



**Universiteit
Leiden**
The Netherlands

God, geweld en vergeving. Over Derrida

Sneller, H.W.; Loose D.A.A., Wit A.J.A. de

Citation

Sneller, H. W. (2005). God, geweld en vergeving. Over Derrida. In W. A. J. A. de Loose D.A.A. (Ed.), *De God der Filosofen. Een omkeer in de fenomenologie* (pp. 139-161). Budel: Damon. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/7942>

Version: Not Applicable (or Unknown)

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

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/7942>

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

De God van de filosofen

Een omkeer van de fenomenologie

Dr. A.M.G. Van den Bossche

Dr. G.A.M. Groot

Dr. G.J. van der Heiden

Prof.dr. D.A.A. Loose (red.)

Dr. H.W. Sneller

Dr. H.A. van Veghel

Dr. R.M. Welten

A.J.A. de Wit (red.)

 DAMON

Inhoud

Voorwoord	7
<i>Donald Loose en Anton de Wit</i>	9
Inleiding	
<i>Donald Loose</i>	13
Een nacht waar alle koeien zwart zijn. Van de ontotheologie naar een fenomenologie zonder fenomenen	
<i>Harald van Veghel</i>	35
In voorvragen te blijven steken. Heidegger en de vraag naar God	
<i>Gert-Jan van der Heiden</i>	61
De omweg van het zelf. Over Ricoeurs filosofie van het symbool	
<i>Ruud Welten</i>	90
Michel Henry en de ommekeer	
<i>Ger Groot</i>	118
Gianni Vattimo en de terugkeer van de godsdienst	
<i>Rico Sneller</i>	139
God, geweld en vergeving. Over Derrida	

<i>Stijn Van den Bossche</i>	162
Mogelijkwijze komt God ons redden. Jean-Luc Marion als de filosofische wraakengel van de theologie	
<i>Donald Loose</i>	185
Fenomenologie van het gegeven zijn en de reflexiviteit van het ego	
Nawoord	224
Over de auteurs	227

den, leeggezogen als hij bij voorbaat is door een *filosofische* geschiedenis die Vattimo met de heilshistorie laat samenvallen.

Veelzeggend is in dat opzicht de Nederlandse vertaling van de titel van het boek dat aanvankelijk als *Dopo la Cristianità (Aan gene zijde van het christendom)* verscheen. *Het woord is geest geworden* brengt onbedoeld deze opheffing van de heilsgeschiedenis en daarmee van de historische en zelfs aardse materialiteit tot uitdrukking. De titel ligt geheel in de lijn van Joachim van Fiore op wie Vattimo zich beroept, en is daarom zeer goed te rechtvaardigen. Maar tegelijk drukt hij het aloude metafysische verlangen uit de singuliere werkelijkheid te spiritualiseren tot de algemeenheid van het *denken*. Wijsgerig is daar moeilijk iets tegen in te brengen, zolang men voorbijziet aan de paradoxen en contradicties die reeds genoemd zijn. Maar terwijl Vattimo daarmee enerzijds de singulariteit en incarnatiegedachte prijsgeeft die hem niettemin zo dierbaar zijn, wordt anderzijds tegelijk duidelijk dat filosofie is nooit ofte nimmer *de godsdienst zelf* kan worden.

Het zal dan ook niet verwonderen dat de feitelijkheid van geloofsleven, dogmatiek en kerkelijkheid bij Vattimo vrijwel geheel buiten zicht blijft. Voor zijn filosofische denken zijn zij uiteindelijk willekeurig, en ze keren daarin dan ook niet op betekenisvolle wijze terug. Vattimo's wijsgerig gebruik van de religie is daarmee uiteindelijk even ideosyncratisch als dat van het humanisme bij zijn inspirator Heidegger, en net als het laatste behoort het typografisch dan ook tussen aanhalingstekens te staan.

Op dat ogenblik zou Philipse waarschijnlijk een zucht van verlichting slaken. Het oneigenlijk gebruik van het woord (door de aanhalingstekens gemarkeerd) verwijst immers vanzelf naar het *eigenlijke* waarom het hem te doen is en die in de Verlichting zichzelf heeft ontdekt. De veronderstelde noodzaak van deze indirectheid blijft vanuit zijn rationalisme echter een tekortkoming die weigert de laatste stap te zetten naar een zelfbewuste redelijkheid - ook al kan deze zichzelf alleen op *ongegronde* wijze tot haar eigen grond uitroepen.

Rico Sneller

God, geweld en vergeving

Over Derrida

In de semi-autobiografische tekst *Circonfession* slaakt Jacques Derrida (1930-2004) de volgende verzuchting:

"(M)ijn godsdienst, waar niemand iets van begrijpt, mijn moeder ook niet, die kort geleden aan derden vroeg, aangezien ze mij er niet over durfde aan te spreken, of ik nog in God geloofde, nutrierat filios totiens eos parturiens, quotiens abs te deuiare cernebat*, maar zij moest weten dat de constantheid van God in mijn leven zich met andere namen laat noemen, zodat ik terecht voor atheïst doorga, aangezien de alomtegenwoordigheid voor mij van wat ik God noem in mijn geabsolveerde, absoluut private taal noch die van een ooggetuige is, noch die van een stem die iets anders doet dan mij aan te spreken om niets te zeggen [*parler pour ne rien dire*], noch een transcendente wet of een immanente sjechina, deze vrouwelijke figuur van een Jahweh die mij zo vreemd en zo vertrouwd blijft, maar (deze alomtegenwoordigheid is) het geheim waarvan ik ben uitgesloten (...). *Zij had zonen grootgebracht, terwijl zij hen telkens opnieuw baarde, wanneer zij merkte dat zij van u afweken, IX, IX, 22."¹

Aangezien de titel van de tekst waaraan het citaat ontleend is, *Circonfession* luidt (een samentrekking van *confession*, 'belijdenis' en *circoncision*, 'besnijdenis'), zou men kunnen

1 *Circonfession*, in: G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1991, p.146v.

zeggen dat ook dit fragment te beschouwen is als een belijdenis die een besnijdenis is, of een besnijdenis die een belijdenis is.

Als inleiding op dit artikel maak ik een tweetal commentariërende opmerkingen bij het citaat. Ten eerste: de stijl die Derrida hier bezigt, is die van een hartenkreet. De zin loopt door zonder de pauze van een punt. Het lijkt de stijl van Augustinus' *Confessiones*. Terwijl Augustinus zichzelf voor God openlegt, in een openhartige belijdenis (*confessio*), belijdt Derrida zijn 'besnijdenis' (*circumcision*), dat is: een zeker onvermogen om God in algemene bewoordingen ter sprake te brengen (vgl. "mijn godsdienst waar niemand iets van begrijpt", en "mijn geabsolveerde, absoluut private taal", "geheim waarvan ik ben uitgesloten").

Derrida belijdt niet alleen zijn besnijdenis, hij besnijdt ook zijn belijdenis: er is een stem die hem aanspreekt zonder iets (concreets, gearticuleerds) te zeggen. Het spreken waartoe deze stemloze stem aanleiding geeft, is kennelijk een spreken dat zich in alle mogelijke bochten moet wringen, dat telkens weer om 'andere namen' vraagt, dat zelfs een zeker 'atheïsme' niet schuwt. Derrida's belijdenis is er één die mank gaat of die gewond is, één die, ondanks haar omtrekkende bewegingen, niet in staat is om alles ook 'rond' te krijgen.

Tweede opmerking: het citaat suggereert een verband tussen besnijdenis, bevalling en schrijven. Iets in hem, Derrida, moet ter sprake ('ter wereld') komen, hij moet zich ervan afmaken of van afdoen, zónder dat dit 'iets' identificeerbaar is los van zijn (reeds vervreemde) uitdrukking. Evenals kinderen gaan woorden hun eigen weg, ze verraden al weer wat ze vertalen. Eenmaal uitgesproken ('geboren') corresponderen ze niet meer met het innerlijk, dat op zijn beurt niet dan enkel zo, veruiterlijkt, ter sprake kan komen. Zijn werk, zegt Derrida verderop, "draait om niets, om een Niets waar God zich aan mijn herinnering opdringt [*se rappelle à moi: 'mij laat groeten'*]". "En aangezien ik niets zeg (...), schrijf ik om

afstand te doen [*pour aliéner*].² Derrida bevrijdt zich van een last, van een geheim dat zijn geheim is, maar dat hij zelf niet eens kent. "Ik belijd niet mijzelf [*je ne me confesse pas*], ik neem anderen de biecht af [*je confesse plutôt les autres*] omwille van de ongrijpbare [*impondérables*: 'onweegbare'] en dus zo zwaarwegende geheimen waarvan ik, zonder dat ik het wist [*à mon insu*], erfgenaam ben."³ Het geheim is vooralsnog inhoudsloos, het moet nog blijken wat het inhoudt.

Derde opmerking: het citaat geeft blijk van een onlosmakelijke band tussen God en het ik ("de alomtegenwoordigheid voor mij van wat ik God noem in mijn geabsolveerde, absoluut private taal", "deze vrouwelijke figuur van een Jahweh die mij zo vreemd en zo vertrouwd blijft"). 'God' is voor Derrida een stem die hem aanspreekt om niets te zeggen. Hij is het Niets in hem dat ter sprake ('ter wereld') komt in zijn spreken, als (N)iets wat mijn spreken nodig heeft om daardoorheen te spreken, woordeloos.⁴ (Een alternatief zou erin bestaan dat God zich communiceert als een inhoud – als 'iets' –, die feitelijk losstaat van de woorden waarin hij wordt overgebracht.) Het is alsof voor Derrida spreken over God nauw verbonden is met spreken over zichzelf. Alsof een spreken over zichzelf los van een spreken over God, en een spreken over God los van een spreken over zichzelf, geen pas gaf. Alsof zo'n isolatie altijd kunstmatig en dodelijk was: scheiding van een Siamese tweeling die samen hetzelfde hart deelt. Het laat zich raden dat we bij Derrida dan ook geen abstracte beschouwingen ten gunste van een theïsme of een atheïsme aantreffen, geen 'theïstisch' of 'atheïstisch manifest', aange-

2 *Ib.*, p.253.

3 *Ib.*, p.175.

4 Men denke hier aan Walter Benjamin, die het in zijn taaltteksten *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* en *Die Aufgabe des Übersetzters* heeft over Gods scheppingswoord dat 'nazindert' in het menselijke spreken, maar daar niet mee samenvalt.

zien de inzet van dergelijke beschouwingen wellicht al teveel veronderstelt (namelijk: de levensvatbaarheid van een geïsoleerd 'ik' of van een geïsoleerde 'God').

In dit artikel onderzoek ik de wijze waarop Derrida de naam 'God' ter sprake brengt aan de hand van enkele van zijn teksten. Hypothese is, dat de zo-even beschreven onlosmakelijkheid van 'God' en het 'ik' - een zekere correlatie daartussen - deze wijze van ter sprake brengen verhelderen kan. Om deze hypothese enigszins te kunnen funderen, is het nodig allereerst een enkele opmerking te maken over Derrida's relatie tot Husserl, en over de manier waarop Derrida omgaat met een door Husserl toegekend primaat aan de correlatie bewustzijn-bewustzijnsobject. Deze correlatie krijgt bij Derrida de naam *différance*. Vervolgens ga ik in op het verband dat Derrida legt tussen deze *différance* en de naam van God. Tenslotte zal ik deze relatie *God-différance* concretiseren aan de hand van Derrida's verbinding van de naam 'God' met de naam 'geweld'.

Kunstmatige scheiding

Als Derrida, in het kielzog van Heidegger, de zogenaamde ontotheologie bekritiseert (de voorstelling in de Westerse traditie van God als een hoogste zijnde), dan doet hij dat in een zekere (maar ingewikkelde) schatplichtigheid aan de Husserliaanse fenomenologie. Husserls idee van intentiona-liteit behelst immers de onlosmakelijke verbondenheid van bewustzijn en geïntendeerd bewustzijnsobject. Men kan volgens Husserl niet doen alsof er eerst een zuiver bewustzijn is, dat zich pas vervolgens van iets bewust wordt. Het bewustzijn gaat op in zijn bewustzijnsakten. De correlatie tussen bewustzijn (*noësis*) en bewustzijnsobject (*noëma*) gaat vooraf aan hun onderscheidbaarheid. De scheiding tussen beide is altijd kunstmatig. Beide zijn wezenlijk gecorreleerd.

Men zou kunnen zeggen dat deze correlatiegedachte, in gewijzigde vorm en impliciet, ook nog bij Heidegger een rol speelt, als die spreekt over de relatie tussen de mens (*Dasein*) en het Zijn. Weliswaar ontkent Heidegger, anders dan Husserl, het primaat van het beschouwelijke bewustzijn, en maakt hij ruimte voor een besef van het Zijn dat aan het intellect voorafgaat (denk bijvoorbeeld aan de *Daseins*-kenmerken van de *Befindlichkeit*, het *Verstehen*, de *Rede* en het *Verfallen*). En weliswaar kent hij vanaf de ommekeer die zijn denken in de Humanismusbrief doormaakt, een meer cruciale betekenis toe aan het Zijn dat zich tot de mens wendt (in plaats van aan de mens die een zijnsbesef heeft), toch is het Zijn er, aldus Heidegger, niet los van de mens. Het licht eerst in de mens op. De mens is de *Lichtung* van het Zijn.

In welk opzicht nu zou kunnen gelden dat ook Derrida schatplichtig is aan een correlatiegedachte? En vervolgens: hoe verhoudt de derridiaanse versie van de correlatiegedachte zich tot zijn denken over God?

Wat het eerste betreft: de correlatiegedachte wordt precies opgeroepen door voor Derrida's gehele werk typische denkfiguren als, bijvoorbeeld, die van het 'spoor' (*la trace*) of de *différance* (van *différer*, verschillen of uitstellen). In *De la grammatologie* (1967) legt Derrida uit dat voor ons denken en spreken een rusteloze verwijzingsrelatie kenmerkend is, één die nooit tot stilstand komt bij een ding-zelf, een vaste betekenis of een uiteindelijke bedoeling. Alles is steeds teken (*signifiant*), zonder vaste betekenis (*signifié*). Er is geen grondslag of vaste grond aanwijsbaar. Van zo'n grondslag is er slechts een spoor; zelf blijft hij eindeloos uitgesteld. Want: "Het spoor is een *différance* - een verschillend-uitstellen of uitstellend-verschillen - die verschijnen en betekenisverlening eerst mogelijk maakt [*ouvre*]."⁵ Wat doet het spoor? Precies

5 *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p.95; cursivering van Derrida.

datgene wat de eigenaardige term *différance* neologistisch uitdrukt. Het spoor stelt uit en het verschilt. Het bestaat telkens in een tijdelijke samenstelling van verschillen, in een synthese, die als synthese opnieuw verschilt van andere syntheses. Deze 'verschilligheid' van het spoor heeft tot gevolg dat een eigenlijke betekenis (bedoeling, referent of ding-zelf) steeds wordt uitgesteld en nooit onmiddellijk gegeven is. Als Derrida dus zegt dat "het spoor de *différance* is", dan gaat het hem om de werking van het spoor. Evenmin als het spoor, waarschuwt Derrida, mag de *différance* als een oorsprong of als een zijnde worden beschouwd. Ze vormt de leegte (*creux*) waarboven zich eerst betekenissen kunnen vormen, in een oneindig spel van verwijzing en contextverandering.⁶

Geheel in overeenstemming hiermee schrijft Derrida enkele jaren later: "De *différance* is datgene wat maakt dat de beweging van de betekenisverlening slechts mogelijk is, wanneer elk zogenaamd 'tegenwoordige' element [*chaque élément dit 'présent'*], dat verschijnt op het toneel van het hier en nu [*apparaissant sur la scène de la présence*], betrekking heeft op iets anders dan zichzelf, waarbij het gebrandmerkt blijft door het verleden element en zich al laat uithollen door het merkteken van zijn betrekking tot het toekomstige element".⁷ Zelf is de *différance* niets. In zekere zin is ze ondefinieerbaar. Net zo min als het spoor duidt *différance* een zijnde of een instantie aan. Derrida gaat zelfs zover te zeggen dat de *différance* onder haar eigen wet valt. Het blijft een metafysische naam, een aanduiding voor iets wat onnoembaar is en wat elke benaming juist mogelijk maakt. "Dit onnoembare", zegt hij, "is geen onzegbaar wezen waartoe geen enkele naam zou kunnen naderen: God, bijvoorbeeld. Dit onnoembare is het spel dat maakt dat er nominale effecten zijn, relatief op zichzelf staande of atomaire structuren

6 *Ib.*, p.92, 102.

7 'La différence', in: *Marges - de la philosophie*, Minit, Paris, 1972, p.13.

die men 'namen' noemt, ketenen van naamsvervangingen, waarbinnen bijvoorbeeld het nominale effect '*différance*' zelf wordt meegevoerd, meegebracht, opnieuw ingeschreven."⁸

'*Différance*', 'spoor' en dergelijke, zijn dus namen voor iets voor-oorspronkelijks. Toch zijn het geen aanduidingen voor God, dat wil althans zeggen: voor iemand die onttrokken zou zijn aan de werking van de *différance*. Het zijn namen voor een 'oorspronkelijk' verschil, een 'oorspronkelijke' uiteendrijving, een 'oorspronkelijke' verdringing van de mogelijkheid van een fixeerbare, stabiele, aan de verwijzingen onttrokken oorsprong. Verschil, uitstel en spoor gaan 'vooraf' aan datgene wat er verschilt of wordt uitgesteld. Een relatie of correlatie is 'eerder' dan de (cor)relata.

In *De la grammatologie* had Derrida aangegeven dat zijn 'denken van het spoor' voortbouwt op Husserls transcendentale fenomenologie, maar dat het die tegelijk meeneemt in zijn kritiek. Zeker, het primaat van de actuele zelfpresentatie (*lebendige Gegenwart*) van een object aan het bewustzijn maakt óók de fenomenologie tot een traditionele, metafysische aangelegenheid. Maar Husserls spreken, ten eerste over een oorspronkelijk vertijdelijkende werking van het bewustzijn, en ten tweede over de relatie ervan tot de ander, aldus Derrida, laat zien, dat een niet-presentatie of een niet-tegenwoordigheid voor het bewustzijn even 'oorspronkelijk' zijn als een levende presentatie of een actueel gegeven object. Het bewustzijn verhoudt zich immers evengoed tot het afwezige verleden en toekomstige als tot het aanwezige heden; herinnering en verwachting zijn immers altijd doortrokken van afwezigheid. En ook de relatie tot de ander is bij Husserl altijd doortrokken van een afwezigheid: ik kan mij namelijk alleen tot de alteriteit van de ander verhouden nadat ik mij de ander als een ander-ik (*alter ego*) heb voorgesteld; het anderszijn van de ander verhoudt zich nooit direct, enkel indi-

8 *Ib.*, p.28.

rect tot mijn bewustzijn (ware dit niet zo, dan werd precies het anderszijn van de ander door het bewustzijn verzvolgen).⁹

Vandaar dat Derrida concludeert: "een denken van het spoor (lees: het zijne) kan met een transcendentale fenomenologie niet méér breken dan zich daartoe laten herleiden."¹⁰ Een breuk van het spoordenken met de fenomenologie bestaat namelijk in het centraal stellen door de laatste van de categorieën 'aanwezigheid' en 'tegenwoordigheid'; maar de herleidbaarheid juist in de fenomenologische doordrongenheid van een niet te recupereren afwezigheid. Aan het ernstig nemen van deze afwezigheid is Derrida alles gelegen.

Het zou te ver voeren om hier gedetailleerder in te gaan op Derrida's precieze evaluatie van Husserls fenomenologie. Zijn bezwaren laten zich, zoals te verwachten, samenvatten tot een kritiek op het fenomenologisch primaat van het hier en nu. Deze kritiek ondergraaft de stabiliteit van het 'transcendentale bewustzijn'. Het bewustzijn is voor Derrida niet 'transcendentiaal', dat wil zeggen: niet onttrokken aan tijd en ruimte, aangezien het afhankelijk is van elementen uit de ervaringswereld. Het is iets wat als het ware telkens opnieuw tot stand moet worden gebracht. Het valt nooit ofte nimmer met zichzelf samen, maar verschilt steeds van zichzelf, en is - in psychologische termen - steeds gejaagd of opgejaagd. In *La voix et la phénomène* (1967) spreekt Derrida over een "oorspronkelijke niet-aanwezigheid" of een "verschil" (*différence*) in het hart van het bewustzijn, en van zijn zogenaamde 'zelfaffectie' (dat is: zijn verschijning aan zichzelf, zijn zelflegitimatie voor zichzelf).

"Zodra men toegeeft dat de zelf-affectie voorwaarde is voor zelf-tegenwoordigheid [zoals Husserl doet, RS], is geen enkele zuivere transcendentale reductie meer mogelijk. Maar men moet wel

9 Vgl. 'Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas', in: *l'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p.180vv.

10 *De la grammatologie*, p.91; cursivering van Derrida zelf.

door die transcendentale reductie heen om het verschil in het hart van het bewustzijn zo dicht mogelijk te benaderen: niet zijn identiteit, noch zijn zuiverheid of zijn oorsprong. Die heeft het niet. Maar wel: de beweging van de *différance* in het bewustzijn.”¹¹

Concluderend: vertrekkend vanuit Husserls gedachte van de correlatie tussen bewustzijn en bewustzijnsinhoud, onderzoekt Derrida in hoeverre deze correlatie als een stabiele beschouwd kan worden. Hij constateert dat de voor Husserl fundamentele pool van het transcendentaal bewustzijn geen vast ankerpunt vormt, maar dat hij eerder verdwijnpunt is. Deze pool wordt als het ware meegezogen in een worsteling (een *différance*) waaruit hij zich niet zonder kleerscheuren laat losmaken. Niet dat het bewustzijn restloos opgaat in de beweging van de *différance*; anders zou er geen sprake van de notie ‘bewustzijn’ kunnen zijn. Het is vanuit de ‘oorspronkelijke’ beweging van de *différance* dat noties als ‘bewustzijn’, ‘ik’, ‘ander’ en dergelijke op kunnen komen.¹²

11 *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1989 (1967), p.92. Derrida valt Husserls idee van de zelfaffectie van het bewustzijn aan in zoverre het, om aan zichzelf te kunnen ‘verschijnen’, een beroep moet doen op tekens (woorden, gedachten) uit de wereld buiten het bewustzijn; deze tekens brengen een onzuiver element bij het bewustzijn binnen: het kan zichzelf alleen maar verstaan in termen van wat het zelf *niet* is. Vgl. ook: “L’auto-affectation n’est pas une modalité d’expérience caractérisant un étant qui serait déjà lui-même (*autos*). Elle produit le même comme rapport à soi dans la différence d’avec soi, le même comme le non-identique.” *La voix et le phénomène*, p.92. Voor Derrida over Husserl, zie ook: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris, 1990; *Edmund Husserl. L’origine de la géométrie*, PUF, Paris, 1990 (1954); ‘Genèse et structure’ et la phénoménologie’, in: *l’Écriture et la différence*; ‘La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage’, in: *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.

12 De niet-aanwezigheid of het verschil, ten grondslag liggend aan het bewustzijn: het doet denken aan het in de inleiding genoemde “geheim”, waarvan Derrida zegt dat hij het op het spoor wil komen door het uit (of op) te schrijven en het via de omweg van de anderen te achterhalen: “Ik

Transcendentiaal geweld

Ondertussen is de vraag prangend geworden, op welke wijze een denken van het spoor of van de *différance* als correlatiegedachte, iets te maken zou kunnen hebben met God. Immers, vanuit Husserl bezien is er geen aanleiding om een hiërarchie op te stellen binnen de reeks 'dingen' die, zij het ook in de dimensie van het spoor, verschijnen. Fenomenologisch beschouwd, is de ene alteriteit niet méér anders dan de andere. In een kritische confrontatie van Levinas met Husserl (in het befaamde essay over Levinas) zegt Derrida, dat, Husserliaans gedacht, de gewone, alledaagse buitenwereld sowieso al een transcenderend karakter heeft; óók zij is namelijk anders (ten opzichte van het bewustzijn). Weliswaar is de alteriteit van de dingen uitputtelijk of verzadigbaar, en die van de andere mens - in wiens spoor volgens Levinas God zelf zich aandient - principieel onuitputtelijk, onverzadigbaar. Maar toch is de alteriteit van de andere mens (c.q. van God) eerst denkbaar vanuit die van de gewone dingen. Dit te onderkennen, behelst voor Derrida het onderkennen van de principiële mogelijkheid van het niet onderkennen van de alteriteit of transcendentie van de andere mens (c.q. van God), van de veronachtzaming of miskennen van zijn alteriteit.

Op dit punt introduceert Derrida de notie van een (transcendentiaal) 'geweld'. Hij doelt ermee op de onmogelijkheid om een onderscheid te maken tussen de onuitputtelijke (absolute) en de uitputtelijke (relatieve) ander, de structurele noodzaak dat er aan de ander onrecht wordt gedaan, de onmogelijkheid voor de ander om in alle zuiverheid en herkenbaarheid te verschijnen. Dit (transcendentale, fenomenologische) geweld gaat vooraf aan al het zogenaamde 'ethische' geweld, alsook

belijd niet mijzelf (*je ne me confesse pas*), ik neem anderen de biecht af (*je confesse plutôt les autres*) omwille van de ongrijpbare en dus zo zwaarwegende geheimen waarvan ik, zonder dat ik het wist, erfgenaam ben."

aan al het ethisch niet-geweld of de geweldloosheid. Zuivere, pure geweldloosheid lijkt uitgesloten. Althans als actualiteit. Als belofte is geweldloosheid nooit uitgesloten, en is ze zelfs voorondersteld om geweld als geweld te kunnen laten verschijnen.

“Wanneer men, als enige mogelijkheid, uitgaat van het bewustzijnsfenomeen waarin de ander verschijnt als anders, en hij zich de taal laat welgevallen [*se prête au langage*], elke denkbare taal, dan levert men zich misschien uit aan het geweld, of minstens: maakt men zich er medeplichtig aan, en verleent men recht – in kritische zin – aan het feitelijke geweld (...). Als het transcendentale ‘geweld’ waarop wij hier zinspelen, verbonden is met de fenomenaliteit zelf en met de mogelijkheid van de taal, zou dan dit transcendentale ‘geweld’ aan de wortel liggen van de zin en van de logos, zelfs nog vóór deze laatste zich kan vastleggen in een retoriek, psychagogie, demagogie enz.¹³ (...) De oorlog heeft een oorsprong die samenvalt met die van het verschijnen van dingen [*phénoménalité*], hij bestaat precies in het opkomen van taalgebruik [*parole*] en verschijnen [*apparaitre*].¹⁴ (...) Het geweld treedt op met de articulatie.”¹⁵

Op de één of andere wijze is er bij Derrida dus sprake van een aan alles voorafgaand, transcendentaal geweld. De oorspronkelijkheid van een *différance* behelst de oorspronkelijkheid van geweld en de oorspronkelijke aantasting van een zuiverheid. Dit oorspronkelijke geweld (van de *différance*) voorkomt dat men zo maar kan differentiëren tussen de ene en de andere alteriteit: tussen de uitputtelijke en de onuitputtelijke, de verzadigbare en de onverzadigbare. De onuitputtelijke, radicale alteriteit ‘is’ er in haar verschillen van de

13 ‘Violence et métaphysique’, in: *l’Écriture et la différence*, p.183v.

14 *Ib.*, p.190

15 *Ib.*, p.219

relatieve; hierdoor blijft ze zelf telkens uitgesteld. Dit heeft voor 'God' als consequentie dat Hij, wil Hij kunnen verschijnen (zich kunnen openbaren) aan een mens, gedoemd is zich aan het (transcendentale) geweld van de *différance* uit te leveren, op genade of ongenade. Dat wil zeggen: voor de 'God' die wordt gedacht als principieel onttrokken aan het geweld, voor de ontotheologische Godsvoorstelling.

Maar wat als het geweld God dichter op de huid zit? Wat als Hij zelf samenvalt met het geweld, en zijn 'zelf' zich eerst in zuiverheid kan oprichten na door het geweld heen te zijn gegaan? Wat tenslotte als het enkele 'transcendentale' geweld ineens 'oorlog' heet, en daarmee een overgang tussen transcendentiaal en fysiek geweld niet meer blijkt te kunnen uitsluiten?

Een dergelijke overgang zien we plaatsvinden in Derrida's lezing van een fragment uit *Finnegans Wake* van James Joyce. We zien hier, hoe Derrida God zo nauw in verband brengt met het hiervoor genoemde geweld, dat Hij ermee gaat samenvallen. God zelf is hier het geweld geworden: het transcendentale geweld van de fenomenologie, maar óók het kennelijk daaruit voortvloeiende van de oorlog.

In bedoeld fragment noteert Joyce de polyglotte woorden *HE WAR*.¹⁶ Hoe dit te vertalen? Is het Engels? Duits? Beide tegelijk? Wie is deze *he*? Wat doet hij? Was hij (Duits, vergelijk *er war*), oorloogde hij (Engels)? Of dit allemaal tezamen? Onvermoeibaar exploreert Derrida 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 waar-

16 *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris, 1987. *Finnegans Wake*, Ned. vert. en origineel Robbert-Jan Henkes en Erik Bindervoet, Atheneum-Polak & Van Gennep, Amsterdam, 2002. *And he war* is vertaald als "En hij war." (p.258)

in de woorden *HE WAR* staan talloze verwijzingen naar oud-testamentische 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, wahr, zijn geweest. Dàt is het wat men in waarheid kan bewaren (wahren, bewahren). God bewaart zichzelf, om de oorlog te verklaren."¹⁷

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 'oorloogde', 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..., enzovoort.¹⁸

17 *Ulysse gramophone*, p.16v.

18 Voor een verder commentaar op Derrida's lezing van Joyce verwijs ik naar mijn artikel 'God als oorlog. Derrida en het goddelijk geweld', in: Peter Jonkers en Ruud Welten (red.), *God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God*, Damon, Budel, 2003.

De speelsheid van deze Joyce-lectuur laat onverlet, dat Derrida hier een verschrikkelijke, onthutsende werkelijkheid beschrijft: die van de geschiedenis als een soort theodicee, waarin de naam van God wordt verbonden met geweld of oorlog. De term 'oorlog' (*war*), waarop Derrida hier inhaakt, doet sterk vermoeden dat het onderscheid tussen transcendentiaal ('onschuldig', fenomenologisch) geweld en fysiek (ernstig, dramatisch) geweld, kennelijk geen scherp onderscheid kan zijn. Zij zijn met elkaar gemoeid, het ene maakt het andere mogelijk – ook al is het zo dat geweld of oorlog enkel als zodanig kunnen verschijnen in het perspectief van een nog uitstaande geweldloosheid of vrede.¹⁹

We kunnen de thematiek van God als oorlog of geweld wellicht beter begrijpen wanneer we terugdenken aan Hegel. Deze schrijft in het voorwoord bij zijn *Phänomenologie des Geistes*: "Het leven van God en het goddelijke kennen mag dus wel worden benaderd als een spelen van de liefde met zichzelf; deze idee wordt echter stichtelijk en zelfs smake-loos, wanneer de ernst, de smart, het geduld en de arbeid van het negatieve daarin ontbreekt." En: "Het ware is de bacchantische roes, waarin geen enkele deelnemer niet dronken is".²⁰

We zouden zelfs nog vóór Hegel terug kunnen grijpen op de visioenen van de grote 16e-eeuwse kabbalist Izaäk Luria. Deze vatte de aardse verwickelingen (zondeval, ballingschap) op als de enkele weerklank van oerprocessen binnen God zelf: God zelf die uit zichzelf geboren wordt nadat Hij eerst in ballingschap is gegaan, in ballingschap in de leegte die ontstond nadat Hij zich eruit had teruggetrokken (*zimzum*); de breuk van de vaten of schalen (*shevirat hakkeliem*) die de uit God emanerende lichten moesten opvangen; de

19 Vgl. "l'eschatologie n'est possible qu'à travers la violence. Cette traversée infinie est ce qu'on appelle l'histoire." 'Violence et métaphysique', p.191.

20 *Werke* 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, resp. p.24 en 46.

'schillen' (*kelipot*) van het kwade of onreine (residu van de door Gods terugtrekking ontstane leegte), die vrijkomen door de breuk der vaten; de vermenging ervan met de goddelijke *sefirot* (dieptedimensies); de wereldgeschiedenis als herstel (*tikkun*) van het oorspronkelijke geheel waarop de schepping oorspronkelijk doelde.²¹ Dit herstel is nog niet gegeven, zelfs niet als blauwdruk: het verwijst naar iets wat nog nooit is geweest.

Holocaust

Dat het transcendentale geweld, waarvan Derrida het idee aan Husserl ontleende, als vanzelf overgaat in fysiek geweld of oorlog, blijkt het meest radicaal daar waar Derrida komt te spreken over een holocaust als 'transcendentale' mogelijkheidsvoorwaarde voor de fenomenologie. Dit brengt ons bij één van de meest raadselachtige, fascinerende maar tegelijk één van de meest beangstigende en vermoedelijk nooit helemaal te ontraadselen fragmenten in Derrida's gehele oeuvre. Ik doel op fragmenten uit het boek *Glas – que reste-t-il du savoir absolu?* (1974) over (de?) holocaust. *Glas* is een boek dat voor een belangrijk deel is gewijd aan Hegel, bij monde van wie Derrida – naar zijn gewoonte – iets probeert te zeggen wat Hegel zelf ongetwijfeld niet heeft willen zeggen, maar wat hij toch zegt, als was het ondanks zichzelf. Cruciaal is dat Derrida Hegel niet altijd weergeeft met woorden die Hegel zelf gebruikt, maar die toch door hem gebruikt hadden kunnen worden.

Ogenschijnlijk heeft Derrida het in de passages die ik uit *Glas* zal aanhalen uitsluitend over Hegel en diens beschrijving van de oudste religie, de lichtreligie (in de *Phänomenologie des*

21 Vgl. Gerschom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main, 1980 (1957), pp.285vv.

Geistes en in de *Philosophie der Religion*). Deze oudste religie, die van het licht, stelt bij Hegel het moment voor waarop God nog niet uit zichzelf getreden is (dat is: zich nog niet geopenbaard heeft).²² "(J)aloezie van de Hegeliaanse god", schrijft Derrida, "die begint en eindigt met zijn eigen figuurlijke representatie - in het vuur - te laten verdwijnen. (...) God toont zich hier noch aan het begin noch aan het einde van de tijd, maar dat is juist om zich de hele tijd te tonen, door zijn figuurlijke gestalten heen en in een absoluut licht. Inderdaad toont hij zichzelf beter door zich niet te tonen, aangezien alle bepaalde figuurlijke gestalten hem precies in hun bepaling verbergen."²³ Weliswaar stelt Derrida in deze zelfde passage de hegeliaanse Godsvoorstelling tegenover de joodse, zoals door Hegel zelf gegeven: de 'joodse God' is er volgens Hegel één die zich überhaupt niet toont. Maar het is de vraag of dit wat uitmaakt. Immers, wat is uiteindelijk het verschil tussen Hegels eigen speculatieve Godsopvatting enerzijds, en de door hem joods genoemde anderzijds, zolang tenminste het einde van de tijd waarop Hegel een beroep doet, nog niet daar is, en de legitimatie van zijn Godsbegrip nog achterwege blijft.

Dit fragment herinnert overigens aan de boven beschreven wijze waarop, volgens Derrida, de *différance* de aantasting, maar tevens mogelijkheidsvoorwaarde, betekent voor het kunnen verschijnen van al wat is. God zelf verbergt zich achter de onderling verschillende gestalten, die zijn ware aanwezigheid uitstellen. God kan pas zichzelf zijn, door van zichzelf te verschillen (zich te 'openbaren' in gestalten waarmee Hij niet samenvalt). God 'is' zijn eigen verberging of verborgenheid.

22 Wanneer men deze lichtreligie niet hegeliaans zou duiden, zou men er wellicht een echo van kunnen terugvinden in de hedendaagse filosofieën van Bergson, Merleau-Ponty en vooral Michel Henry. Vgl. diens *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000.

23 *Glas - que reste-t-il du savoir absolu?* Galilée, Paris, 1974, p.264.

Zonder daar strikt genomen door Hegel toe genood te zijn (!), brengt Derrida het door Hegel aangeduide oerlicht van de lichtreligie in verband met vuur. Vuur: motief van de jaloezie, de naijver, en dus, oudtestamentisch gedacht, van de uniciteit of de onafbeeldbaarheid: "Zuiver en zonder figuurlijke gestalte als het is, verbrandt dit licht alles. Het verbrandt zichzelf in de allesverbrander die het is; het laat, noch van zichzelf noch van iets anders, ook maar enig spoor, enig brandmerk, enig overgangsteken na. (...) Een spel en een zuiver verschil: ziedaar het geheim van een onwaarneembare allesverbrander, de vuurvloed die zelf vlam vat. Zichzelf meevoerend is het zuivere verschil verschillend van zichzelf, en dus onverschillig. Het zuivere spel van het verschil is niets, het onderhoudt zelfs geen betrekking tot zijn eigen brand."²⁴ Met andere woorden: het oerlicht (lees: God) is vuur, het brandt en het is niets anders buiten of voorafgaand aan zijn verbranden. Het is er niet eerst, om pas vervolgens alles, inclusief zichzelf, in vlam te zetten; alles begint met de brand, de ontbranding en de allesverbranding van het licht.

Opeens is daar de holocaust. Hegel zelf gebruikt slechts het woord 'offer' (*Opfer*): God of het licht, zegt Hegel, offert zichzelf geheel op om *Für-sich-sein*, dat is: subjectiviteit, menselijk bewustzijn als zelfstandigheid tegenover en ten slotte zelfstandigheid van God mogelijk te maken. Maar Derrida herformuleert dit op een manier die niet alleen opnieuw God in verband brengt met geweld, maar die tevens aan dit geweld – Gods-geweld – de meest beklemmende wending geeft uit zijn hele verdere oeuvre. "In dit offer", aldus Derrida, "wordt alles (holos) verbrand (kaustos) en het vuur kan alleen maar uitdoven nadat het is opgepookt."²⁵ Dit oppoken, het ontvlammen of het opflakkeren van het vuur markeert het begin van de tijd, de geschiedenis. Derrida spreekt hier over het "inbrekende moment van de gave", van datgene wat niet zelf kan worden gesitueerd op

24 *Ib.*, p.265, 266.

25 *Ib.*, p.269.

een tijdslijn maar wat deze tijdslijn eerst instelt, wat zijn en verschijning, ontologie en fenomenologie, eerst mogelijk maakt. En het woord dat hij in dit verband gebruikt, de metafoor die hij aanwendt om dit oergebeuren inzichtelijk te maken, is de diabolische, extreem geladen, en na de shoah nooit meer vrijblijvend te gebruiken term holocaust:

“Wat wordt er op het spel gezet in deze holocaust van het spel zelf?

Dit misschien: de gave, het offer, het op-het-spel of -in-vlam-zetten van alles, de holocaust, ze bevatten de kiem van een ontologie. Ze dragen en overschrijden haar maar kunnen niet anders dan het leven schenken aan een ontologie. Zonder de holocaust zouden de dialectische beweging en de geschiedenis van het zijn niet kunnen aanvatten (...).²⁶

(...) “Het optreden van de gave (voorafgaand aan een uitwisseling) – een optreden dat geen optreden is maar een holocaust, een holocaust van de holocaust – zet aan tot [*engage*] de geschiedenis van het Zijn maar hoort er zelf niet toe. De gave is niet, de holocaust is niet, als er überhaupt al zoiets mocht wezen [*si du moins il y en a*]. Maar vanaf het moment dat hij brandt (een brand is geen zijnde) moet hij, zichzelf verbrandend, zijn verbrandingsoperatie verbranden en beginnen te zijn. Deze reflectie, deze reflex van de holocaust zet aan tot de geschiedenis, tot de dialectiek van de zin, tot de ontologie, tot het speculatieve. Het speculatieve is de weerkaatsing (speculum) van de holocaust van de holocaust, de brand die wordt bereflecteerd en die weer afkoelt door het ijs van de spiegel. De dialectiek van de godsdienst, de geschiedenis van de filosofie (enz.) doet zich voor als weerkaatsingseffect van een gave-als-holocaust [*coup de don en holocaust*].”²⁷

26 *Ib.*

27 *Ib.*, p.270.

Deze passage is niet alleen ingewikkeld, ze is schokkend in zoverre Derrida een zo beladen woord gebruikt om een problematiek bij Hegel aan te duiden; ze is des te schokkender wanneer we ons realiseren dat het 'God-zelf' is - het gebeuren dat we 'God' noemen - waarvoor Derrida het woord 'holocaust' gebruikt. 'God' 'zelf' 'is' holocaust, 'God' 'zelf' 'is' in vuur en vlam in de holocaust, 'God' verbrandt '(zich)-zelf', zijn 'zelf', in de holocaust. De aanhalingstekens zijn hier noodzakelijk, omdat het niet zo is dat God er eerst is en vervolgens zijn holocaust - de holocaust van de geschiedenis, de holocaust als geschiedenis -; 'God' is er pas in, door en als holocaust. In het geweld van de verbranding is of brandt God zelf - om zo eerst tot aanzijn te komen.

Het is hier niet de plek om uitvoerig te laten zien hoe Derrida met zijn denken van de holocaust - van God-als-holocaust - probeert te verwijzen naar iets wat aan de dialectiek van Hegel ontsnapt, iets wat deze eerst mogelijk maakt zonder er zelf toe te behoren. Bij Hegel is de oeropflakking van het licht (God), het oorspronkelijke offer, datgene wat aanleiding geeft tot de dialectische polen van de geschiedenis: het menselijk bewustzijn (Fürsichsein) tegenover God of Geest - opgevat als iets wat tot een gestalte-voor-dat-menselijk-bewustzijn wordt; mens tegenover God - als twee 'zelden' die op elkaar betrokken raken en in de geschiedenis dialectisch samengroeien. Derrida wijst erop dat datgene wat aanleiding geeft tot die twee tegenover elkaar staande en op elkaar betrokken rakende polen zelf nog voorafgaat aan de dialectiek, en derhalve nooit begrepen kan worden. Met andere woorden: God als een oorspronkelijk en zelfstandig zelf, de mens als een uit God voortkomend en zelfstandig zelf zijn constructies die niet dan kunstmatig, theoretisch of abstract onderscheiden kunnen worden. God en mens, zo leidt Derrida uit Hegel zelf af, bestaan slechts of komen slechts tot aanzijn in een oorspronkelijke polariteit, in een oorspronkelijk op elkaar inwerken, zonder dat dit proces dialectisch kan worden overmeesterd. Dialectiek zou een poging zijn door

middel van het begrip aan de correlatie God-mens te ontsnappen, er denkend boven uit te rijzen. God en mens bestaan niet los van elkaar, en de naam 'God' zegt precies dat, namelijk: dát beiden niet los van elkaar bestaan, dát beiden geen ontisch gehalte of substantie bezitten buiten de wisselwerking om die beide met elkaar hebben. 'God'-als-geweld of-als-holocaust betekent: God-en-mens of God-en-wereld.

Waarom voor deze gedachte het woord 'holocaust' introduceren? Zou hieruit de conclusie getrokken kunnen worden dat volgens Derrida 'de' (historische) holocaust zich niet laat denken of integreren in een filosofie, maar dat alle filosofie, theologie enzovoort überhaupt zweven boven de gapende afgrond van een onverklaarbare gebeurtenis: zowel die van de moord op zes miljoen joden, alsook die van de moord op allen die er in de geschiedenis afgeslacht zijn, en wiens of wier moord zich nooit ofte nimmer kan laten rechtvaardigen of verklaren in een systeem? Alle wijsgerige, theoretische of praktische verklaring of rechtvaardiging ('dialectiek') stoelt op een uiteindelijke onverklaarbaarheid – en daarvoor is hier het woord 'holocaust' in gebruik. Holocaust wil zeggen: de verbranding van alle verklaringsmogelijkheid (van moord, lijden, wanhoop en dergelijke), de verassing van de grond of de grondslag (onder het bestaan of het zijn). Het wil echter tegelijk zeggen dat de enige (theodiceïsche) verklaringsgrond aanwezig is in het zijn (dat is: in het bestaan, in het lijden enzovoort), of beter: daarin aanwezig-afwezig is, wánt verwickeld in het bestaan, daar niet uit weg te pellen of te isoleren maar verkleefd met het bestaan zelf, erin ondergedompeld. De verklaring – de theodicee – zal uit het bestaan en uit de geschiedenis zelf moeten ontspruiten en zal, zolang de geschiedenis duurt, nog niet afdoende of voldoende zijn.

We hebben gezien hoe Derrida de naam van God in verband brengt met een (oer)geweld of een (oer)correlatie waar geen ontkomen aan is. Het is een naam voor datgene wat tegelijk zijn tegendeel in zich vervat houdt. De naam verwijst naar

de geschiedenis als geschiedenis van een correlatie, van geweld of zelfs oorlog, die, zouden we kunnen zeggen, slechts als zodanig kunnen verschijnen in het licht van een beloofde vrede of geweldloosheid.

Voor dit alles de naam 'God' te gebruiken, komt dat niet neer op een stilzwijgende aanvaarding van datgene wat een godsdienstige traditie, ondanks zichzelf, toch zegt: over God, of liever: in God, als God?

Tot besluit wil ik hier kort en schetsmatig verwijzen naar de miraculeuze wending die het denken van Derrida heeft genomen waar het gaat om God als geweld. In een tekst uit 1999, *La littérature au secret. Une filiation impossible*²⁸ oppert Derrida dat de geschiedenis kan worden gezien als de geschiedenis van God oftewel van Gods zelfvergeving (*par-don*). God vergeeft zichzelf voor wat hij mens en wereld heeft aangedaan door de mens te scheppen met kwaad in het hart. (De verwijzingen zijn hier naar talloze passages uit de eerste hoofdstukken van Genesis, met name naar die van de zondvloed, Gods berouw over zijn schepping, en zijn berouw over de vernietiging van diezelfde schepping in de zondvloed: Genesis 6-9). Derrida brengt het werkwoord 'berouwen' of 'spijt hebben (*nacham*, Frans: *se repentir*, *se retracter*) in verband met een zelfterugtrekking of zelfterugname, die niet alleen doet denken aan Augustinus' *Retractationes*, maar, op een dieper niveau, aan Izaäk Luria's *zimzum*:

"Het behóórt tot degene die hier God, Jahweh, Adonai, het tetragrammaton enz. genoemd wordt, om zich terug te kunnen trekken [*se retracter*], anderen zouden zeggen: om 'berouw te hebben [*se repentir*]. Tot deze 'God' behoort het vermogen om zich te herinneren [*se rappeler*], en om zich te herinneren dat wat hij heeft gemaakt niet noodzakelijk goed gemaakt, niet perfect is, niet zonder fout of onvolkomenheid. Geschiedenis van 'God'."²⁹

28 In: *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999.

29 *Ib.*, p.195.

Nu, deze geschiedenis van God is een geschiedenis van 'vergeving', dat wil zeggen: van zelfherneming. God vraagt de mens om vergeving dat Hij hem heeft gemaakt, en in of door de mens heen vraagt Hij zichzelf vergeving. Vergeving, zo stelt Derrida, vooronderstelt immers een identificatie met degene aan wie ik iets verkeerd heb gedaan. God vergeeft zichzelf in de mens: "de vergeving is een geschiedenis van God. (...) De vergeving heeft plaats als een verbond tussen God en God door de mens heen [*à travers l'homme*]. Zij heeft plaats door het lichaam van de mens heen".³⁰

De geschiedenis als vergeving lijkt een keerzijde te vormen van de geschiedenis als geweld: het laatste is evident, het eerste niet. Toch overweegt Derrida ook deze gedachte, in een commentaar op het verhaal van Noach en van Gods verbond met Noach (en in Noach, met de hele mensheid). Andermaal treffen we in deze passages de nauwe verbondenheid tussen God en mens: de vergeving voltrekt zich immers via Gods zelfidentificatie met de mens (als zijn alter ego). En ze gaat gepaard met Gods verbond met de mens: "Het Verbond vindt plaats via deze ongelooflijke genade, waarvan het werkelijk moeilijk te zeggen valt wie haar eigenlijk aan wie verleent, in de naam van wie en van wat."³¹

Hoe te spreken over dit verbond (of: over deze vergeving)? Is elk spreken erover te niet vergelijken met Chams ontbloten van zijn dronken vader Noach (vgl. Genesis 9, 18-29), met het verklappen van een geheim? Aan het slot van zijn tekst gebruikt Derrida woorden die herinneren aan die van zijn *Circonfession*:

"(...) de pure singulariteit van het tegenover-God-zijn, het geheim van deze absolute relatie. Dit is een geheim zonder enige

30 *Ib.*, p.196. En passant merkt Derrida op dat het woord 'God' bij ons heel vaak wordt gebruikt *in plaats van* het woord 'pardon' of 'sorrïe'.

31 *Ib.*, p.200.

inhoud, zonder enige te verbergen zin [*sens*], geen enkel ander geheim dan precies de vraag om geheim te houden, te weten: de absolute exclusiviteit van de relatie tussen degene die roept en degene die antwoordt: 'Hier ben ik'.³²

De traditie - het nageslacht van degene met wie God zijn verbond sloot - geeft deze singuliere relatie door, maar verraadt haar tegelijk.³³ "*La violence apparaît avec l'articulation.*"³⁴

32 *Ib.*, p.203.

33 "Avec ce qui descend de lui [hier: van Abraham], pourtant, la singularité est scellée mais nécessairement trahie par l'héritage qui confirme, lit et traduit l'alliance." *Ib.*, p.205.

34 'Violence et métaphysique', p.219.