

De ik-lieg-theologie van Derdevriesrida

Herman Philipse

De argeloze koper van *Philosophy and the turn to religion* zal op grond van de titel misschien denken dat dit boek gaat over een plotselinge bekeringsgolf die de wijsgeren in de wereld heeft overspoeld. Al degenen die nooit iets van godsdienst moesten weten, zoals Searle en Quine en de Churchlands en Hacker, hebben zich deemoedig de religie toegewend en gaan drie keer per dag naar de kerk, synagoge of moskee. Ik heb na het zien van de titel terstond informatie ingewonnen bij collega's ter plekke, maar van een bekeringshausse bleek geen sprake te zijn. Gaat het boek dan misschien over het percentage filosofen dat een godsdienst belijdt? Heeft statistisch onderzoek uitgewezen dat religie onder wijsgeren gewilder is dan bij het gros van de bevolking? Ook een dergelijke *turn to religion* zou een interessant gegeven zijn dat om een nadere verklaring vraagt.

Maar niets van dit alles. Het boek van Hent de Vries gaat over één filosoof-literator, ook al wordt gaandeweg met andere auteurs van gedachten gewisseld. Een filosoof die, dat moet worden opgemerkt, buitengewoon onpopulair is bij de top van het vakgebied, zowel in Frankrijk (Collège de France) als in de Anglo-Amerikaanse wereld (Oxford, Princeton, Harvard, Pittsburgh, Berkeley, enzovoort). Dat wil niet zeggen dat deze auteur nooit gelezen wordt binnen de muren van vooraanstaande Amerikaanse universiteiten, maar dit gebeurt eerder in afdelingen voor vergelijkende literatuurwetenschap of culturele studies dan in de *departments of philosophy*. De bedoelde filosoof is Jacques Derrida en het boek van Hent de Vries gaat over de wending naar de religie in het werk van deze joodse schrijver.

De Vries heeft geen academische studie over het oeuvre van Derrida geschreven waarin diens werk op algemeen begrijpelijke wijze wordt uitgelegd, verhelderd, en geïnterpreteerd. Van de beproefde methoden van filologisch-historische tekstinterpretatie vindt men bij De Vries weinig terug. Veeleer probeert hij de manier van tekstbehandeling te volgen die Derrida zelf ook toepast en die 'deconstructie' wordt genoemd. Ik heb nooit met zekerheid kunnen achterhalen wat die manier precies inhoudt en of ze intersubjectief toetsbare resultaten oplevert. Wat vaak gebeurt, is dat Derrida aan een passage die in de ogen van de auteur zelf geheel bijkomstig is (zoals een voetnoot) plotsklaps een bovenmatig belang hecht en betoogt dat deze een vooronderstelling verraadt die op de één of andere manier fataal is voor het denken van die auteur.

Dergelijke betogen hebben mij nooit overtuigd, of ze nu gingen over Husserl,

Heidegger of Plato. Wat Hent de Vries in zijn boek schrijft met betrekking tot deconstructie heeft mij het mysterie van deze manier van tekstbehandeling al niet beter doen begrijpen. Hij zegt bijvoorbeeld dat deconstructie wellicht gezien kan worden als ‘het meest consistente apofatische discours’ (99), waarbij ‘apofatisch’ betekent dat men in ontkenningen spreekt, zoals dat gebeurt in de negatieve theologie. Maar elders (30) blijkt dat men ‘de logica van bevestiging of ontkenning’ achter zich moet laten en zich bloot moet stellen aan contradicties. Hoe kan men zich begeven in het ‘meest consistente’ ontkenkende discours wanneer men de logica van de ontkenning achter zich laat en niet meer consistent wil zijn omdat men zich bloot wil stellen aan contradicties?

Als oplossing wordt gesuggereerd dat deconstructie juist oneindig ver verwijderd is van een dergelijk ‘meest consistent apofatisch discours’, zodat we de oorspronkelijke kenschets van deconstructie (99) moeten verwerpen. Maar ook deze conclusie wordt weer verworpen. Want volgens bladzijde 129 ‘lokaliseren deconstructie en apofatica zichzelf tegelijkertijd extreem dicht bij elkaar en op oneindige afstand van elkaar’. Wie het begrijpt mag het zeggen.

Laat ik mijn methodische bezwaar tegen De Vries’ boek met een voorbeeld illustreren. In een op zichzelf boeiende, becommentarieerde samenvatting van Heideggers vroege colleges over de fenomenologie van het religieuze leven (GA 60) stelt De Vries in navolging van Derrida de vraag hoe het mogelijk is dat Heidegger een analogie bespeurde tussen enerzijds de ontische eschatologische gerichtheid van de eerste christenen en anderzijds de structuur van het factische leven van de mens in het algemeen zoals ontwikkeld in de fundamentele ontologie van *Sein und Zeit*. Volgens De Vries zijn er twee mogelijke interpretaties van dit gegeven, die beide ‘volledig adequaat zijn’ en elkaar toch ‘op de één of andere manier uitsluiten’ (196). De ene (a) is dat Heideggers analyse van het vroege christendom zijn latere ontologie van het menselijk bestaan ‘prefigureerde’ terwijl hij bij het uitwerken van deze ontologie de religieuze reminiscenties ervan ‘negeerde, ontkende, of bagatelliseerde’. De andere (b) stelt dat de visie op het menselijk bestaan die later werd uitgewerkt in *Sein und Zeit* in de kiem al aanwezig was toen Heidegger het vroege christendom interpreteerde en dat deze visie de interpretatie inspireerde (De Vries schrijft maniëristisch maar onhelder: ‘already informs – or precisely forms itself in’).

De vraag hoe Heideggers vroege lectuur van het christendom zich verhoudt tot de ontologie van *Sein und Zeit* is beslissend voor het interpreteren van dat boek. De Vries heeft dus een cruciale vraagstelling te pakken. Maar wat doet hij ermee? Het is op dit punt dat mijn methodische kritiek is gericht. In de eerste plaats getroost De Vries zich niet de moeite werkelijk interessante (laat staan ‘volledig adequate’) interpretatiehypothesen te ontwikkelen. Zo’n hypothese is bijvoorbeeld (c) de visie dat *Sein und Zeit* een wezenlijk christelijk boek is dat probeert op consequent seculiere wijze het bestaan-van-de-mens-in-de-wereld-zonder-God als dusdanig miseraabel te schetsen dat de lezer wordt gemotiveerd de ‘sprong in het niets’ te wagen die een voorwaarde is voor het ontvangen van de goddelijke genade (vergelijk *Was ist Me-*

taphysik? en mijn boek over Heidegger). De Vries' lijstje van mogelijke hypothesen is dus veel te beperkt. In de tweede plaats maakt De Vries geen gemotiveerde keuze tussen de genoemde hypothesen (a) en (b), terwijl die elkaar volgens hem uitsluiten en dus niet beide correct kunnen zijn. De reden dat hij niet wil kiezen is aan Derrida ontleend (196-197), want deze zegt dat 'de gestrengheid een zekere scrupule, terughoudendheid, achtung en, daardoor, per definitie, religio vereist. De Vries besluit met de volgende wijsheid (of doodoener): 'Te weten hoe te oordelen ... is precies te weten wanneer (en hoe) niet te oordelen' (197).

De reden dat De Vries bij het interpreteren van Heidegger niet de beproefde canon van de historisch-filologische interpretatiekunst toepast en weigert beargumenteerd te kiezen tussen mogelijke maar onderling onverenigbare interpretaties, is kennelijk dat hij zich niet echt interesseert voor de vraag wat de wijsgerig en historisch gezien meest plausibele uitleg is van Heideggers oeuvre. En de reden dáárvoor is een bepaald religieus a-priori dat eerder in het derde hoofdstuk van zijn boek opduikt (171-172). Daar schrijft hij namelijk dat het raadsel van het verband tussen Heideggers leven, in het bijzonder diens religieuze achtergrond, en zijn werk 'wellicht nooit opgelost zal worden' omdat hier een *Geheimnis* ligt. Uiteindelijk blijkt de methode van de deconstructie zo geen andere pointe te hebben dan te verwijzen naar dit religieuze *Geheimnis*, dat ten grondslag zou liggen aan de gehele westerse filosofie.

De Vries volgt dus in zijn boek niet alleen Derrida's 'methode' van deconstructie, hij volgt Derrida ook bij diens wending naar de religie. Deze twee zaken blijken samen te vallen. De centrale these van het boek is dat Derrida een geheel eigen weg naar de religie heeft gevonden die niet *unterwegs zur Sprache* is (knipoog naar Heidegger, zonder wie Derrida zijn weg nooit gevonden zou hebben) en die ook niet leidt tot allerlei andere dingen, *maar naar God zelf* (à Dieu, 27). Wie een weg naar God heeft gevonden, die moet men volgen zonder onderweg met de gids te twisten. Dat is althans de houding van Hent de Vries. De Vries heeft in *Philosophy and the turn to religion* weliswaar kritiek op allerlei auteurs zoals Mikel Dufrenne of Jean-Luc Marion omdat ze Derrida kritiseerden, maar hij heeft geen enkele kritische distantie ten opzichte van Derrida. De Vries nestelt zich als een luis in de pels van Derrida, kennelijk met de hoop dat hij, zodra deze via de weg van de deconstructie bij God is aangekomen, zelf ook pardoos de eeuwige zaligheid zal smaken.

In het algemeen houd ik niet van grapjes over eigennamen. Maar Derrida schijnt ze *bon ton* te vinden. Zo werd Searle in zijn discussie met Derrida omgedoopt tot S.A.R.L., hetgeen in het Frans een naamloze vennootschap met beperkte aansprakelijkheid betekent. De malicieuse suggestie was dat Searle geen verantwoordelijkheid wilde nemen voor wat hij schreef. Bij grote uitzondering veroorloof ik me in het gezelschap van Derrida en De Vries een kleine manipulatie met eigennamen. Om de nesteling van De Vries in de pels van Derrida te symboliseren zal ik de naam van de eerste in die van de laatste nestelen en de volgende vragen stellen: (1) Waarom moet er volgens Derdevriesrida een nieuwe weg naar God worden gevonden? (2) Hoe ziet

de nieuwe religieuze weg van Derdevriesrida eruit? (3) Waarom moeten we aannemen dat de derdevriesridaanse weg werkelijk leidt naar God (à Dieu)?

1. Wie de geschiedenis van het religieuze denken overziet, ontwaart een ingewikkeld patroon van kriskras door elkaar krioelende wegen (of vermeende wegen) naar God. Bovendien leert de vergelijkende godsdienstwetenschap dat er naast de God van jodendom, christendom en islam (als dat tenminste telkens dezelfde is) onafelbaar veel andere goden geacht worden of werden te bestaan, naar wie altijd weer vele kriskrassende wegen zouden leiden. Aan wegen dus geen gebrek. Waarom moet er een nieuwe weg worden gebaad?

Aan deze cruciale vraag besteedt Derdevriesrida in het boek *Philosophy and the turn to religion* geen aandacht. Toch duikt ze helemaal aan het begin van de inleiding even op, ook al wordt ze niet als zodanig verwoord. Daar verwijst Derdevriesrida namelijk naar de filosofische kritiek op godsdienst, volgens welke de waarheidspretenties van religies 'steeds meer gereduceerd worden tot natuurlijke oorzaken, categoriefouten en taalkundige verwarring'. Met name de gedachte dat deze waarheidspretenties op rationele wijze gelegitimeerd zouden kunnen worden 'werd in twijfel getrokken en vervolgens afgewezen' (1).

Volgens een theologische leermeester van De Vries, de Leidse hoogleraar H.J. Adriaanse, is deze wijsgerige kritiek op godsdiensten onweerlegbaar. Mijn interpretatiehypothese is dat Derdevriesrida de mening van Adriaanse klakkeloos heeft overgenomen. Daarom hebben alle traditionele wegen naar God afgedaan en moet een nieuwe weg worden gevonden.

Deze beslissing die aan het boek van Derdevriesrida voorafgaat behelst een *folgenschweres Vorurteil*, zoals de Duitsers zo mooi zeggen. Want door vooral de *rationele* wegen naar God bij voorbaat af te zweren wordt, zo zal weldra blijken, Derdevriesrida ertoe verleid de *ratio überhaupt* naar de vuilnisbelt te verwijzen. Dat is bedenkelijk voor een filosoof. Het derdevriesridaanse boek had beter een andere titel kunnen dragen: *The turn to religion and the destruction of philosophy*. Maar die titel had de diepste intenties van Derdevriesrida te duidelijk aan het licht gebracht.

2. Hoe ziet de derdevriesridaanse weg naar God eruit? Ze is geconstrueerd volgens een voor de handliggend methodisch postulaat dat ontspruit aan het *folgenschweres Vorurteil*: de nieuwe weg naar God moet dusdanig zijn dat rationele wijsgerige kritiek er a priori geen enkele greep op kan krijgen. Laten we dit het postulaat van de ongreepbaarheid noemen.

Men zal menen dat aan het postulaat van de ongreepbaarheid gemakkelijk kan worden voldaan wanneer de theoloog geen positieve waarheidspretenties meer uitspreekt. Dan kan men hem immers niet rationeel kritiseren. Aldus raakt de godzoeker op de *via negativa* van de traditionele negatieve theologie. Derdevriesrida onderzoekt daarom in het eerste hoofdstuk de 'analogieën, resonanties en vrijwillig verkozen verwantschappen' tussen negatieve theologieën en deconstructie (40).

Weldra blijkt evenwel dat de traditionele negatieve theologie, gemeten aan het postulaat van ongrijpbaarheid, een gebrek aan radicaliteit vertoont. De negatieve theologie wordt namelijk gemotiveerd door een positieve theologie: de gedachte dat God zo verheven is dat geen enkele positieve uitspraak hem voldoende kan prijzen (want: *omnis determinatio est negatio*). En deze gedachte is een positieve waarheidspretentie die kwetsbaar is voor filosofische kritiek.

Teneinde een dergelijke kritiek bij voorbaat uit te schakelen is iets nodig dat 'veel radicaler' is dan de *via negativa* en dit is de derdevriesridaanse deconstructie (52). Deze deconstructie 'wijst meedogenloos de deconstrueerbare vooronderstellingen van ... alle negatieve theologieën aan' (89). Ze is een negatieve theologie die zichzelf in negativiteit overtreft door al het negatieve zelf ook weer te ontkennen en dus, op grond van de wet van de dubbele negatie, al het positieve uit de theologische traditie weer toe te laten. Natuurlijk wordt vervolgens ook de wet van de dubbele negatie ontkend want Derdevriesrida overstijgt de logica van de affirmatie en de negatie (30). Bijgevolg is, intellectueel gesproken, alles toegestaan: elke drogreden en elke vorm van tegenspraak is geoorloofd, zo lijkt het, wanneer het erom gaat God te vinden. De derdevriesridaanse *turn to religion* is dus onverenigbaar met *philosophy*. Althans met het soort filosofie waarin men probeert aan minimale normen voor redelijk en zindelijk denken te voldoen.

In feite bestaat de derdevriesridaanse weg naar God uit twee parallelle routes die elkaar complementeren en beide 'deconstructie' heten. Enerzijds (A) ontwikkelt Derdevriesrida een supernegatieve theologie die immuun moet zijn voor elke redelijke kritiek. Anderzijds (B) wordt ten overvloede de idee van redelijke kritiek zelf gedeconstrueerd door de noties van rede en redelijkheid uit de wijsgerige traditie te perverteren. Laat ik over elk van beide routes enkele opmerkingen maken.

A. In de epilooq van zijn boek somt Derdevriesrida de kenmerken van de supernegatieve theologie nog eens op (432-433). Zoals te verwachten, zijn deze kenmerken uitsluitend negatief. De derdevriesridaanse theologie is (a) niet reducerbaar tot esthetiek, poëzie of metaforen; (b) de vingerwijzingen (*hints*) naar God die ze bevat zijn niet te vangen of te vertalen in termen van een propositionele, ontologische of metaforische waarheid; (c) ofschoon ze prescriptief is kan deze prescriptiviteit niet verward worden met bevelen of normen; (d) allerlei vragen die de supernegatieve theologie oproept zijn niet te beantwoorden door empirie, ontologie of esthetisering; (e) ze is *noch orthodox noch heterodox, noch fundamentalistisch noch liberaal, noch confessioneel noch seculier en noch modern noch postmodern*; (f) ze verwerpt weliswaar de gehele theologische traditie maar is toch *geen* tegenpositie met betrekking tot deze traditie; (g) ofschoon ze doet denken aan de mystiek is ze *niet* mystiek; (h) terwijl Derrida voortdurend parodieert, is zijn supernegatieve theologie *geen* parodie; (i) en terwijl ze soms doet denken aan Kierkegaard is ze toch *geen* ironie in diens zin.

Het enige wat de supernegatieve theologie wél is, is zelf weer iets negatiefs, namelijk een 'performatieve contradictie' of *contradictoire performatief*. Laat ik bij dit sleutelbegrip van de derdevriesridaanse non-theologie iets langer verwijlen. Men

verricht een performatieve taaldaad wanneer men door een werkwoord in de eerste persoon tegenwoordige tijd te gebruiken de handeling verricht die tevens door dat werkwoord beschreven wordt. Een standaardvoorbeeld van zo'n performatieve taaldaad is 'ik beloof'. Derdevriesrida is, als ik hem goed begrijp, van mening dat wanneer we het woordje 'God' gebruiken, God zelf zich in ons performatief voltrekt. Maar het 'succes' van deze performatieve taaldaad is volgens Derdevriesrida altijd een mislukking, want, *primo*, ze getuigt wezenlijk van gebrek aan respect onzerzijds en is daarom een *performatief* (11), en *secundo*, 'God spreekt zichzelf altijd al tegen' (68), al was het alleen al omdat het woordje 'God' 'onverenigbaar is met alle bekende en mogelijke wijzen van verwijzing' (432), of omdat God nooit identiek kan zijn met de god van een bepaalde religieuze traditie (336). Terwijl God volgens Exodus 3:14 tot Mozes zei 'Ik ben die ik ben', zegt hij volgens Derdevriesrida: 'Ik ben die ik niet ben' (vergelijk 69). Hij is dus als Repelsteeltje die tot zichzelf zei: 'Niemand weet, niemand weet, dat ik Repelsteeltje heet.' In dit licht is het overigens merkwaardig dat Derdevriesrida altijd spreekt over God en nooit over *goden*: vanwaar deze grammaticale preferentie voor de enkelvoudige vorm?

De notie van een performatieve contradictie is volgens Derdevriesrida *mind-boggling* (69) en hij doet dan ook geen moeite ze goed uit te leggen. Tot mijn verbazing wordt de concretiserende toepassing van een wet door de rechter een performatieve contradictie genoemd (414), terwijl de rechtstheorie (waarnaar niet wordt verwezen) er toch goed in slaagt deze activiteit als contradictievrij te beschrijven. Het uiten van het woordje 'God' is bovendien geen performatieve taaldaad in de zin van de taalfilosofie, laat staan een performatieve contradictie. Is er überhaupt een voorbeeld te geven van een performatieve contradictie? Ik heb slechts één geval gevonden dat geheel aan de vereisten van een performatieve contradictie voldoet. Wanneer we zeggen 'ik lieg' en deze uiting uitsluitend naar zichzelf verwijst, zijn er slechts twee mogelijkheden die beide tot een contradictie leiden: of ik lieg of ik spreek de waarheid. Wanneer ik lieg als ik zeg 'ik lieg', spreek ik de waarheid. Wanneer ik de waarheid spreek als ik zeg 'ik lieg', dan lieg ik. Aangezien het onmogelijk is tegelijk te liegen en de waarheid te spreken, is deze performatief altijd contradictoer. Daarom kunnen we de supernegatieve theologie van Derdevriesrida treffend betitelen als een *ik-lieg-theologie*.

Leidt de ik-lieg-theologie van Derdevriesrida ergens toe? Leidt ze met name à Dieu, zoals Derdevriesrida pretendeert (27)? Dit zal ik onder punt (3) onderzoeken. Eerst moet nog enige aandacht worden besteed aan de tweede deconstructieve route, de ondermijning van redelijkheid, rede of ratio. Hierover kan ik zeer kort zijn.

B. In feite is deze tweede deconstructieve route overbodig indien de eerste slaagt. Want als er een weg naar God gevonden kan worden door middel van een ik-lieg-theologie waarop de rede geen greep kan hebben, dan is een deconstructie van de rede toch onnodig? Maar Derdevriesrida gaat niet over één nacht ijs. Een profilactisch *sacrificium intellectus* moet kennelijk een laatste ongerustheid wegnemen dat men op weg naar God onverhoeds op rationele tegenstand zou kunnen stuiten.

Het is de destructie van de ratio die mij in het boek van Derdevriesrida het meest tegen de borst stuit. Immers, zijn rede en redelijkheid niet het mooiste wat de filosoof en wellicht elke mens bezit? Kan men de ratio bezoedelen en toch naar eer en geweten hoogleraar in de wijsbegeerte spelen? Wat moeten de studenten wel denken van deze perversiteit van het vakgebied? Wordt redelijke discussie – de beste manier om opvattingen op democratische wijze te toetsen aan de opvattingen van anderen – niet onmogelijk indien men contradicties toestaat en de logica van affirmatie en negatie achter zich laat? In mijn ogen wordt Derdevriesrida *a priori* als wijsgeer gediskwalificeerd door zijn deconstructie van de rede.

Hij diskwalificeert zich bovendien *a posteriori* als wijsgeer door de manier waarop dit gebeurt. Derdevriesrida ‘deconstrueert’ de rede door te betogen dat aan de idee van de rede in de wijsbegeerte zelf telkens een religieus *Geheimnis* ten grondslag ligt, zodat men zich nooit van de rede kan bedienen (bijvoorbeeld in een kritiek op religie) zonder de religie al te veronderstellen. Eén voorbeeld kan volstaan om het weinig verheffende karakter van deze deconstructie aan het licht te brengen. Volgens Derdevriesrida is de interpretatie van de Verlichting en de moderne democratische wereld in termen van secularisme, rationalisme en menselijke autonomie ‘obsoleet’ omdat democratische constituties, wetenschappelijk werk en moderne communicatietechnologie een onderling vertrouwen tussen mensen (*faith*) veronderstellen. Dit vertrouwen noemt Derdevriesrida vervolgens een ‘fiduciair krediet van een elementair vertrouwen’ (*faith*). Hij concludeert dat het ‘tenminste in de essentie of roeping ervan, religieus’ (14) is, zodat elke seculiere interpretatie van de moderne wereld zichzelf ondermijnt.

Laat ik hier precies zijn met de citaten. Ze zijn ontleend aan een tekst van Derrida (*Foi et savoir*, enzovoort) en bevatten onmiskenbaar een *fallacy of ambiguity* (*faith* als vertrouwen impliceert nog geen *faith* in de zin van religieus geloof). De derdevriesridaanse deconstructie van rede en rationaliteit is niets anders dan een stofwolk van dergelijke kinderachtige drogredenen. Maar Hent de Vries reproduceert deze onzin uit de koker van Jacques Derrida zonder enige kritische kanttekening op bladzijde 14 van zijn boek.

3. Volgens bladzijde 27 van *Philosophy and the turn to religion* heeft het boek geen ander doel dan aan te tonen (*to demonstrate*) dat ‘de schijnbare verstrikking van Derrida’s schrijven in de *via negativa*’ een ‘onderweg’ is naar God.

De formulering van deze bewijslast is dubbelzinnig. De Vries kan bedoelen dat Derrida deconstructie ziet als een onderweg zijn naar God. Dan gaat het louter om exegese van het werk van Derrida. Maar hij kan ook bedoelen dat de deconstructie door Derrida volgens De Vries zelf een weg is naar God. De dubbelzinnigheid wordt in het boek niet weggenomen en ik neem aan dat beide tegelijk wordt beoogd. Hier gaat het mij niet om de juiste interpretatie van Derrida. De vraag die ik wil stellen is eerder een zuiver wijsgerige: waarom zouden we moeten aannemen dat de derdevriesridaanse weg leidt naar God?

Zoals we hebben gezien bestaat de derdevriesridaanse weg naar God erin dat men alles wat theologen ooit hebben gezegd ontkent (en die ontkenningen ook weer ontkent, enzovoort). Met een onzalig woordspelletje dat Derrida aan Levinas heeft ontleend kan men dus zeggen dat deconstructie een radicaal adieu is (in de zin van een definitief afscheid) aan de traditionele theologie. Maar juist dit radicale afscheid van alle theologie en van 'alles wat er de plaats van is gaan innemen' is volgens Derdevriesrida een weg à Dieu, naar God (x, 24-28, 269-271, en passim). Waarom zou men aannemen dat dit zo is? Waarom zou al deze negativiteit, dit 'meest consistente apofatische discours', uiteindelijk iets positiefs opleveren, en wel het meest positieve dat een mens volgens Derdevriesrida kan overkomen? Is het enig mogelijke resultaat niet eerder iets puur negatiefs – de perversie van de filosofie als redelijke bezigheid? Kortom, hoe kan men de centrale these van het boek rechtvaardigen dat men door zich zo ver mogelijk te verwijderen van de theologische traditie tegelijk zo dicht mogelijk bij datgene komt waar het in die traditie om gaat, te weten God?

Dit is de wijsgerige kernvraag aan de deconstructie als supernegatieve theologie. Kan Derdevriesrida deze vraag beantwoorden? Dat is niet eenvoudig, want net als bij de traditionele negatieve theologie zou een dergelijk antwoord een positieve motivering moeten zijn van de supernegatieve theologie. Een dergelijke positieve motivering maakt de supernegatieve theologie onmiddellijk kwetsbaar voor redelijke kritiek. Als het antwoord al gegeven zou worden, zou Derdevriesrida het onmiddellijk weer moeten ontkennen. Toch is er een hint naar een dergelijk antwoord in *Philosophy and the turn to religion*.

Dit antwoord sluit direct aan bij de strategie van de supernegatieve theologie om elke redelijke kritiek vóór te zijn door zelf alle waarheidspretenties van de theologie te ontkennen en die ontkenningen ook weer te ontkennen, enzovoort. De supernegatieve theologie wordt zo als het ware een doublure van de wijsgerige kritiek op theologie en ze herneemt de gehele traditie van de wijsbegeerte in haar deconstructieve project. Maar juist deze zelfontkenning van de theologie, zo zegt Derdevriesrida op bladzijde 3, is de levende religie:

'Ontdaan van steeds meer inhoud, van haar logische en ontologische pretenties en funderingen, overleeft de religie niet alleen de "dood van een duizend wijzigingen" maar men kan laten zien dat ze zelf niets anders is dan de abstraherende en formaliserende beweging die deze virtuele dood teweegbrengt.'

Het beeld dat zich hier onweerstaanbaar opdringt is een beeld dat De Vries wellicht meer zal aanspreken dan Derrida: de theoloog kan de weg naar God vinden door zichzelf als theoloog te kruisigen. Met andere woorden: alleen een *imitatio Christi*, dat wil zeggen, een offer van zichzelf leidt tot God. Voor de theoloog is dit 'zelf' de theologie. Ergo: de theoloog moet de theologie offeren om de weg à Dieu te vinden. De vraag waarom de supernegatieve theologie zou leiden tot God vindt dus haar beantwoording, zo vermoed ik, in een religieus oerinstinct: het instinct van het offer.

Dit verklaart waarschijnlijk waarom de deconstructieve weg naar God bij een atheïst (zoals ik) niet werkt, want ik offer niet mijzelf wanneer ik de theologie offer. Volgens Derdevriesrida, die op bladzijde 37 Adorno citeert die weer Benjamin citeert, blijkt 'de moeizame omweg door de woestijn waarin het meest abstracte der betogen ons meestal leidt de korste weg naar het meest concrete te zijn'. Ik heb deze moeizame omweg proberen te volgen; dat wil zeggen ik heb *Philosophy and the turn to religion* uitgelezen. Laat ik er geen misverstand over laten bestaan: in zijn soort is dit een virtuoos boek. De auteur is geen moeite te veel. Hij stapelt citaat op citaat en geeft blijk van een verbluffende belezenheid.

Maar leidt deze derdevriesridaanse weg naar 'het meest concrete', dat wil zeggen, naar God? Ik kan hier slechts getuigen: mij niet. Het boek heeft mijn intellectuele afkeer van dogmatische theologie en alles wat daarvoor in de plaats is gekomen, de *deconstructie inbegrepen*, alleen maar krachtig versterkt. En het feit dat en passant ook nog de filosofie en de redelijkheid aan het kruis worden genageld door drogredenen en contradicties burgerrecht te verlenen heeft mij gemaakt tot een openlijke vijand van dit boek en van alles waar het voor staat (maar er is misschien nog hoop: een tweede deel zal verschijnen onder de titel *Horror religiosus*).

Misschien mag ik mij als atheïstische buitenstaander twee slotopmerkingen veroorloven. De eerste is dat de supernegatieve theologie van de deconstructie niet een vorm van religieus geloof kan zijn. Want geloof, als uitgedrukt door de formule 'ik geloof dat ...' is onmogelijk zonder propositionele inhoud. De supernegatieve theologie van de deconstructie kan evenwel niet geformuleerd worden door middel van proposities (432). Volgens Derdevriesrida is zelfs 'elk woord of zinsdeel dat hier herhaald wordt beroofd of ontdaan van zijn semantische, metaforische en deiktische waarde' (337-338) en dus geheel betekenisloos (dat was inderdaad mijn indruk bij het lezen van het boek). Is de deconstructie dan wellicht een hoop, namelijk de hoop dat God zich aan ons zal openbaren wanneer we maar duizenden bladzijden volschrijven met negaties van negaties en zo een lege plaats scheppen waarin Hij zich kan manifesteren? Zelfs dat is niet het geval, want ook een hoop is niet mogelijk zonder propositionele inhoud (ik hoop dat ...). In termen van mijn *Atheïstisch manifest* hebben we hier dus te maken met een variant van semantisch atheïsme. Door alles te ontkennen is er niets gezegd. En waar niets gezegd is, is een wijsgerig debat onmogelijk. Ik doe er dus na mijn tweede slotopmerking definitief het zwijgen toe met betrekking tot *Philosophy and the turn to religion*.

Deze tweede slotopmerking betreft het zwijgen. Zoals we zagen, wordt er in de supernegatieve theologie niets gezegd in de zin van beweerd. De zelfontkenning van elke theologie ontkent ook weer zichzelf en ontkent zelfs de logica van de ontkenning. Waarom zou deze deconstructieve weg leiden tot God? Mijn vermoeden was dat de reden gelegen is in het religieuze oerinstinct van het offer. Alleen door de theologie radicaal te offeren, hoopt de theoloog tot God te komen. Mijn slotvraag luidt: Is dit offer van het Zelf wel voldoende radicaal? In feite is deconstructie niets anders dan een telkens radicalere retoriek van de radicaliteit. Waar het om God gaat

is niets, zo lijkt het, radicaal genoeg. Toch lijdt het deconstructieve offer van de theologie aan een schrijnend gebrek aan radicaliteit.

De reden hiervoor is: ook al wordt er niets gezegd, er wordt des te meer geschreven. De pennenvruchten van Derrida vullen in boekhandel Vrin te Parijs bijna twee planken. Er is sprake van academische eerzucht en ijdelheid. Op zichzelf heb ik daar niets tegen, integendeel. Maar is het geen obstakel wanneer men werkelijk een weg naar God wil vinden? Kan men dan, indien men toch niets wil zeggen, niet beter zwijgen in nederigheid? De pelgrimstas pakken, de hoogleraarsbaret in de gracht werpen, en vertrekken naar misdeelde oorden waar men het goede kan doen? Kortom, kan men niet beter ophouden met spreken en schrijven om zijn religieuze engagement juist daardoor werkelijk te tonen? Deze weg van ethische zelfopoffering ten bate van de medemens is de enige 'weg naar God' die in mijn atheïstische ogen werkelijk respect verdient.

Ik geef toe, er is in *Philosophy and the turn to religion* wel sprake van ethiek. De pretentie is hier, zoals steeds, ongebreideld. Volgens het voorwoord 'kan de blootstelling van de wijsbegeerte aan religie en theologie ons de beste, meest verantwoordelijke en meest riskante toegang verschaffen tot vragen van ethiek en politiek in de huidige historische constellatie' (x). En in het nawoord citeert Derdevriesrida Levinas die weer Dostoevski citeert: 'Wij zijn allen schuldig aan alles en verantwoordelijk voor iedereen ten opzichte van alles en ik meer dan de anderen' (435). Dit is kennelijk de deconstructivistische versie van de (onhoudbare) traditionele opvatting dat religie nodig is voor de moraal. Maar terwijl traditionele religies concrete morele verplichtingen behelzen, verplicht het deconstructivisme tot niets. 'Waar het Derrida betreft, is de roep om een bepaalde ethiek nog veel misplaatster' dan bij Heidegger (91). Want wie zich verantwoordelijk voelt voor alles en iedereen, houdt zich niet verantwoordelijk voor iemand of iets in het bijzonder. Zowel intellectueel als moreel gesproken is de derdevriesridaanse deconstructie dus *niets anders* dan een irritante retoriek van de radicaliteit.

Literatuur

- Heidegger, M. (1995) *Phänomenologie des religiösen Lebens. Vorlesungen 1920-1921*. (Gesamtausgabe Band 60). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Philipse, H. (1995, 1998) *Atheïstisch manifest*. Amsterdam, Prometheus/Bert Bakker.
- Philipse, H. (1998) *Heidegger's Philosophy of being. A critical interpretation*. Princeton, Princeton University Press.