werkelijke of definitieve. Het geweld jegens die definitieve identiteit of dat uiteindelijk ik maakt dat deze voortdurend uitgesteld blijven.

Maar tegelijk maakt het óók dat 'ik' – een 'ik' – überhaupt het toneel kan betreden: het 'gewelddadige' toneel van gezin, collegezaal, familiebijeenkomst of vriendenbezoek. Nergens ben ik echt helemaal 'mijzelf', maar tegelijk verschaffen al die tonelen wèl steeds een gelegenheid om een ik of een zelf te zijn: onherleidbaar *uitstaande* naar dat definitieve, door geweld niet aangetaste, maar tevens onachterhaalbare ik, waarin ik volledig met mijzelf zou samenvallen.

Waarom zo'n extreme metafoor als die van het 'geweld' gebruiken, als het toch slechts gaat om de zo 'onschuldige' problematiek van het kunnen-verschijnen van de verschijnselen, respectievelijk het kunnen-denken van gedachten en ideeën? Waarom de fenomenologie – en de filosofie überhaupt – overbelasten met zo'n zware term? En hiermee samenhangend: wat heeft dit geweld eigenlijk met God te maken? Ik hoop deze vragen geleidelijk aan uit te werken, maar verwijs nu alvast naar het specifieke perspectief waarin Derrida fenomenologie, en filosofie in het algemeen, plaatst door woorden als 'geweld' en 'oorlog' te gebruiken – en door deze vervolgens ook nog eens 'God' te noemen. Ik doel op het perspectief van de *theodicee*, vanouds de vraag naar de *rechtvaardiging* van het lijden (met het oog op een goede God die het zou toelaten).

Het is niet geheel zonder aanleiding dat Derrida de (fenomenologische) filosofie plaatst in het perspectief van een theodicee-problematiek. Dit wordt in de hand gewerkt door de vraag die reeds Levinas aan de fenomenologie had gesteld, en die door Derrida in feite opnieuw wordt opgenomen: de vraag namelijk of – en zo ja: hoe? – er een alteriteit kan verschijnen zonder dat ze ogenblikkelijk wordt geneutraliseerd door een beschouwend of zelfs objectiverend bewustzijn. In zijn tekst over Levinas – 'Geweld en metafysica' – houdt Derrida ons voor dat de zuivere expressie van het gelaat van de ander, dat zich bevindt in het spoor van God, zich alleen maar *onzuiver* kan voordoen. Concreter gezegd: God kan zich alleen maar *ongoddelijk* (dat is menselijk, fenomenaal, fenomenologisch) voordoen, hetgeen betekent: besmet of aangetast door context, verband, achtergrond of perspectivisme. Het is duidelijk dat Derrida met kracht de suggestie van Jean-Luc Marion zou verwerpen wanneer die, zo'n vijftien jaar later, schrijft dat God in Jezus Christus "op goddelijke wijze de menselijke rol speelt", zonder in aanraking te komen met het gewone zijn van de dingen, de mensen en de verschijnselen überhaupt.¹⁵

Nu is het intrigerend dat Derrida niet alleen tevens voor God laat gelden wat sowieso al gold voor de verschijnselen (namelijk dat ze onderworpen zijn aan het geweld van de contextualiteit, waarin niets ooit helemaal zich-

zelf kan zijn of zuiver gevat dan wel waargenomen kan worden). Derrida zegt niet alleen dat óók God – om te kunnen verschijnen of om zich te kunnen voordoen ('openbaren') – onderworpen is aan besmetting met context, verband, samenhang enz., zodat hij zich *evenmin* puur, zuiver en ongeschonden kan presenteren. (Deze gedachte vormt een precisering van Derrida's kritiek op de onto-theologie: de onto-theologische Godsvoorstelling raakt dermate verwickeld in de kluwen van verwijzingssamenhang en referentiekaders, dat God zich daar voor ons denken of ervaren nooit meer eenduidig, objectief uit kan redden.) Derrida onderwerpt God niet alleen aan het geweld, hij *identificeert* Hem ermee en *betreft* de naam 'God' precies *op* het geweld. Juist daardoor stelt hij filosofie en fenomenologie in het licht van een theodicee. Want de naam 'God' is natuurlijk – evenmin trouwens als het woord 'geweld' – niet een willekeurig woord dat naar believen op welke zaak dan ook kan worden toegepast. Hij brengt onherroepelijk associaties met zich mee die ook verbonden waren aan een meer klassiek en traditioneel gebruik van diezelfde naam. Derrida is zich daar als geen ander van bewust.¹⁶ Wanneer hij nu *enerzijds* het kunnen verschijnen van de verschijnselen – en *a fortiori* het kunnen denken van gedachten enz. – uitlegt in termen van *geweld* en *gewelddadigheid*, en hij *anderzijds* 'God' opvat als een *naam* voor dit geweld, dan rukt hij filosofie, fenomenologie, kentheorie en dergelijke, in het licht van de grotere (eigenlijke?) vragen van de meeste mensen: alledaagse vragen naar de zin van het leven, naar het waarom van het lijden en naar de aan- of afwezigheid van een God in dit alles.

Voor alle duidelijkheid: Derrida geeft op deze eenvoudig geformuleerde en heldere vragen geen eenduidige antwoorden. Maar hij ontvouwt een perspectief waarin deze vragen in een licht gesteld worden dat *mogelijke* antwoorden of aanzetten daartoe kan onthullen.

Eén van de plaatsen bij uitstek waar Derrida de naam 'God' in verband brengt met geweld en oorlog, is een lectuur van een passage uit James Joyce's lijvige en ondoordringbare *Finnegans Wake*. Deze lectuur is te vinden in *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce* uit 1987. Het is een speld in een hooiberg die Derrida aantreft in Joyce's labyrintisch gecomponeerde zwanenzang. Temidden van de onuitputtelijke en onleesbare woordkunstenarij van de grote Ierse literator staan ze, de beide woorden *he war*.¹⁷ Is dit Engels? Duits? Beide tegelijk? Wie is deze *he*? Wat doet hij? *Was* hij (Duits, vergelijk *er war*), *oorlogde* hij (Engels; *war* betekent 'oorlog')? Of dit allemaal tezamen?

Onvermoeibaar exploreert Derrida, als een tweede James Joyce¹⁸, alle betekenisaspecten van de formule *he war*. *He* betreft hij op God: God die

enerzijds *is*, als hij-die-is of als Ik-ben-die-Ik-ben (vergelijk *Exodus* 3:14), en die anderzijds 'oorlogt' of oorlog voert, oorlog *is*. En inderdaad bevat de onmiddellijke context waarin de woorden *he war* staan talloze verwijzingen naar oudtestamentische taferelen, waaronder het verhaal van de torenbouw van Babel, die verstoord werd door de God die mensen overgeeft aan een onherstelbare spraakverwarring (*Genesis* 11). Derrida schrijft het volgende, in een fragment waarin hij de woorden *he war* zorgvuldig zoekt te vertalen of weer te geven:

"Ik spel [de woorden] HE WAR, en ik schets een eerste vertaling: HIJ OORLOGT – hij oorloogt, hij verklaart de oorlog, hij voert oorlog; iets wat men ook als volgt kan uitspreken, een beetje babeliserend – want deze woorden treden in het boek op in een buitengewoon babylonisch taferel –, HE WAR dus in het angelsaksisch germaniserend: hij was. Hij was degene die was. Ik ben hij die is, [ik ben] wat ik ben, ik ben wie ik ben, zou Jahweh hebben gezegd. Daar waar het was, was hij, de oorlog verklarend [*déclarant la guerre*]. En het was waar. Met een beetje duwen, en de tijd nemend om de klinker te rekken en het oor te spitsen, zal het waar zijn geweest, *wahr*. Dát is het wat men in waarheid kan bewaren (*wahren, bewahren*). God bewaart zichzelf, om de oorlog te verklaren."¹⁹

We moeten deze passage proberen te lezen in haar speelsheid en beweeglijkheid. Derrida probeert hier *he war* zo te lezen dat alle mogelijke betekenislagen *tegelijk* doorklinken: hij 'oorlogde', hij 'was', hij (was) 'waar(heid)', hij was *door* te oorlogen, het is *waar* dat hij er was door te oorlogen, hij *bewaarde* zichzelf om te oorlogen, het is waar dat hij zichzelf bewaarde om..., enz. enz.

In het onmiddellijke vervolg gaat Derrida in op de *he*: wie is dat eigenlijk? Tegelijk legt hij de verbinding met Babel en de Babylonische spraakverwarring (iets wat Joyce in de onmiddellijke context overigens ook zelf doet).

"Hij, dat is «Hij», de «hij», degene die in de mannelijke vorm *Ik* zegt, «Hij», de verklaarde oorlog, hij die de verklaarde oorlog was: door de oorlog te verklaren was hij degene die is en degene die waar was, de waarheid opgevat als het zijn-dat-in-oorlog-is; degene die de oorlog heeft verklaard verifieerde de waarheid van zijn waarheid door de verklaarde oorlog, door de handeling van het verklaren van de oorlog die in den beginne was. Verklaaren is een oorlogshandeling, hij verklaarde de oorlog in talen, en aan de taal en door de taal: hetgeen *de* talen opleverde, het ware Babel toen

Jahweh daarvan de woordklank uitspraak, Babel, waarvan het zo moeilijk is om te zeggen of dat nu een naam was, een eigennaam of een zelfstandig naamwoord dat verwarring zaait.²⁰

Deze complexe maar toch speelse en beweeglijke meditatie van Derrida vergt aandachtige lezing en herlezing, wil ze door ons gevolgd kunnen worden. Ze is, nogmaals, een nauwgezette overweging van alle polyglotte betekenisaspecten van de formule *he war*. Tegelijk probeert Derrida ook de innerlijke samenhang van al deze aspecten te laten zien en ze samen te laten klinken. Hij-die-is is de waarheid, maar deze waarheid wordt slechts *bewaarheid*, 'geverifieerd', *in* en *door* de oorlog heen. De waarheid is in (de) oorlog, met andere woorden: niet zuiver aanwezig noch eenduidig uit die oorlog te isoleren. In die zin is de oorlog onherleidbaar en doet ze ons alle houvast verliezen. De waarheid moet *nog* blijken, ze moet *nog* worden bewaarheid; voorsnog is ze opgenomen in het strijdgewoel (van contextualiteit, fenomenaliteit enz., maar ook *letterlijk*: van fysiek geweld, fysieke oorlog, fysiek lijden!). Nu, de Babylonische spraakverwarring die God zelf, volgens het verhaal van Genesis 11, heeft gezaaid, heeft gevolgen voor God zelf. Door de oorlog te verklaren aan de (ene, uniforme en univoke, glasheldere oer-)taal heeft hij ook de oorlog aan *zichzelf* verklaard, heeft hij *zichzelf* beoorloogd en bestreden. Waarom? Omdat *na*-Babel *vóór*-Babel ontoegankelijk maakt. Als de spraakverwarring – lees ook: het fenomenologische 'geweld' van contextualiteit, zie boven – eenmaal een feit is, dan kunnen we daar niet meer probleemloos boven uitreiken, terug naar een daaraan voorafgaande oersituatie van helderheid, zuiverheid en geweldloosheid. Sterker nog: vanuit ons perspectief *begint* alles met dit 'geweld', met deze 'oorlog' van de Babylonische spraakverwarring. Het enige perspectief dat zich aandient is het ('eschatologische') perspectief van een *toekomst*: een toekomst die door dat geweld steeds wordt uitgesteld, *maar tegelijk ook wordt opgeroepen*. Geweld, oorlog e.d. kunnen alleen maar *als* geweld, *als* oorlog e.d. verschijnen in het *licht* van een vrede of geweldloosheid die er (nog) niet is, die slechts bestaat in haar uitstel, maar die opdoemt aan de horizon (grenslijn) *van* het geweld. Van deze onbereikbare, onherleidbare uitstaande toekomst moet het bewaarheden van de waarheid uitgaan.²¹

7. Theodicee?

De 'theologische' en 'theodiceïsche' achtergrond van God-als-geweld komt nader tot uitdrukking in enkele verdere fragmenten uit *Ulysse gramophone*. Derrida zelf legt hier het verband tussen de onvertaalbare woorden *he war*

en het beeldverbod uit de Tien Geboden (Exodus 20:1-3), alsook met het *vuur* oftewel de *jaloerie* van de (joodse) God die geen afbeelding verdraagt (vs. 5), en natuurlijk (opnieuw) met Gods zelfintroductie aan Mozes vanuit de brandende braambos, als Ik-ben-die-Ik-ben (Exodus 3:14).

“Ziedaar, de oorlog is verklaard [*Voilà la guerre déclarée*]. Alvorens te zijn – dat wil zeggen: een tegenwoordigheid – wàs het, was *Hij, fuit*, wijlen de God van het vuur de jaloerse god [*feu le Dieu de feu le dieu jaloux*]. En de oproep om [de woorden *he war*] te vertalen duwt je terug; gij zult mij niet vertalen. Iets wat men misschien ook wel zal vertalen in het verbód dat op de vertaling ligt (als een «representatie», een «beeld», een «standbeeld», een «afgodsbeeld», een «nabootsing»: evenzovele inadequate vertalingen voor «temoenah»). Dit verbod volgt onmiddellijk op het moment waarop JHWH zichzelf noemt («Ik, JHWH, uw Elohim...»)."22

Het beeldverbod uit Exodus 20:4 (“gij zult u geen gesneden beeld maken”) vat Derrida hier op als een vertaalverbod; beide tezamen wortelen in een goddelijk-geweld-als-oorsprong. Het Franse woord *feu* kan ‘vuur’ betekenen, maar ook ‘wijlen’. In deze laatste betekenis komt het van het Latijnse perfectum *fuit*: ‘het’ of ‘hij was’ (van *esse*, ‘zijn’). Opnieuw probeert Derrida betekenisshakeringen *tegelijk* te laten klinken, om ze vervolgens, middels de symboliek van het woord ‘vuur’ (= jaloerie) te *verbinden* aan het beeldverbod en zijn achtergrond: God, de onafbeeldbare, *mag* niet worden afgebeeld; zijn jaloerie of naijver (‘vuur’) aanvaardt geen identificerende gestalten of vertalingen.

Waarom *kan* hij dan niet afgebeeld worden? Waarom is hij onafbeeldbaar? Omdat hij niet ‘is’, in de zin van ‘aanwezig’, zichzelf geheel gelijk. Door de ‘oorlog te verklaren’ – dat is: door zich ‘in te laten’ met de wereld, de fenomenen enz. – heeft hij deze aanwezigheid opgegeven. Sterker nog: als alles begint met deze ‘oorlogsverklaring’, dan is er nooit zoiets geweest als een goddelijke aanwezigheid of stabiele identiteit. Die staat nog uit.

In de volgende passage preciseert Derrida: God kan eigenlijk niet onderscheiden worden van de ‘oorlog’:

“[Het oergebeuren is de oorlog.] Niet de God van de oorlog, maar de oorlog in God, de oorlog om God, de oorlog *in de* naam van God, zoals men een bos in vuur en vlam zet, de oorlog die opflakkert in de naam van God. Er is geen oorlog zonder de naam van God en geen God zonder oorlog.

Dat wil zeggen (zie boven) zonder liefde. Oorlog kun je met liefde vertalen, het staat in de tekst."²³

'God' en 'oorlog', aldus Derrida, zijn niet twee verschillende dingen: alsof God onderscheiden zou kunnen worden van de oorlog. God *is* oorlog, *is* strijd of geweld, *is* relatie of correlatie met datgene wat hij niet 'is' (de wereld, de fenomenen, het denken, de ervaring enz.). Net zomin als God niet geïsoleerd kan worden als zelfstandige grootheid die er eerst zou zijn *alvorens* de 'strijd' aan te binden, kan ook datgene *waarmee* hij de 'strijd' aanbindt niet zelfstandig worden begrepen, als iets wat er zou zijn *voordat* het terecht kwam in de 'strijd'.

Dat Derrida 'oorlog' hier zelfs opvat als 'liefde', laat (opnieuw) zien dat de woorden 'oorlog', 'geweld', 'strijd' e.d. zowel letterlijke als figuurlijke betekenissen aannemen. Oorlog als liefde, liefdesoorlog: het doet denken aan ons hedendaagse spreken over het 'veroveren' van iemands hart, of aan het 'winnen' van iemand voor zichzelf. Oorlog-als-liefde is andermaal een voorzichtige hint van Derrida die het spreken over God als oorlog of als geweld situeert binnen een theodicee-perspectief.

Nu, de centrale vraag van elke theodicee is, of het lijden (hier: de 'oorlog') een zin heeft. Kan het wel gerechtvaardigd worden door God? Bestaan er goede gronden voor? Is er wel een goede God die goede, rechtvaardige of rechtmatige redenen heeft om het aardse kwaad over ons te doen komen of althans het niet te verhinderen?

Derrida verwijst naar dit punt in de volgende zinnen, de laatste die ik in deze paragraaf uit het hier gevolgde Joyce-commentaar aanhaal.

*"He war – de handtekening van God. Door de wet te geven, en de taal, dat wil zeggen: de talen, heeft hij de oorlog verklaard. De grondlegging van de wet, de instelling van de talen vooronderstelt geen enkel recht [...]."*²⁴

We zien dat Derrida's spreken over God-als-geweld wel de theodicee-vraag oproept, maar dat deze vraag hoogstens kan worden *belicht*, en per se niet afdoende beantwoord. Er is geen recht (*dikè*, waarvan *theodicee* is afgeleid, betekent 'recht') dat er al was *vóórdat* het goddelijk geweld losbrak. Het geweld kan niet worden gerechtvaardigd in naam van een preëxistente rechtsorde.²⁵ Ook hier geldt, evenals bij de 'waarheid', dat de rechtvaardiging – en dus de *theodicee* – nog uitstaat, toekomstig is. Men zou hier, ter vergelijking, kunnen denken aan Franz Rosenzweigs stelling, dat de *Wahrheit* zich eerst nog moet *bewähren*, dat is: 'nog moet blijken', 'zich nog moet be-

wijzen', 'nog waar moet worden'.²⁶ Zowel hier als elders is Derrida er bijzonder veel aan gelegen dat men niet zou denken, dat een rechtvaardiging (een theodicee) heimelijk al bestaat en alleen nog maar openbaar hoeft te worden gemaakt. Een mogelijke rechtvaardiging kan alleen vanuit de *toekomst* verwacht worden. Ze bevindt zich niet in een (verborgen) heden, en kan dus (nog?) niet gegeven worden.

Zo doet Derrida in deze en dergelijke passages meer dan het enkel doorvoeren van een interessante of uitdagende metonymie. Door God in verband te brengen met geweld en oorlog zet Derrida de filosofie, fenomenologie, ontologie enz., onder stroom: de 'theologische' stroom van de *theodiceevraag*, de vraag naar het lijden, de vraag van het waarom, kortom: de vraag van Job. In een voetnoot bij bovenstaande passage verwijst Derrida overigens, via een secundaire studie, zelf al naar het bijbelboek *Job*.²⁷ Job staat model voor de lijdende mens, de mens die wordt getroffen door het geweld van de ziekte en de plaag, voor de mens die vraagt: waarom toch dit alles? Een antwoord op deze vraag is er *per se* (nog?) niet. Het staat nog uit, en moet nog gegeven worden.

8. Besluit

Vatten we tot slot samen. Met de naam 'God' verwijst Derrida naar een oorspronkelijke dynamiek. Voor deze oorspronkelijke dynamiek gebruikt hij niet alleen woorden als 'spoor', 'verschil'/'uitstel', 'schrijven'/'schrift', maar ook 'geweld' of 'oorlog', en tenslotte dus zelfs 'God'. En deze laatste naam is wellicht, juist vanwege het *gangbare* ('onto-theologische') gebruik ervan, meer dan uitsluitend een inwisselbare denkfiguur. Derridaanse definities in de vorm 'God is X' (bijvoorbeeld 'oorlog', 'geweld', 'verschil' en dergelijke) richten de aandacht op een 'oorsprong' of 'alles bepalend' gebeuren – al was het ook een gebeuren dat elke idee van een 'oorsprong', 'begin' of 'principe' uitwist.

Door dit gebeuren herhaaldelijk als *God* te benoemen bewerkstelligt Derrida – hoe hij ook zijn best doet alle 'onto-theologische', voor het denken toegankelijke godsbeelden te elimineren – dat onze interpretatie onwillekeurig toch teruggrijpt naar (aspecten van) voorstellingen uit de wijsgerige en godsdienstige traditie. Mijn gedachte is dat Derrida's spreken over God erop gericht is het *gangbare* spreken (binnen de wijsgerig-religieuze traditie) te *vernieuwen* – en niet om het, zoals bijvoorbeeld Sartre deed, het voortaan als achterhaald achterwege te laten. De vernieuwing die Derrida in het spreken over God tot stand brengt, is er één die dit spreken betreft op een levend *gebeuren*, op iets wat mij *raakt* en mij wat *doet* – in plaats daarvan dat

het zich zou betrekken op iets wat *is of bestaat*, als een neutraal feit dat eerst *naderhand* betekenis of zin zou krijgen. Derrida's gebruik van de naam 'God', zijn prikkelende, maar telkens weer anders luidende definities, lijken te willen voorkomen dat genoemd *gebeuren* verstart tot *gebeurtenis*, tot een gegeven dat ik zelfstandig zou kunnen overdenken of beschouwen zònder dat 'ikzelf' op het spel kom te staan. Anselmiaanse aanduidingen van God als 'datgene waarboven niets hogers gedacht kan worden', of Thomistische rangordes waarin eerst de vraag behandeld wordt 'òf God is' en vervolgens 'wàt hij is': ze zijn mijlenver verwijderd van – bijvoorbeeld – datgene wat God-als-geweld over God tot uitdrukking brengt. Het zijn wijzen van spreken die buiten een correlatief verband om 'standen van zaken' proberen vast te stellen, *alvorens* hun betekenis voor ons te peilen.

De specifieke inhoud die 'gewelddadigheid' aan de naam 'God' toevoegt – hierop ben ik in dit artikel hoofdzakelijk ingegaan – plaatste ons, zoals gezegd, voor de thematiek van de *theodicee*: de vraag naar het lijden. Deze vraag wordt door Derrida niet opgelost, maar wel aangeroerd, beter: *aan-gewakkerd*. Door het 'geweld' heen schijnt een eschatologie, een toekomstperspectief. Gezien de 'gewelddadigheid' van het hier en nu, in alle Derridiaanse betekenissen van het woord (dus: zowel het fenomenologische als het fysieke geweld), is deze eschatologie volgens Derrida nooit een vaststaand gegeven. Ze wordt bedreigd door het geweld zelf, dat is: ter discussie gesteld, onwaarschijnlijk en onmogelijk geacht, verdrongen, en dergelijke. Maar de aard van het 'geweld' zelf en van wat het aanricht, roept door het verdringen juist datgene op wat het verdringt, te weten: de gedachte aan een einde van het geweld.

Zo leidt God bij Derrida allerm minst het leven van een God in Frankrijk. Door God op te vatten als (oorspronkelijk) geweld dramatiseert hij zowel God 'zelf' – zijn 'aard' of zijn 'zijnswijze' – alsook het gebruik van de naam 'God'. Deze naam benoemt iets anders dan wij er doorgaans mee benoemen.

Hier staat tegenover dat Derrida, waar het gaat om God-als-geweld, nauwelijks aandacht heeft voor enigerlei 'compensatie' voor hen die daadwerkelijk en fysiek gemolesteerd worden door het geweld dat het leven hun aandoet. Door God met geweld in verband te brengen, voert hij de theodicee-vraag naar zijn uiterste spits, waar als enige 'troost' zou kunnen gelden de mogelijke (niet-gewelddadige, eschatologische) reserves die de naam 'God' nog bezit; deze reserves zouden dan zijn opgenomen *in* het geweld en zich slechts *door* het geweld *heen* kunnen verwerklijken. Derrida zelf laat deze optie open, en werkt haar in het geheel niet uit.

'God' is voor Derrida van meet af aan *uit* Frankrijk vertrokken, en er zelfs nooit geweest. Of hij er ooit zal komen, blijft een open vraag: "hij die *hij* was dóór de oorlog te verklaren, en vanwége de oorlog die hij maakte. Er was geen *hij* vóór de oorlog. Hij weerklinkt, hij laat zich horen, articuleert zich en doet zich horen tot op het einde"²⁸.

Eindnoten

- 1 Hélène Cixous et Jacques Derrida, *Voiles*, Paris, Galilée, 1998, p.47.
- 2 *Genesis* 32:22-32. Vgl. ook mijn inleiding bij J. Derrida, 'God', *anonymus*, (Ned. vert. v. *Sauf le nom*, 1993), Baarn, Agora, 1998, p.7 e.v. en 33 e.v.
- 3 Of men moest willen verwijzen naar bepaalde middeleeuwse kabbalistische stromingen, bijv. bij Izaäk de Blinde uit de 12e eeuw, waar de *geschreven* thora preëxistent heet te zijn en zelfs voorafgaat aan de schepping (die uit thora-letters zou zijn geformeerd). Vgl. J.H. Laenen, *Joodse mystiek. Een inleiding*, Kampen, Kok, 1998, p.102 e.v.; p.261 e.v.
- 4 J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p.24, 25.
- 5 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.25.
- 6 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.104.
- 7 J. Derrida, 'Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas', in *l'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967; Nederlandse vertaling en inleiding: J. Derrida, *Geweld en metafysica. Essay over het denken van Emmanuel Levinas*, Dirk de Schutter (vert.), Kampen, Kok Agora, 1996. Wat overigens te denken van de titel van de bundel in het licht van de definiëring van God: 'het schrijven en het verschil'?
- 8 J. Derrida, 'Violence et métaphysique', p.170.
- 9 J. Derrida, 'Violence et métaphysique'.
- 10 Voor 'God' als Dood zie ook *Apories. Mourir. S'attendre «aux limites de la vérité»*, Paris, Galilée, 1996, p.49.
- 11 Voor dit onderscheid zie onder meer *Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologiae*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door dr. H.W.M. Rikhof, Delft, Meinema, 1988, o.a. p.26 e.v.
- 12 Men vergelijk hiervoor Miskotte's stelling, dat het "wezen der joodsche religie" op de noemer van een correlatieleer kan worden gebracht: de (*cor*)relatie tussen God en mens heeft het primaat boven hun afzonderlijke en zelfstandige bestaan. K.H. Miskotte, *Het wezen der joodsche religie. Bijdrage tot de kennis van het joodsche geestesleven in onze tijd*, Amsterdam, H.J. Paris, 1933. NB: de expliciete term *Korrelation* is van Hermann Cohen (1842-1918), in diens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919, postuum), Wiesbaden, Fourier Verlag, 1978 (1966).
- 13 J. Derrida, *l'Écriture et la différence*, p.190.
- 14 J. Derrida, *l'Écriture et la différence*, p.219.
- 15 Vgl. J. Derrida, *l'Idole et la distance. Cinq études*, Paris, Grasset, 1977, p.219. Vgl. ook J. Derrida *Dieu sans l'être*, Paris, P.U.F., 1991 (1982).
- 16 Blijkens bijv. het feit dat hij Heidegger aanwrijft het woord *Kampf* te gebruiken in een tijd waarin de woorden *Mein Kampf* nog nazinderen (*Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p.392), of dat hij Jan Pato_ka voorhoudt dat die, ná Heidegger, en diens werk ken-

nend, nog steeds God aanduidt als 'hoogste wezen' in *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p.52 e.v.

17 J. Joyce, *Finnegans Wake*; Ned. vert. en origineel Robbert-Jan Henkes en Erik Bindervoet, Amsterdam, Atheneum-Polak & Van Genneep, 2002. "And he war" is vertaald als "En hij war." p.258.

18 Derrida zinspeelt op de naamsgelijkheid: *Jacques, James*.

19 J. Derrida, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 1987, p.16 e.v.

20 J. Derrida, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, p.17.

21 In 'Geweld en metafysica' hield Derrida Levinas (en lezers) voor dat "eschatologie slechts mogelijk is door het geweld heen. Deze oneindige doortocht is dat wat we geschiedenis noemen." Zie *l'Écriture et la différence*, p.191 En daarvoor al heette het: "God is dus verwickeld in de oorlog." Zie *l'Écriture et la différence*, p.158. Voor een nader commentaar hierop, zie mijn *Het Woord is schrift geworden*, p.372 e.v. Later, in een tekst van Walter Benjamin over geweld heet het: "God is de naam van dit zuivere geweld". Met *zuiver* geweld bedoelt Derrida daar, blijkens de context, geweld dat plaatsvindt om niet, dat wil zeggen: zonder aanwijsbare reden of doel; het geweld dat plaatsvindt omwille van zichzelf; oorspronkelijk geweld, waaraan niets anders voorafgaat dat het zou kunnen verklaren of er een reden voor zou kunnen geven; geweld vóór alle recht in naam waarvan dit geweld zou kunnen worden gerechtvaardigd. Zie J. Derrida, *Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité*, Paris, Galilée, 1994, p.134; Ned. vert. en inl. *Kracht van wet. Het «mystieke fundament van het gezag*, Kampen, Agora, 2001, p.129.

22 J. Derrida, *Ulysse gramophone*, p.40 e.v. Vgl.: "Toen sprak God al deze woorden: Ik ben de HERE, uw God, die u uit het land Egypte, uit het diensthuis, geleid hebt. Gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben. Gij zult u geen gesneden beeld maken noch enige gestalte van wat boven in de hemel, noch van wat beneden op de aarde, noch van wat in de wateren onder de aarde is. Gij zult u voor die niet buigen, noch hen dienen; want Ik, de HERE, uw God, ben een najverig God". (Ex. 20:1-5)

23 J. Derrida, *Ulysse gramophone*, p.46.

24 J. Derrida, *Ulysse gramophone*, p.48. Cursief door R. Sneller.

25 Vgl. voor dit thema J. Derrida, *Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité*; Ned. vert.

J. Derrida, *Kracht van wet. Het «mystieke fundament van het gezag*. Zie ook noot 21.

26 *Stern der Erlösung*, III, m.n. vanaf p.437. E.v.: "Gott ist die Wahrheit", zodat de waarheid geen *Allgemeinbegriff* is, aan de hand waarvan Gods wezen zou kunnen worden verklaard, p.432.

27 J. Derrida, *Ulysse gramophone*, p.40 e.v., n.1. In het boek *Job* is het God zelf die Job geweld aandoet. Vgl. *Job* 19:6-7; 42:7, 8. Zie ook *Jesaja*, bijv. *Jes.* 42:24, 25; in *Jes.* 43:10, 11 heet God zelfs vijand ('*ojeev*'). Dit woord is etymologisch verwant aan de Hebreeuwse naam voor Job: '*Ijjoov*'. 'Job' is symbool voor degene die verwickeld is in een gevecht of confrontatie met goddelijk geweld.

28 J. Derrida, *Ulysse gramophone*, p.49. In *Hoe het vlees weer Woord wordt. Ethiek tussen incarnatie en desincarnatie*, Zoetermeer, Meinema, 2002, ga ik nader in op Derrida's verhouding tot de correlatie-gedachte. Vgl. hfdst. 6. Zie ook *Het Woord is schrift geworden. Derrida en de negatieve theologie*, Kampen, Kok Agora, 1998, m.n. hfdst.5, of Victor Kal, *De joodse religie in de moderne wijsbegeerte. Van Spinoza tot Derrida*, hfdst. 11 'De joodse religie tot messianiteit gereduceerd'.