

# Hedendaagse godsdienstfilosofie: Een inleiding

*Contemporary Philosophy of Religion: An Introduction*

JOERI SCHRIJVERS

Onafhanklike navorsers

Wilsele, België

E-pos: schrijversjoeri@gmail.com



Joeri Schrijvers

**JOERI SCHRIJVERS** is een Belgisch filosoof, met een doctoraat in de filosofie (2014) en in de theologie (2006). Hij is de auteur van *Ontotheological Turnings? The Decentering of Modern Subjectivity in Recent French Phenomenology* (SUNY Press 2011), *An Introduction to Jean-Yves Lacoste* (Ashgate 2012), *In het licht van de eindigheid. Het einde van de metafysica en de deconstructie van het christendom* (Garant 2013) en recent *Between Faith and Belief. Toward A Contemporary Phenomenology of Religious Life* (SUNY Press 2016).

**JOERI SCHRIJVERS** is a Belgian philosopher with a PhD in Philosophy (2014) and in Theology (2006). He is now working as an independent scholar and is the author of *Ontotheological Turnings? The Decentering of Modern Subjectivity in Recent French Phenomenology* (SUNY Press 2011), *An Introduction to Jean-Yves Lacoste* (Ashgate 2012), *In het licht van de eindigheid. Het einde van de metafysica en de deconstructie van het christendom* (Garant 2013) and, more recently, *Between Faith and Belief. Toward A Contemporary Phenomenology of Religious Life* (SUNY Press 2016).

## ABSTRACT

### *Contemporary Philosophy of Religion: An Introduction*

*This essay shows the possibilities of a contemporary continental philosophy of religion. It addresses the fate of deconstruction in contemporary scholarship through the writing of Martin Hägglund and John D. Caputo, who have respectively proposed an atheist and a theological reading of Jacques Derrida's thinking of deconstruction. As an alternative, the essay offers an interpretation of Ludwig Binswanger's phenomenology of love, whose empirical-transcendental method addresses many of the shortcomings in contemporary deconstructive and phenomenological scholarship. Binswanger's thinking is compared to other authors in the contemporary debate. Binswanger's ontology of the greeting in being is, moreover, interpreted here as the framework for a contemporary philosophy of religion in its difference from both contemporary theology and atheism.*

*The article does this by presenting the major players in continental philosophy of religion and by navigating their views. It begins with Derrida's critique of Jean-Luc Nancy's deconstruction of Christianity. Derrida advised Nancy to think with and alongside the Christian and philosophical tradition rather than against it or to pretend to be able to do without this*

tradition. In short, Derrida's advice to Nancy – a “salut without salvation” – is reminding Nancy of the Promethean trait of his deconstruction of Christianity whereas, in fact, Derrida points out that this deconstruction is rather somewhat like a modern Munchausen: at the very moment it thinks it is reading this tradition against the tradition, it is all the more sinking and seeking within this very tradition. This is, if you like, Derrida's explanation of why both “theists” – God is (this or that) – and “atheists” – God is not and certainly not (this or that) – have a hard time today.

Still, a deconstruction of Christianity necessitates an overcoming of the simple theism-atheism distinction, and their respective rather propositional truths, by finding the common ground from which both “theists” and “atheists” can welcome and greet one another and think together. Derrida, Nancy and Caputo find such a common ground in an “elementary faith”. This elementary faith is close to the “intersubjective curvature” in being that Levinas mentioned in *Totality and Infinity: the fact, if not facticity, that it takes two (or more) for there being any sense, signification at all*. Such a faith, then, would be prior to the particular beliefs of a given culture or religion. “In the beginning”, then, is the salutation, an elemental and originary coram that does not decide for or against religion even when it is the milieu of the religious where religion begins – the “second source” of religion (Derrida).

For, even if one concedes a “non-ethical opening of ethics” (Hägglund), this opening remains constituted by an originary coram, by a tending toward otherness and toward the other. This would mean that one could align somewhat Derrida, Levinas, Nancy and Binswanger on precisely this point: prior to the religious address that is prayer (à Dieu), the address that is ethics (presupposing that the other is good and “respects” me – Levinas), the address that is non-ethical (the other might just as well be a bad other that does not “respect” me – Hägglund), there would be an ontological salutation in being, through which all beings, eventually, are turned towards all beings. This ontology, the greeting present in everything we say, do and think, is again an ontology incarnate: it is attested to in the “coming and the going”, in the Wink we give to others. Yet as the phenomenon of love in Binswanger has shown us the passage through the empirical to the transcendental, so too Binswanger shows us how to think this elementary faith together with the particular empirical beliefs held dear by religion.

**KEYWORDS:** continental philosophy; philosophy of religion; Ludwig Binswanger; deconstruction; Martin Heidegger; Emmanuel Levinas; atheism; phenomenology

**TREFWOORDEN:** continentale filosofie; godsdienstfilosofie; Ludwig Binswanger; deconstructie; Martin Heidegger; Emmanuel Levinas; atheïsme; fenomenologie

### SAMENVATTING

Dit essay beoogt de mogelijkheden van een hedendaagse godsdienstfilosofie aan te tonen. Het geeft de lotgevallen weer van de Derridiaanse deconstructie in het hedendaagse intellectuele veld, met name door het denken van Martin Hägglund en John D. Caputo weer te geven, die respectievelijk een atheïstische en een theologische lezing van Derrida bieden. Dit artikel stelt een alternatief voor. In het denken van de vergeten filosoof Ludwig Binswanger, en diens fenomenologie van de liefde worden antwoorden gevonden op verschillende vragen die in de hedendaagse continentale filosofie worden gesteld. Binswangers fenomenologie biedt immers een empirische-transcendentale methode die zo de gebreken van zowel de deconstructie als de fenomenologische methode aanpakt. Binswangers ontologie van het groeten, tot slot, wordt

hier geïnterpreteerd als een hedendaagse godsdienstfilosofie die, net omwille van haar ontologische stellingname, verschilt van veel gestalten die de hedendaagse theologie aanneemt.

## INLEIDING: DE VELE GEZICHTEN VAN HET ATHEÏSME<sup>1</sup>

Zowel het geloof als het atheïsme lijken vandaag een transformatie te ondergaan en lijken, als wij de hedendaagse godsdienstfilosofie mogen geloven, aan herdenking toe. Het geloof zou niet zozeer een zaak van een overtuiging of van het “voor waar houden” van deze of gene propositie zijn; het atheïsme heeft het, volgens Christopher Watkin, “moeilijk” om niet te blijven steken in een “parasitaire”, “ascetische” vorm en blijft vaak een “imitatie” van het vroegere religieuze geloof – het kan bijvoorbeeld even zelfverzekerd zijn als de religie die het wil te bestrijden, zoals dat niet zelden voorkomt bij diegenen die “geloven” in een strikte (wetenschappelijke) rationaliteit. Daarom is volgens Watkin een “post-theologisch” denken nodig, een denken dat voorbijgaat aan de zekerheden van zowel het (vroegere) geloof als het hedendaagse atheïsme (Watkin 2011:46-47). Volgens Martin Hägglund, die een strikt atheïstische lezing van Jacques Derrida heeft voorgesteld, zijn er drie vormen van atheïsme vandaag: een “melancholische,” een “pragmatische” en een “therapeutische”. De eerste vorm staat dicht bij Watkins parasitair atheïsme, een soort nostalgie of rouw, na de “dood van God”, die nog wel een hang naar het Absolute kent, maar niet meer de sprong kan maken naar een persoonlijke geloofsbelijdenis. De tweede vorm is pragmatisch omdat het de relevantie erkent van een of ander absolute dat losstaat van alle wereldse zaken, precies om aan deze laatste toch nog iets van een “zin” te geven. Vaak is dit atheïsme dan ethisch gekleurd. Hägglunds eigen atheïsme is, volgens hemzelf, therapeutisch: het “wil net het religieuze verlangen naar volheid behandelen” en aantonen dat het eindige zijnde precies *leven* moet vanuit een soort gebrek, een eindigheid waar nooit of nimmer een belofte van oneindigheid tegenover staat (Hägglund 2009:228-229).

Ikzelf vermoed, met Watkin en Hägglund, dat het parasitaire en melancholische atheïsme vandaag dominant zijn. We zijn nog verre van een “post-theologisch” denken. Overigens is dit ook voor de theologie problematisch: net omdat de theologie het geloof in de rationaliteit overlaat aan de “parasitaire” atheïsten die vaak “dogmatischer” zijn dan de gelovigen die ze aanvallen, vervalt ook zij vandaag in een halfzacht fideïsme en bepleit ze nog slechts een interne rationaliteit van de geloofspraktijk. Deze “postseculiere” theologieën lijken in zekere zin voor hun beurt te spreken: het is niet omdat dé rationaliteit een mythe is dat men zomaar alle ratio overboord moet gooien. Jean-Luc Marions, *Le croire pour le voir*, dan, is niet de oplossing, maar lijkt veeleer deel van het probleem (Marion 2010:11-13).

Dit artikel is daarom een soort lofzang op de secularisatie en bepleit een “minimalistisch universalisme”, dat een ontologisch raamwerk moet bieden om over de grenzen van het geloof en het atheïsme heen te denken. Of nog: het wil zowel “binnen” en “buiten” het geloof denken en zowel “binnen” als “buiten” het atheïsme gaan staan. Een dergelijk “minimalistisch universalisme” neemt een basiskenmerk van Levinas’ denken van de ethische verantwoordelijkheid en breidt deze uit naar andere karakteristieken van de menselijke existentie: ook onze geboorte en dood immers, onze “geworpenheid in de wereld” (Heidegger) te spreken, overvallen ons “ondanks onszelf” en zijn geenszins een kwestie van onze “autonome keuze”. Mogelijk moeten ook de liefde en het geloof binnen een dergelijk Levinasiaans kader gedacht worden – wie kan er, in alle oprechtheid, stellen dat hij (of zij) voor zijn geliefde gekozen heeft? Over

---

<sup>1</sup> Deze tekst is een herwerking van de inleiding van mijn *Between Faith and Belief. Toward A Contemporary Phenomenology of Religious Life* (SUNY Press, 2016).

de culturen en de particuliere overtuigingen heen, lijken deze karakteristieken in zekere zin “gedeeld” te worden, ook al worden zij anders beleefd en uitgelegd.

Dat neemt niet weg dat we ook het secularisme opnieuw moeten bedenken, zeker nu we de limieten van de objectieve en neutrale stellingname van de Verlichting leren kennen en de zelfoverschatting van de rationaliteit bijna dagelijks kunnen ervaren – in naam van de vrijheid worden vrouwen in Frankrijk verplicht zich te ontkleden en van hun burkini te ontdoen! Dat hoeft niet te betekenen dat we de ambitie tot neutraliteit moeten opgeven – het is immers niet altijd het geval dat de “insiders” van een bepaalde religie noodzakelijkerwijs een beter beeld op hun religieuze praktijk hebben. Peter Sloterdijk pleit, ook vandaag nog, voor een theorie van de religie, “zonder ijver,” wat betekent: zonder participerende observatie en zonder emoties die al te veel het blikveld vertroebelen (Sloterdijk 2008:81-82). Toch staat het minimalistisch universalisme dat wij hier voorstellen, niet weigerachtig tegenover de religie. Integendeel, de *filosofische* vraag of religie en geloof tot een van de basiskennmerken van de existentie gerekend kan worden, lijkt nu, nu ondanks de secularisatie een groot deel van de wereldbevolking toch “religieus” blijft of dat zelfs opnieuw wordt, meer dan ooit aan de orde.

Dit artikel belicht daartoe de *status quaestionis* in de hedendaagse godsdienstfilosofie, voornamelijk deze die uit de Franse deconstructie is voortgekomen. John Caputo’s “religie zonder religie”, bijvoorbeeld, kan gezien worden als de standaardpositie van onze tijdgenoten: een zekere argwaan en onverschilligheid zelfs tegenover de institutionele religies, maar daarom nog geen weersin tegenover datgene “waar het in de religie om gaat”, te weten, iets dat ons ontsnapt, dat doet vermoeden dat de wereldse zaken niet louter werelds zijn. Interessant voor onze studie echter is dat Caputo zich onlangs gemengd heeft in de debatten: zo publiceerde hij een repliek op Hägglund én reageerde hij op de kritiek van de “theïsten”, Stephen Minister en Aaron Simmons, die de “religieuze” soep toch graag iets “dikker” hebben (Simmons & Minister 2012:23-59, 75-111). Beide posities worden door Caputo verweten slechts een “ingekorte versie van deconstructie” te zijn en daar te stoppen waar het interessant wordt, waar de zekerheid die nodig is om deze posities in te nemen en proposities voor waar te houden, ontbreekt. De “theïst” en de “atheïst” zijn voor Caputo beide geloofsovertuigingen (*beliefs*) die, beide met grote stelligheid, beweren dat iets, God, is respectievelijk niet is. Caputo wil zelf een ander niveau belichten, het niveau van een *foi*, een *faith* in de zinvolheid van onze ondernemingen dat nog voorafgaat aan elke overtuiging en de instituties waarin deze kristalliseren. Een dergelijk “oorspronkelijk geloof” is voor Caputo wel degelijk een “religieuze basisstructuur” van de mens en zou thuishoren in een metafysica van het minimalistisch universalisme.

Niettemin moeten we voor de inzet van dergelijk universalisme elders te rade gaan. Michael Naas’ belangrijke boek *Miracle and Machine* levert commentaar op onze postseculiere conditie door Caputo’s stellingname te kritiseren. Caputo beweert dat “het hele punt van een deconstructieve [...] postseculariserende analyse van wat rede wordt genoemd – [het] punt van een Nieuwe Verlichting – is net te tonen in hoeverre de rede gewezen wordt met de stof van het geloof” (Caputo 1997:164). Maar Naas voegt toe:

Ik zou het met deze bewering eens zijn, in zoverre ‘het postseculiere’ hier niet een postseculiere terugkeer van de religie wil suggereren, maar een kritiek van de religieuze oorsprong van onze politieke concepten evenals een aanvaarding van het universaliserend geloof aan de oorsprong van de sociale band, dat betekent: in zoverre postsecularisme een nog te voltooien seculariserende taak blijft en een erkenning van het elementair geloof dat deze taak mogelijk maakt. (Naas 2012:352n.17)

De tekst is zo belangrijk dat we er de leidraad van dit artikel van maken en aan de hand van verschillende auteurs, zullen becommentariëren.

## 1. “TEGEN DE TERUGKEER VAN DE RELIGIE. EEN KRITIEK VAN DE RELIGIEUZE OORSPRONG VAN POLITIEKE CONCEPTEN”

Het zijn vooral Jean-Luc Nancy en Peter Sloterdijk die zich over dit thema buigen. Wát er terugkeert, voor deze auteurs, is zeker niet de religie en nog minder de “institutionele” versie ervan, een “religie met religie” zeg maar. Naas’ frase herinnert overigens aan Karl Löwith’s fameuze adagium dat stelde dat veel van de toenmalige filosofie een “seculiere vertaling van christelijke concepten” was. Zo werd onder meer de nadruk op “schuld” in Heideggers *Sein und Zeit* gelezen als een seculiere versie van het christelijke zondebegrip. Wat er vandaag gebeurt, of “terugkeert”, is niet zozeer nog maar eens een seculiere vertaling van nog maar eens een christelijk concept, maar volgens Nancy en Sloterdijk veeleer het bankroet van iedere poging om het christendom nog naar de hedendaagse context te vertalen. Tot hier zouden zelfs bepaalde postseculiere theologen meegaan. Zij grijpen deze onmogelijke dialoog met de hedendaagse context aan om op te houden met “seculariseren” en “vertalen”, maar om het eigen verhaal in zekere zin te “sacraliseren”. Hier gaan ze echter te snel: het riskeert het christendom opnieuw op te sluiten in de ivoren toren van het eigen gelijk en loopt uit op een “ophemelen” van de eigen niet-neutrale vooronderstellingen. Als men inderdaad al moet “geloven om te zien” dan zal inderdaad wie niet ziet of wie het anders ziet al snel veroordeeld en uitgesloten worden. Men kan dit echter ook in de meer seculiere cultuur waarnemen: hier speelt vaak een soort van “gelaten pluralisme”, waar de ene cultuur de andere niet meer durft te kritiseren omdat de taal ontbreekt om met de ander nog in gesprek te treden. Het pluralisme wordt zo al snel een particularisme dat steeds de neiging heeft de eigen vooronderstelling hoger in te schatten dan die van de ander.

Toch moeten we anderzijds beducht blijven voor de “religieuze oorsprong” van vele van onze politieke concepten, ook al lijken we op een kruispunt in onze cultuur te zijn beland waar we volgens Sloterdijk de overgang meemaken van “seculiere vertalingen” van religieuze concepten (Löwith) naar een “postmoderne cultuur” die het christelijke antwoord op die cultuur niet langer verstaat (à la Blumenberg): nieuwe contexten zijn ontstaan waarvoor de oude antwoorden niet langer voldoen. Men kan hier denken aan de welhaast allergische reactie van vele religieuze tradities op homoseksualiteit of huwelijken tussen mensen van hetzelfde geslacht. Het is vooral Derrida die zich bekommerde over de christelijke oorsprong van democratie en soevereiniteit. Derrida onderzocht hoezeer de “theologische erfenis” nog doorwerkt in ons denken van de soevereiniteit van een staat bijvoorbeeld, waarbij, zeker in het moderne tijdperk, de soeverein steeds van zichzelf een uitzondering kan maken – de staatsregels gelden voor alle onderdanen, behalve uiteraard voor de soeverein zelf. Vandaag is de orde van de soevereiniteit ietwat onpersoonlijk geworden: het staatslichaam bestaat uit democratisch verkozenen, maar toch is het nog steeds de staat die, om een geweldloze publieke ruimte te garanderen, zelf een uitzondering op dergelijke geweldloosheid vormt en dus met enige legitimiteit die geweldloosheid gewelddadig opleggen. Het is omwille van een dergelijke soevereiniteit, en de hypocrisie van de uitzonderingstoestand die ertoe behoort, dat er een verband kan worden gezien tussen Heideggers concept van de ontotheologie en de kritiek van de ideologieën, zoals bijvoorbeeld Reiner Schürmann heeft aangetoond.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> (Schürmann 2003) betoogt dat de ontotheologie een maximalisatie van één regio van het bestaan inhoudt: zo wordt de “causaliteit” bijvoorbeeld dé categorie waarmee men over zijn en werkelijkheid spreekt. Het ideologische, politieke aspect schuilt erin dat *een* manier om een bepaald onderwerp te bekijken al snel *de* (enige) manier wordt en zo dus andersheid en andere gezichtspunten worden uitgesloten.

## 2. “EEN UNIVERSALISEREND GELOOF AAN DE OORSPRONG VAN DE SOCIALE BAND: POSTSECULARISME ALS EEN TAAK TOT SECULARISERING”: LUDWIG BINSWANGER

Eerst en vooral moet men de actieve formulering opmerken: wat er ons, na het einde van de metafysica, te doen staat is een seculariseren en een universaliseren. Men kan stellen dat deze twee taken nog niet afgerond zijn, net zomin als de “ontotheologie” zomaar, in een oogwenk, te “boven wordt gekomen”. Hiervoor wendt men zich best tot Nancy, die poogt de sociale band en het vraagstuk van de gemeenschap opnieuw te bedenken, nadat de grote eenmakers (God, het christelijk Europa, het volk) deze functie niet langer vervullen. Nancy hoopt de existentie te bedenken vanuit de logica van het “gedeelde zijn”: er is, om te beginnen, al geen zijnde dat z'n zijn of existentie niet ontvangen heeft. Nancy poogt vanuit die vaststelling het mede-zijn, dat Heidegger toch ietwat veronachtzaamde, te bedenken als een *Miteinandersein* in een wereld die slechts wereld is (en niet meer wordt ondersteund door enige *Hinterweltere*). Nancy's deconstructie van het christendom is, ten eerste, een “seculiere vertaling” van dergelijke “andere wereld”-theorie – alles dat men dacht over het hoogste zijnde was *in werkelijkheid* slechts een (be)denken van de wereld en onze existentie daarin – om dan, in de tweede plaats, een herdenken van de gemeenschap te worden vanuit een zeker “christendom zonder christendom”, een christendom namelijk dat van binnenuit oplost – zoals suiker oplost in koffie – in een context die haar vreemd is en waar ze geen antwoord meer op heeft, maar waar het wel de “opening” van heeft mogelijk gemaakt. Het is duidelijk waarom Nancy zich richt op het christendom, wellicht de grootste droom van gemeenschap die de mensheid ooit gekend heeft: zo verbeeldt de eucharistie niet alleen de vereniging van God en mens, maar ook een gemeenschap van allen met allen, dood of levend, slaaf of vrije, man of vrouw... De deconstructie van een dergelijk mede-, een dergelijke vereniging, zal voor Nancy uitlopen op een denken van een wereld, die gedeeld wordt door allen en met allen, als een delen in de “zin” die er altijd al is: het delen van zin is al wat het in-de-wereld-zijn *is* (Nancy 2005:47-64).

Dat is al heel wat, voor wie vandaag de gemeenschap wil bedenken. Het is echter niet voldoende. In de werken van Ludwig Binswanger kan men vinden wat Nancy niet biedt: een volledig beeld van de gemeenschap – *vanuit* de ontische en empirische ontmoeting van de minnaars tot aan een ontologische benadering van de groet in het zijn (of *als* zijn). Binswangers rol in een hedendaagse godsdienstfilosofie is belangrijk omdat zijn fenomenologie van de liefde al een kritiek op de ontotheologie en de metafysica van de aanwezigheid is lang voordat deze door Heidegger respectievelijk Derrida tot concept werden gebracht. Ook lijkt Binswanger vele trends in de hedendaagse fenomenologie te hebben voorzien: hij was *Sein und Zeit* al aan het herschrijven lang voor Nancy daartoe opriep! De liefde, voor Binswanger, functioneert immers als wat we nu een quasitranscendentiaal noemen: de liefde duikt maar in het zijn op, precies omdat ze niet anders is dan deze vervlechting tussen deze ontische Jij die ik liefheb en de ontologische droom die uit die omhelzing oprijst, namelijk een gemeenschap van allen met allen, die uiteindelijk wel geldt als voorwaarde van de mogelijkheid van die ontische omhelzing en zodoende dus tot de “orde van het zijn” behoort veeleer dan dat dit een louter empirische contingentie zou zijn. Wat we in Binswanger vinden, is een “geïncarneerde ontologie”: het is juist het ontische feit van het elkander begroeten, van het beledigd zijn wanneer dergelijke groet uitblijft, dat Binswanger op weg zet naar zijn fenomenologische ontologie van de liefde. Met een dergelijke groet in het zijn, loopt Binswanger alweer vooruit op vele andere hedendaagse denkers, zoals Levinas, Nancy en zelfs Derrida.

Voordat wij deze ontologie van de groet belichten, moeten wij de seculariserende aspecten van Binswangers denken nader bekijken. Binswangers secularisme staat niet weigerachtig

tegenover religie, het wil deze niet uitsluiten of regionaliseren (zoals de vroegere “verachters” wel deden), maar poogt een religieuze attitude veeleer een plaats te geven binnen een ontologie van de liefde. Binswanger voorziet het minimalistisch universalisme in een kader dat niet, zoals het atheïsme, uitgaat van de seculiere maar dogmatische zekerheden over de existentie en dat niet, zoals de postseculiere theologie, louter voortbouwt op de eigen vooronderstellingen. Binswanger probeert zo het gesprek tussen de verschillende overtuigingen, seculier of gelovig, open te houden.

Binswanger lijkt soms zelfs een “religieus moment” in zijn ontologie van de liefde te ontwaren. Dergelijk “religieus moment” lijkt er voor hem in te bestaan dat men “reeds” moet liefhebben om de liefde te bedenken. Dat wil hier zeggen dat men de kille, rationalistische blik al moet hebben overwonnen vooraleer men het “fenomeen” van de liefde kan ontwaren. Dit is uiteraard structureel gelijk aan het “*le croire pour le voir*” van de hedendaagse theologie, maar verschilt ervan in dat dit “*croire*”, voor Binswanger geen instemming met een of andere doctrine zou zijn, maar veeleer een affirmatie van het “erzijn” van de liefde, een erkenning dat het fenomeen tot de orde van het zijn behoort en raadselachtig blijft.

Deze liefdevolle existentie verschilt van de “zorg”, die Heidegger aanduidde als tekenend voor het menselijke erzijn. De liefde blijft gescheiden van deze zorg (om de toekomst van ons in-de-wereld-zijn, om de anderen die deelhebben aan die wereld) maar laat deze finaal niet ongemoeid. De liefde (die steeds begint met de liefde tussen ons tweeën) keert de zorg als het ware om en “verheft” deze: het draait deze zorg om wat “eigen” en “het mijne” is om ten gunste van het “met-elkaar-zijn” in de wereld en in het zijn. Het is ook daarom dat er een “religieus moment” zit in zijn filosofie: ook al begint de liefde steeds met de empirie en twee concrete minnaars, zij eindigt daar niet mee. Uiteindelijk zal de affirmatie van het erzijn van de liefde als een gunst, of zelfs als genade, moeten worden ervaren. Het is door dergelijke “verheffing” dat de twee minnaars – men heeft nooit als enige lief: er zit een fundamentele datief in de liefde, in de zin dat men altijd al liefde geeft aan die persoon, dat zijnde of zelfs dat object – in aanraking komen met de mogelijkheid van zoiets als oneindigheid binnen het empirische en eindige bestaan. Binswangers “geïncarneerde ontologie” verschilt van de hedendaagse continentale godsdienstfilosofie. Waar het empirisch-transcendentale karakter van de deconstructie van die aard is dat, bijvoorbeeld, de idee van Rechtvaardigheid nergens anders *is* dan in de diverse, empirische instantiaties ervan – de Wet behoeft de wetten – maar tegelijk stipuleert dat geen enkele van die instantiaties voor eens en altijd dé incarnatie van de Wet is en deze “ten volle aanwezig” brengt, daar stelt Binswanger een andere vervlechting van het *eidos* en het *Faktum* voor: alhoewel het zeker het geval is dat het *Faktum*, mijn liefde voor deze ontische Jij, het *eidos* van de liefde, te weten een oneindigheid waarin allen en alles groeten, niet kan omvatten toch kan het iets van dit idee wél bewaren en behouden: de “omhelzing” is dan dit concrete fenomeen van de empirische vervlechting; de ontologische idee komt naar voren in het feit dat we de liefde niet waarlijk liefde kunnen noemen indien we niet wensten dat deze “eeuwig” zou duren. Niettemin is het echter slechts door dit empirische “wel en wee” van de liefde dat we eerst deze mogelijkheid van een oneindigheid ontmoeten en vervolgens (willen) bewaren.

Op dit punt verschilt Binswanger van wat men het *protestantse karakter* van de post-moderne godsdienstfilosofie kan noemen waar geen enkele Ander ooit door een concrete ander belichaamd wordt, laat staan dat deze omhelst of begroet kan worden. Men kan hier al denken aan het fenomeen van de derde in Levinas die de ethische oproep van de Ander steeds weer onderbreekt en opnieuw op een andere ander richt. Tussen Binswanger en Caputo bestaat hier een wereld van verschil: zeker voor een katholiek denker is Caputo vaak anti-incarnatorisch

– geen enkele naam (zelfs niet die van Christus) kan de Naam à venir bevatten, laat staan bewaren.

Als de liefde gedacht wordt als een transcendentiaal-universele aspiratie van de mens die “meestal en vooreerst” wordt belichaamd in en door de liefde voor een concreet persoon, dan heeft dit aanzienlijke voordelen ten opzichte van de hedendaagse deconstructie, waarvan men zich, net omwille van de aporetische structuur van de idee van Rechtvaardigheid, zelfs zou kunnen afvragen of deze wel echt ooit plaatsvindt of, indien wel, waarom deze zich steeds negatief toont, namelijk als “menselijk, al te menselijk”, en dus steeds tekortschiet tegenover de Idee. De transcendentie van de liefde daarentegen wijst ons op de mogelijkheid van een oneindigheid *in* de eindigheid en die het eindige als eindige tegemoetkomt veeleer dan het deze in haar tekortkomingen aanspreekt. Het gaat hier dan niet om een transcendentie, maar om een transdescendentie, om met Jean Wahl te spreken: niet om een Ander die me steeds weer op andere anderen richt, maar op een Ander in en “bij” mij die me richt en zich uitstrekt naar de anderen omdat ze slechts *is* als “gedeeld” met de ander en zich naar alle anderen wenst te “verbreiden”.

Ondanks het religieus aandoend vocabularium, spreekt Binswanger niet over God: het gaat hem om de fenomenologische mogelijkheid van iets transcendent (in de klassieke zin: actueel, eeuwig en oneindig) in de immanentie. Op een bewonderenswaardig seculiere manier slaagt hij erin de naam van God te vermijden. Binswanger begint met de empirische ervaring van de liefde als dé toegang tot dat transcendentiaal karakter: het is vanuit mijn liefde voor deze empirische jij dat ik de ontologische ontmoeting en “gelokt zijn” (Binswanger 1993:197) van alle zijndes met alle zijndes op het spoor kom. Los van de religie komt Binswanger zo een ontologisch *coram* op het spoor. Het is in die zin dat de liefde ons allen aanbelangt, transcendentiaal en universeel. Toch heeft men niet op z’n eentje lief (net zoals Levinas stelt dat “de expliciteer van een gedachte enkel onder tweeën kan gebeuren” (Levinas 1961:73): zelfs de meest solipsistische gedachte heeft maar betekenis omdat ze door een ander begrepen kan worden), de liefde is fundamenteel iets dat zich *tussen* ons bevindt en niet door een van de partijen kan worden toegeëigend. Meer nog: zelfs al zou zo’n toe-eigening plaatsvinden, dan is het niet meer de liefde die men daar aantreft.

De ervaring van de liefde vereist dus de ander: zij speelt tussen ons. Toch put deze ander, mijn geliefde, de ervaring van de liefde niet uit. Het is niet door deze ene liefde hier dat ik voor eens en altijd zou weten wat dé liefde is. Andere liefdes en andere vormen van liefde blijven immers altijd mogelijk: de ervaring “bewaart” de idee van liefde, maar “omvat” deze niet. Dat is Binswangers verschil met elke “metafysica van de aanwezigheid”: de empirische ervaring met de liefde is even contingent en eindig als elke andere ervaring en het is zelfs waarschijnlijk dat ik, naast jou, anderen heb liefgehad of nog zal liefhebben. Omgekeerd is het echter net deze discrepantie tussen het empirische omhelzen of begroeten en de ontologie van de ontmoeting (of met-elkaar-zijn) dat ons eerst een ontologie doet verbeelden die de voorwaarde van de mogelijkheid van deze empirie behelst. Wat is er van het zijn indien “er” zo iets als liefde is?

De ontologie van de groet, het “tussen” van de liefde, is Binswangers versie van een “universaliserend geloof aan de oorsprong van de sociale band”. Want de liefde behoeft ultiem ook een soort geloof in en affirmatie van de volheid van het zijn, een volheid die echter maar wordt ervaren, nog eens, door en met deze ontische geliefde hier (en dan nog niet eens “voor eens en altijd”). Dat maakt van deze affirmatie echter nog geen louter subjectieve ervaring. De “passage” (Derrida 1967:90-91) door het transcendentale insinueert precies dat wij tot die affirmatie genoopt worden door de “zaak zelf”, dat dus de ervaring van de liefde, in al haar



empirie, wel degelijk overeenstemt met, en zich voegt naar “het zijn zelf”. Het is het erzijn van de liefde, die ik ervaar vanuit mijn ervaring met jou, mijn lief, die ons finaal het zijn en de eigen existentie zal doen affirmeren. Het is in en vanuit de liefde dat we een glimp opvangen van het feit, niet dat het zijn “onrechtvaardig” zou zijn (zoals Derrida zou zeggen), noch dat het zijn “het kwade zelf” is (waartoe Levinas zich eenmaal liet verleiden), maar van het feit veeleer dat “het beter is te zijn dan niet te zijn”.

Binswanger spreekt over de liefde, niet over God. Hij is een modern denker die weigerachtig staat tegenover de modern, individualistische tijden. De religie zal, voor hem, moeten gedacht worden vanuit haar verhouding tot de ontologie van de liefde. Een fenomenologische analyse van de liefde biedt het beeld van twee geliefden die, in en door hun ontische omhelzingen en “het zoeken dat de menselijke *Sehnsucht* uitmaakt”, de idee van een oneindige “Jij-heid” (*Duhaftigkeit*) (Binswanger 1993:110). Binswangers ontologie verwijt de theologie dat zij naar het goddelijke neigt ten koste van de concrete ander — in die zin is de theologie dan weer “metafysisch”: door de liefde op Christus te projecteren, vergeet zij de ontische bekommernissen met de ander. Dergelijke fenomenologische ontologie neemt niet langer “de omweg via God” maar baant zich veeleer een weg in de wereld, waar de mens ervaart, ontmoet en wel degelijk liefheeft. Binswangers fenomenologie wil de mens niet vanuit God of vanuit een goddelijke standaard begrijpen, maar veeleer het omgekeerde. Dit alles maakt dat de liefde geen “religieus fenomeen” is, maar toont wel de mens in zijn “fundamentele religieuze aard”, een belangrijk verschil: geen ideologie, maar ontologie (Binswanger 1993:347-348 en 384). Binswanger balanceert hier tussen de dogmatische intrusie van het christelijk geloof in zijn fenomenologie van de liefde én de eveneens dogmatische weigering van elke vorm van geloof door het secularisme – wat is er van het goddelijke, gegeven dat wij in het zijn liefdevol op elkander gericht worden?

Maar waarom dan deze seculiere stellingname? Omdat een bepaald (ontotheologisch) idee van God wel degelijk uit de wereld is verbannen en Binswanger de *stomheid van het zijn* in rekening brengt: het feit dat “na” de metafysica het zijn niet meer onmiddellijk van God, het goddelijke of zelfs maar van “zin” spreekt. Vanwaar dan deze kans en mogelijkheid voor de liefde dan, in deze “liefdeloze eeuw” die de zijne (en de onze) is? Om dit te begrijpen, moeten wij ons bezinnen op volgende belangrijke passage:

eens het besef gegroeid is dat de zin van het erzijn niet langer mogelijk is door diens relatie met God, ervaart de mens een onwezenlijke [*unheimlich*] armoede, een enorme beperking van de reikwijdte van diens beweringen en ja zelfs een soort inkrimping van diens zijn. Het probleem van de mens behoeft een nieuwe oplossing. Als we niet langer in het ‘transcendente’ of ‘eeuwige’ rijk kunnen zoeken, dan zullen we moeten zoeken in het temporele en eindige rijk, in zijn en tijd, in het in-de-wereld-zijn. Toch zijn in dit laatste niet alle rekeningen vereffend. Er blijft een restant dat de eindigheid niet geheel past, een hunker [*Sehnsucht*] voorbij de wereldse eindigheid van het erzijn en naar vereniging met het oneindige en eeuwige zijn. Dit laatste is [...] enkel mogelijk als een tegenspraak [*Widerspruch*] van de eindigheid. De naam van deze hunkering is vandaag nog steeds: *liefde*. (Binswanger 1993:367-368)

Het moderne erzijn kent een zeker “er” zonder zijn, een “er” dat niet samenvalt met of opgaat in de “geworpenheid” in de wereld. Expliciet kan Binswanger niet zijn over het failliet van de theologische oplossing voor het probleem van de mens. Belangrijk echter is dat hij een zeker ongenoegen met Heidegger wil meedelen: het Dasein lost niet op in in-het-de-wereld-zijn. Er blijft iets dat wringt, een hunker naar een iets anders en meer dan louter wereld. Die

*Sehnsucht* is voor Binswanger uiteindelijk een “weten van het niet-weten”, een niet-weten wat te doen en wat nog te zoeken, een onwetendheid over de zin van het alles of, zoals Heidegger zou zeggen “een fundamentele onzekerheid wat het zijn betreft” (Heidegger 2006:226). Het is dit zijn van het “er”, dat ongemakkelijk en onwezenlijk existeert eens het zijn met verstomming is geslaan (onder meer door de wetenschap en de techniek) dat Binswangers seculiere vertrekpunt uitmaakt en dat zijn fenomenologie van de liefde poogt te beantwoorden, want het is uiteindelijk mijn geliefde die een *antwoord* op de vraag naar de zin biedt. Uiteraard biedt mijn geliefde niet het antwoord op al mijn vragen, en nog minder zal zij het filosofische en theologische vragen een halt toeroepen. Wat de liefde wel doet, is aan al deze vragen een *oriëntatie* bieden vanuit die ene ervaring die min of meer het hunkeren doet stoppen en een wezenlijk verschil maakt voor een, voor het overige, “onwezenlijk” er-zijn: de liefde. Geen enkele rekening kan voor eens en altijd vereffend worden en in de eindigheid zullen altijd vragen bestaan, maar wat wel blijft is precies dat vragen zelf: het spreken van zijndes over het zijn en de zijndes, het spreken van het ene erzijn tot het andere en het besef dat dit spreken en dit vragen, misschien, mogelijk wordt gemaakt door en gedaan wordt “in de naam van de liefde”. Dat, volgens Binswanger, is het enige wat ons nog aan grond rest, maar een dergelijk “elementair geloof” en gerichtheid op de ander is uiteraard niet niets.

### 3. “EEN ERKENNING VAN HET ELEMENTAIRE GELOOF AAN DE BASIS VAN DE SECULARISERENDE TAAK”: JOHN D. CAPUTO

Het is evident dat dit “elementair geloof” voor Binswanger een geloof in de liefde is, waarin we geïnitieerd worden door het “heen en weer” tussen de liefde van en voor mijn geliefde en waarvan de intersubjectieve ervaring getuigt in het fenomeen van het groeten. Toch hebben recent Caputo en Hägglund iets toe te voegen aan dergelijke oorspronkelijke affirmatie. Hägglunds atheïsme is echter bijzonder: het wil enkel een erkenning van “de ‘double bind’ van ons sterfelijk erzijn [waar] het positieve nooit los gezien kan worden van het negatieve” (Hägglund 2008:110 en 109). Dat is inderdaad Hägglunds centrale punt: te midden van de oneindigheid aan eindigheid (“infinite finitude”) die de onze is, is er geen enkele instantie die immuun is voor deze eindige conditie of van deze interne contradictie: het goede kan steeds slechte gevolgen hebben, een slechte daad kan dan weer leiden tot een goede zaak. In Derridaanse termen: er is geen enkele betekenis die zo vaststaat en rigide is dat deze niet tegelijk wordt bestookt door haar tegendeel, of het nu “het Goede” is, “God”, de “Ander” of zelfs “religie zonder religie”.

Dit betekent niet dat Hägglunds atheïsme, en de notie van “survival” die dit atheïsme begeleidt waarin elk zijnde het eigen zijn wil verlengen en laten voortduren, geen enkele affirmatie van de eindigheid of anderszins een bevestiging van Derrida’s “oorspronkelijk ja” inhoudt. Voor Derrida, stelt Hägglund, is dit “ja” er niet een dat allerlei dromen over een grootse Rechtvaardigheid of Gastvrijheid verwelkomt, maar een “ja” dat zo oorspronkelijk is dat het in zekere zin altijd al heeft plaatsgevonden — een beetje zoals we ‘s ochtends uit het bed komen zonder ons nog af te vragen wat de zin van het alles is. Die bevestiging is dan “oorspronkelijk” omdat we simpelweg niet zouden *leven* als ze niet altijd al was uitgesproken en had plaatsgevonden: “wat we ook doen, we hebben altijd al ‘ja’ gezegd tegen de toekomst” (Hägglund 2008:96).

Op de achtergrond van deze ietwat abstracte discussie over de plaats en tijd van een dergelijke bevestiging – in het verleden (Hägglund) of in het “to come” van de toekomst (Caputo’s “*oui, oui, viens*”) – speelt wel een belangrijke discussie tussen Levinas en Derrida

over de verhouding tussen ethiek en politiek. Bij gelegenheid lijkt Levinas inderdaad te impliceren dat het “onderonsje” tussen de Ander en mij nooit of te nimmer wordt verstoord door de anderen: de ethiek heeft zo dus plaats nog voordat de politiek, als het afwegen tussen de belangen van verschillende anderen, interfereert. Voor Derrida echter bestaat er geen ethiek die geheel los zou staan van dergelijke politieke kwesties – er dus *immuun* voor zou zijn. Dit alles betekent dat er voor Derrida geen definitief onderscheid tussen ethiek en politiek kan zijn en dat rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid dus altijd al *tegelijk* plaatsvinden: in een wereld die bestaat uit een “meerderheid aan minderheden” (Boutellier 2015:227) is er altijd wel een minderheid die minder recht wordt gedaan, soms onrecht wordt aangedaan, mogelijk zelfs in naam van het Goede. Derrida stelt tegenover Levinas dus dat ik nooit zomaar “zonder context”, *face to face* tegenover de Ander sta. De derde wacht niet, heet dat dan, en geeft ons geen ademruimte om rustig de ethische zaak met de ander af te handelen. Als dat “ethische moment” niet gescheiden kan worden van de politieke zaakjes met de ander, dan betekent dat echter tegelijk dat geen enkel ander moment dan het politieke zomaar geïsoleerd of geïmmuniseerd kan worden: of dat nu een “religieus” (Caputo), een poëtisch (Richard Kearney) of ethisch moment is. Eigen aan de eindigheid, voor Hägglund, is dus dat deze verschillende momenten tegelijk gebeuren: er is geen ontmoeting met de ander die *louder* ethisch, *louder* religieus of *louder* poëtisch zou zijn. Alles is altijd al politiek.

Dat is, volgens Hägglund, wat Derrida zegt. Interessant is dat volgens Caputo Derrida iets geheel anders zegt en ons eindige lot anders interpreteert. Caputo zelf zet hoog in en lokaliseert de referent van een dergelijk “*oui, oui, viens*” wellicht iets te hoog (in klassiek metafysische zin). In zowel zijn respons op Simmons, Minister en Hägglund als zijn respons op Kevin Hart, die zich afvraagt of Caputo’s “religie zonder religie” niet *louder* een herhaling is van de verlichte poging om het (ontologische) genus van de (ontische) soort religies te scheiden (Hart 2010:80-108), wijst Caputo op een onderliggend onderscheid dat de idee van “religie zonder religie” zou rechtvaardigen, te weten: het onderscheid tussen geloof (*foi/faith*) en geloofsovertuigingen (*croyance/beliefs*) – een onderscheid dat ook door Nancy wordt gebruikt. Binnenin de geïstitutionaliseerde religies en hun overtuigingen, speelt er iets, een geloof, volgens Caputo dat zich niet zomaar tot die overtuigingen laat reduceren. Het is dergelijk “geloof” in wat er speelt in de “overtuigingen” van die “religies met religies” waar het Caputo om te doen is, ook al is dit in eerste instantie misschien maar weinig: een “geloof” in de zinvolheid van ons doen en laten (Nancy), een “geloof” in de toekomst en wat komen kan (Derrida) of, iets hoger gemikt, een geloof in een religie zonder religie die het beste uit de bestaande geloofsovertuigingen haalt (Caputo/Kearney). Caputo’s “religie zonder religie” kan slechts een *second-order discourse* zijn, maar dan wel een die de “gevestigde religies” stoort en wakker schudt wanneer deze eens te meer met veel stelligheid hun zekerheden verkondigen en de macht van hun instituut verwarren met de waarheid. De “religie zonder religie” zou dan datgene zijn dat *in* die religies speelt, dat hen op weg heeft gezet en dat “waar het eigenlijk om gaat”: het moeilijke zoeken en vragen van de mens wanneer het op de laatste dingen des levens aankomt, op diens gebeden en diens tranen, op diens hoop en diens verlangen, hoe kortstondig ook, op iets anders dan eindigheid te midden alle eindigheid.

In dit verband valt vooral Caputo’s beschrijving van moeder Teresa’s twijfel over haar geloof op:

Wanneer ik spreek van [...] *foi*, niet van *croyance*, [dan spreek ik van] een diep geloof in de gang van zaken, in de toekomst, in anderen [...] in de vreugde van het leven, in de liefde [...] Ik was verheugd te lezen over moeder Teresa’s levenslange twijfel [omdat] ik denk dat wat ze opbiecht belangrijk is. Vooronderstel dat moeder Teresa beslist had

andere geloofsovertuigingen aan te hangen? Dan nog zou er geen reden voor haar zijn om haar geloof [*faith*] op te geven, het werk dat ze deed, of ons geloof in haar. (Caputo 2012:292-293)

Caputo voegt later veelzeggend nog toe: “haar geloofsovertuigingen [*croynance*] kwamen in het gedrang, maar haar geloof [*foi*] werd er niet door gekwetst [*no injury*]” (Caputo 2012:337). Men moet hierbij verschillende vragen stellen. Zou dat onderscheid tussen “geloof” en “geloofsovertuigingen” bijvoorbeeld niet één van die “uiterst deconstrueerbare onderscheidingen” zijn waarover Hägglund het heeft (Hägglund 2011:144)? Is, ten tweede, een simpele vervanging van de ene geloofsovertuiging voor een andere, van de ene religie naar de andere, zoals Caputo suggereert, eigenlijk wel mogelijk? Indien ja, is de ironische afstand die Caputo mét Rorty aanneemt, het enige wat een dergelijke vervanging mogelijk maakt? Is het eigenlijk wel het geval dat de meesten onder ons, omwille van de fundamentele contingentie en historiciteit van al wat is, altijd al een zekere afstand ten opzichte van hun overtuigingen innemen (Cf. Caputo 2012:302)? En waarom zou die afstand samenvallen met de “zwakke messiaanse kracht” die Caputo à la Benjamin als de onderstroom van de institutionele religies ontwaart? Wat als een dergelijke neovitalisme net zo metafysisch is als de metafysica van een “religie mét religie”? Immers, als een dergelijke kracht *altijd en overal* in die religies *aanwezig* is, komt ze dan niet gevaarlijk dicht in de buurt van de “metafysica van de aanwezigheid” die Heidegger en Derrida aanklaagden, al was het maar omdat ze een “kracht” ontwaart die blijkbaar zelf geen verandering ondergaat en dus dient als de grondslag van die “fundamentele historiciteit”? Om kort te gaan: wij vermoeden dat Caputo de kracht van de “religie met religie” ietwat onderschat. Wat, bijvoorbeeld, en dat is onze suggestie, als een dergelijk “met” (met religie, met identiteit...) zich altijd al ontotheologisch constitueert? Wat als onze aangeboren reflex precies is om geen afstand, kritisch noch ironisch, in te bouwen tegenover de overtuigingen die ons het meest dierbaar zijn? Caputo’s “X zonder X” legt ons, in de vorm van “religie zonder religie”, niet de aanwezigheid, de hardnekkigheid én het geweld uit van de “religies met religie”. Wat inderdaad als de eigen overtuigingen en vooronderstellingen steevast hoger worden ingeschat dan die van de ander? Dit is wat Schürmann wil aangeven met zijn concept van een “natuurlijke metafysicus in ons”, hetgeen wil betekenen dat de “ontotheologische constitutie” veeleer zo iets is als een obsessief-compulsieve aandoening. Caputo is natuurlijk niet ongevoelig voor dergelijke vragen, maar toch toont hij ons nergens waarom precies de “religie zonder religie” *immuun* zou zijn voor dergelijke machtsgrepen en waarheidsaanspraken – net zoals hij ons nooit toont hoe moeder Teresa’s geloofstwijfel enkel het niveau van de overtuigingen zou treffen.

In het kort: wij vermoeden dat de “religie met religie” Caputo’s “religie zonder religie” meer “bespookt” dan omgekeerd. Dat de “logica van het met” sterker is dan de “logica van het zonder” blijkt ook uit het feit dat men dezelfde vragen kan stellen aan Hägglund als aan Caputo. Naas, bijvoorbeeld, laat over Hägglund noteren dat, ook al mogen geloofsovertuigingen, en religies in het bijzonder, dan fantasmes zijn, we ons op zijn minst moeten afvragen waarom dergelijke fenomenen ons zo in hun greep kunnen houden, “waarom de metafysica het, bij wijze van spreken, zo lang heeft uitgezongen, en waarom religieuze concepties van God en heil zo’n lange geschiedenis kennen” (Naas 2009:52)?

Dat is ook de reden waarom Hägglund en Caputo’s posities dichter bij elkaar liggen dan men eerst zou vermoeden: net zoals men zich kan afvragen waarom en hoe de “religie zonder religie” op een *veilige* afstand zou blijven van haar confessionele tegendeel, zo kan men zich afvragen waarom Hägglund denkt dat zijn radicale atheïsme immuun blijft en ongemoeid wordt gelaten door de fantasmes van de religie? Hoe vaak immers is het atheïsme vandaag

niet net een “imitatie” van, en parasiteert het op, de dogmatische religies die het zogezegd aanvalt. Daarom moeten we terdege rekening houden met het feit dat zowel een zuivere “religie zonder religie” als een “zuiver atheïsme” niet mogelijk blijken en dat al wat ons vandaag ter beschikking staat onzuivere, ontotheologische mengvormen zijn. Dat is de situatie die vandaag te denken geeft.

Iets dergelijks wrijft Caputo uiteindelijk ook Hägglund aan: het zou bij die laatste gaan om een “verkorte vorm” van de deconstructie om deze in de dwangbuis van het atheïsme te dwingen: de deconstructie verwordt hier tot een logocentrisch “wapen” dat alle irrationele denkwijzen uitwist (Caputo 2011:47 en 124). Dat is echter niet waar het in de deconstructie om te doen is, noch voor Derrida noch voor Caputo. Laten we Hägglunds logica een keer van dichterbij bekijken. Wat hij tegen de auto-immune godheden van de religie inbrengt, is namelijk dat deze religies een “gemeenschappelijke deler” zouden hebben die van die aard is dat deze religies, ongeacht welke religies precies noch waar en wanneer ze werden beleden (welk periode?) en door wie (welk auteurs precies?), alle en altijd “het messiaanse postuleren als de beloften van een tijdloze vrede” (Hägglund 2008:133).

Men hoeft maar weinig theologie te kennen om een dergelijke definitie tegen te spreken, maar ook vanuit de deconstructie zelf is de idee van een dergelijke “gemeenschappelijke deler” onhoudbaar. Hägglund heeft zeker gelijk wanneer hij ons wijst op Derrida’s *Geloof en weten*, waar deze laatste stelt dat elke religie “een horizon van verlossing, van herstel van het ongedeerde” inhoudt, dan nog is het verre van Derrida om dit als een “gedeelde essentie” van alle religies uit te lichten en nog minder om de atheïstische reflex als dé grondhouding van de deconstructie te zien.<sup>3</sup> Die deconstructie wil namelijk voorbijgaan aan de zekerheden van zowel het theïsme als het atheïsme en toont zich hier daarom in haar constructieve dan in haar destructieve vorm: het is niet omdat er niet één gedeelde essentie is van de religie, die in alle religies, alle religieuze auteurs en alle religieuze tradities dezelfde zou zijn dat men niets met “de” religie en die tradities kan doen. Net zomin men ze in één beweging kan wegdenken, net zo vraagt het omgekeerd een zekere omzichtigheid om met die tradities om te gaan – hetgeen ook niet altijd gebeurt in een “religie zonder religie”. Die deconstructie is dus niet zomaar een destructieve beweging. Het gaat er niet om, zoals Hägglund stelt, “X tegen X” te bedenken (Hägglund 2008:69, 79 *et passim*). Een deconstructie van de religie en van het christendom vraagt ons in zijn constructieve gedaante veeleer om mét en vanuit het christendom en mét en vanuit de filosofisch-theologische traditie te denken veeleer dan ertegen of, in een naïeve poging, erzonder.

Dat is inderdaad wat Derrida Nancy aanraadt in zijn *Le toucher*: het gaat niet om een complete destructie van de heilsbelofte, zoals Hägglund denkt, het gaat veeleer om een “salut sans salvation”: een groet zonder ultiem, verzekerd heil, hetgeen voor Derrida niet wil zeggen dat er zo’n theologisch heil niet is of niet kan zijn – dat is immers een zaak van theologen en gelovigen. Derrida herinnert Nancy zo aan het Prometheaanse karakter van die laatste’s “deconstructie van het christendom”, waar het voor Derrida veeleer gaat om Munchausen-complex: net op het moment dat men denkt dat men deze traditie zonder de traditie denkt, dan zinkt men er dieper in. Dat is waarom volgens Derrida zowel de atheïsten als de theïsten

---

<sup>3</sup> Hägglund lijkt Derrida’s punt helemaal niet te begrijpen, zie nochtans Derrida (1997:74 en 49) dat het “strikte en constante gebruik” van de definitie van religie in Benveniste net wil problematiseren, terwijl het Derrida net gaat om de “afgronden waar deze grote geleerde rustig overheen stapt”.

vandaag moeilijke tijden beleven: beiden hebben geen vaste grond meer onder de voeten. Laat ons luisteren:

Net zoals het niet genoeg is om zichzelf als een christen of als ‘gelovige’ voor te stellen [...] om een taal uit te dragen die ‘authentiek’ christelijk is, net zo is het niet genoeg *niet* te ‘geloven’ of [...] zichzelf niet-christelijk te wanen om een discours te houden, een taal te spreken of zelfs in een lichaam te wonen dat geheel beschermt zou zijn tegen alle christendom. Het gaat hier niet om beschermt te zijn tegen schade, veilig te zijn, en gered, of om heil te zoeken buiten het christendom. Deze waarden zouden nog steeds christelijk zijn. (Derrida 2000:248-249)

Het is alsof het “*Il n’y a pas de hors-texte*” van de vroege Derrida later deze betekenis krijgt: er is niets buiten het christendom. Ook de atheïst zal geen heil vinden buiten het christendom. Zowel de theïst als de atheïst zullen moeten afrekenen met de restanten en de brokstukken van een christelijke cultuur, een cultuur die een opening lijkt mee te maken, niet op een postseculiere veelheid aan culturen met alle verschillende vooronderstellingen, maar op een cultuur die weifelt tussen een “niet-meer” christelijk en een “nog niet” niet-christelijk. Gramsci zei het nog het mooist: “the old is dead, but the new is not yet born”. Derrida was pessimistischer over de niet-christelijke mogelijkheden van deze nog-niet seculiere cultuur: de deconstructie van het christendom, van het christelijk lichaam, is weliswaar noodzakelijk – het is wat we nu overal rondom ons zien, met alle bijbehorende aanspraken op “identiteit” – maar niettemin onmogelijk: net zoals we niet meer “met” een zeker christendom kunnen denken, zo kunnen we ook nog niet “zonder” die traditie denken. Dat is waarom men, vermoeden wij, ook in Hägglunds radicale atheïsme – een atheïsme dat immuun wil zijn voor en vrij van alle christelijke inmenging – een hyperbool van zeker christendom kan vermoeden of een “theologie van het atheïsme” (Caputo 2011:117), met alle doctrines en hoogste zijndes die bij de “theologische vooroordelen” van de metafysica horen (Derrida 1967:13n.3).

Een dergelijke cultuur in transitie heeft zeker behoefte aan een “elementair geloof”. Een dergelijke affirmatie echter, is voor Derrida een instemmen met “de onherleidbare pluraliteit [...] die niet verzameld kan worden in een goddelijk, christisch lichaam dat op de een of andere manier een en gemeenschappelijk zou zijn” (Derrida 2000:315). Dit instemmen is daarom een “ander ja” op het gebeuren van wereld dat niettemin “essentieel altijd aan een ‘jij’ geadresseerd wordt” (ibid.).

Dit geloof behoeft niet de geloofsovertuigingen die men aantreft in de bestaande religies: het is daarin weliswaar aanwezig, maar valt er niet mee samen. Dit “elementaire” geloof staat dichtbij de transcendentale “intersubjectieve kromming van de ruimte” die Levinas op het spoor komt in *Totalité et Infini*: het feit, of zelfs facticiteit, dat er minstens twee (indien niet meer) nodig zijn opdat er zoiets als zin en betekenis is (Levinas 1961:267). Het is dus geen toeval dat het net aangehaalde citaat van Derrida eindigt met de aanspreking, een groet zo u wil. “In den beginne”, is het saluut (nog zonder redding en heil), een elementaal *coram* dat zich noch voor noch tegen de religie uitspreekt, ook al is het “het milieu van het religieuze” (Naas 2012:66-67) waar de religie begint – naast de separatie van het heilige (of een uitzonderingspositie in het algemeen) is dit voor Derrida de “tweede bron” van religie. Hoe begint een religie? Religie doet haar intrede, schrijft Caputo, wanneer we op iets anders dan onszelf focussen en als antwoord op iets dat ons omvergeblazen heeft (Caputo 2002:34 en 130). Daar waar Caputo de vreugde beklemtoont die hiermee gepaard gaat, al is het maar omdat we eindelijk iets groters dan onszelf ontdekken, lijkt het getrouwer aan de feiten om, met Derrida, ons te houden aan de schaamte die ons een stap terug doet zetten tegenover

datgene wat we niet begrijpen – de “eerste bron” van de religie. Derrida vermeldt hier Plutarchus’ Bellérophon, die terugdeinst voor de naaktheid van een vrouw die zich opdringt. “Deze beweging van schaamte, deze terughoudendheid, belemmering en terugdeinzen is [...] zoals een immuniserende drift, de bescherming van het immune, van het heilige [...] dat de oorsprong van de religie, van de religieuze scrupule is” (Derrida 2004:72). Die drift en dit verlangen is uiteraard van binnenuit bedreigd: het komt te laat, want Bellérophon heeft de naakte vrouw al gezien nog voor hij het gelaat bedekt.

Het andere voorbeeld komt uit Derrida’s *L’animal que donc je suis* waar hij de schaamte beschrijft die hem overvalt wanneer hij uit het stortbad stapt en zijn kat hem aankijkt. En van de schaamte voor die schaamte zelf: wat inderdaad valt er te verstopen, te immuniseren en vrijwaren voor de blik van een kat? Misschien helemaal niets: niet is veilig (*sauf*) wanneer er niets gered (*sauvé, salvation*) kan worden, of meer seculier, niets is immuun voor het andere zodra al wat is, gericht is op en gelokt wordt door dat andere. Wij voegen zelf nog een voorbeeld toe: toen ik jaren geleden Auschwitz bezocht, begon het plots te stortregenen. De groep en ikzelf repten ons naar de kampgebouwen om daar, jawel, beschutting te zoeken. Hoe kan men zich beschut weten in Auschwitz? Is dat niet simpelweg ongepast? Zou het gepaster zijn geweest om in de regen te blijven staan? Of zou dat dan weer een ongepast romantiseren van de ervaring zijn geweest, als een vorm van christelijk boetedoening en verzoening? Ik schaamde me zowel voor mijn zoeken naar beschutting als voor mijn idee om dan maar helemaal geen vrijplaats en droge plek te vinden. Deze vraag heeft uiteraard ook een “religieuze” kant: ik was beschaamd voor wat daar gebeurd was en voelde de nood tot gebed. Maar hoe bidt men in Auschwitz? Is het wel gepast om in Auschwitz een gebed tot de God van het christendom te richten, zeker wanneer men weet dat het christendom niet helemaal onschuldig is met betrekking tot de gebeurtenissen aldaar. Al snel werd dit tot, zo u wil, “een gebed zonder gebed”, een loutere aanroeping zonder geadresseerde in het bijzonder, en zonder heil. Religie, zo dacht ik achteraf, begint wanneer men geen woorden vindt, wanneer woorden *ontbreken* en dit gebrek niet overwonnen kan worden. *Religio*: “*scrupule*, aarzelings, onbeslistheid, terughoudendheid (vandaar: bescheidenheid, respect, *ingehoudenheid* voor dat wat heilig zou moeten blijven” (Derrida 1997:48).

Deze voorbeelden mogen als aanwijzingen gelden voor wat het “salut sans salvation” voor Derrida betekent. Toch moeten wij verder denken, want een deconstructie van het christendom vereist dat wij ons ontdoen van de zekerheden van zowel de theïst als de atheïst (waar de een ontkent wat de ander bevestigt, maar beiden dus met een zekere stelligheid een welbepaalde propositie onderschrijven) om zo de gemeenschappelijke grond te zien vanwaar zij elkaar kunnen ontmoeten en begroeten. Gelukkig heeft Derrida een en ander te melden over een dergelijke *geloofwaardige* groet aan de ander en iets meer ook dan het “geloof in het veranderlijke [*mutable*]” (Hägglund 2008:128) dat Hägglund hier voorschrijft. Hägglunds analyse van Derrida’s “salut without salvation” is niet zonder belang. Volgens Hägglund “deconstrueert” Derrida “het religieuze idee van redding” door te stellen dat

“de notie van het *salut* als een groet aan en begroeting van de ander onverzoenbaar is met het *salut* als redding (in de zin van ‘veilig’ [*safe*])” [Bovendien] stelt Derrida voor het verlangen naar redding zelf in vraag te stellen: “om de groet en het saluut aan de ander, aan wat komt, als onherleidbaar en heterogeen aan elk zoeken van *salut* als redding te beschouwen”. (Hägglund 2008:128, refererend aan Derrida 2003:160)

Deze seculiere en wereldse groet zou voor Derrida, volgens Hägglund althans, “worden uitgesproken ‘op het moment van ontmoeting of scheiding, of het moment van vertrek of bij een

weerzien, en elke keer is het een [...] saluut aan het komen van wat komt.’ Dus: het groeten en het *salut* beduidt een ervaring van temporeel overleven: het wordt geadresseerd aan een sterfelijke ander die komt en gaat” (Hägglund 2008:128-129, met citaat van Derrida 2002:258).

Dit behoeft enkele opmerkingen. Als Derrida Nancy verwijt dat er nog teveel “salvation” in diens “salut” aanwezig is, zou dit dan niet betekenen dat het onderscheid tussen deze twee, hoe “onverzoenbaar” ze ook zijn, niet altijd helder gemaakt kan worden en dat dit misschien zelfs onmogelijk is, als een waarlijk aporetisch en afgrondelijk verschil (Derrida 2003:160)? Als Derrida namelijk stelt dat hun relatie er “noch een van exterioriteit noch een van simpele tegenstelling of contradictie is” (ibid.) is dit dan niet reden genoeg om te denken dat men nooit zomaar het een zonder het ander heeft? Het is een dergelijke *Verflechtung* die te denken geeft, niet de logische (atheïstische en theïstische) reflex die in het saluut en de *salvation* zomaar een oppositie zou zien: de atheïst zou namelijk stellen dat men een saluut zonder redding, zonder meer, zou moeten bedenken of dat waar men een saluut denkt men geen exterieure relatie met redding meer nodig heeft; de theïst zou stellen dat men zonder dergelijke religieuze redding niet eens het seculiere saluut zou kunnen denken. Het in elkaar haken van het saluut en de “salvation” is complexer dan dergelijke reflex: een “nog niet” niet-christelijke cultuur betekent dat het secularisme het niet met, maar ook niet zonder de religie zal kunnen stellen en dat dit kruispunt en de passage van het ene in het andere bedacht moet worden.

Ten tweede, en de ambitie om tot dergelijke seculiere groet of een saluut zonder heil te komen erkend, dan nog moeten wij eveneens toegeven dat, zelfs al zou Hägglund gelijk hebben dat er nauwelijks een theologie aanwezig is in het “arriveren van het andere”, dan nog moeten we erkennen dat dit andere, met Derrida, wél nog begroet en gesalueerd moet worden: in den beginne is dus de groet. Dat wil zeggen: zelfs al zou er zoiets als een “niet-ethische opening op de ethiek” (Hägglund 2008:97) zijn, dan nog wordt deze opening *voorafgegaan* door het *coram* van de intersubjectieve ruimte, waarin we *altijd al* op de ander en op andersheid gericht zijn.

Voor een hedendaagse godsdienstfilosofische insteek die zich wil laten leiden door de “zaken” en de “teksten” zelf, betekent dit dat men Derrida, Levinas, Nancy en Binswanger op dit precieze punt met elkaar in verband kan brengen: nog voor de religieuze aanroeping van het gebed (à Dieu) en het ethisch geadresseerd zijn door de ander (dat vooronderstelt dat de ander goed is en me “respecteert” (Levinas 1974:117), nog voor een niet-ethische opening op andersheid (niet alle anderen zijn immers even goed en “respecteren” ons), zou er een *ontologische* groet in het zijn zelf aanwezig zijn die maakt dat alle zijndes, uiteindelijk, op alle zijndes gericht zijn. Deze ontologie van de groet, van de groet die *reeds* aanwezig is in alle menselijke projecten, geconstitueerde betekenissen en regionale ontologieën, is niettemin een geïncarneerde ontologie: er wordt getuigenis van afgelegd in ons “komen en gaan”, in de *Wink* die we aan de ander geven, in de “*Hello’s and Goodbyes*” van ons komen en gaan. Hier is een “intersubjectieve kromming” die nog niet ethisch is: men groet immers zichzelf niet en ook kan men niet in z’n eentje groeten, maar een groet hoeft uiteraard niet steeds gemeend zijn – ook de Judaskus is een groet. De ontologie van de groet bevestigt zo mooi Nancy’s argument over de onmogelijkheid van het solipsisme, waar het *ego cogito* maar werkelijk alleen kan zijn indien de theorie ervan ook door een ander begrepen kan worden (en waardoor het *cogito* uiteraard geen *solus ipse* meer is), een weinig zoals Derrida’s theorie van het geheim, dat maar een geheim kan zijn omdat het met een ander gedeeld wordt en daardoor in zekere zin al geen geheim meer is.



## CONCLUSIE

Zelfs mensen die vandaag nog willen geloven, hebben het soms moeilijk met bepaalde beslissingen van de religieuze instituten: dat is wat, ten dele, de aantrekkingskracht van Caputo's "religie zonder religie", dat wat er "op het spel" staat in de bestaande religies wil belichten, verklaart. Wat er op het spel staat, is dan een "gebeuren", een gebeuren van geloof (*faith*) dat groter is dan en voorbijgaat aan de verschillende geloofsovertuigingen (*beliefs*) van de bestaande religies. Caputo wil, om met Nancy's onderscheid te spreken, de *zin* zien (*le sens*) van de proposities en betekenissen (*signification*) van de verschillende religieuze tradities. Dat verklaart ook de aarzeling van de gelovigen *strictu sensu* tegenover Caputo's positie: zij moeten dan immers toegeven dat de waarheid van hun traditie misschien niet in die traditie zelf besloten ligt, en dat dus die traditie niet de gehele waarheid is. Dit resoneert met Nancy's notie van een deconstructie van het christendom: deze begint namelijk met de erkenning van het feit dat een traditie wel degelijk *kán* verdwijnen en zichzelf deconstrueren – een dergelijke "auto-deconstructie" valt uiteraard moeilijk bij de theologen van allerlei obediëntie die axiomatisch aannemen dat de traditie, en de kerk op zijn minst, onder auspiciën van God staat en dus nimmer zal verdwijnen.

Een hedendaagse godsdienstfilosofie kan dergelijke relativering van de traditie uiteraard wel verdragen: de filosoof gaat er niet onmiddellijk van uit dat de waarheid in de eigen traditie ligt. Dat is de les die we uit Caputo en ook reeds uit Binswanger moeten trekken, al is het mogelijk niet de postmoderne ironie die ons afstand doet nemen, zoals Caputo denkt, maar de mogelijkheid van de liefde zelf die ons doet inzien dat andere manieren van bestaan en van gemeenschappelijkheid evenzeer geldige mogelijkheden zijn. Toch moeten we ons hoeden voor de onderschatting van de kracht (en de fantasmes) van dergelijke "religie met religie". We moeten zowel de aantrekkingskracht van de "religie zonder religie" als die van de religieuze overtuigingen, en de bijbehorende fantasmes, leren begrijpen.

Dat is wat een hedendaagse fenomenologische godsdienstfilosofie doet. Zij is hedendaags, omdat ze een deconstructie van het christendom inhoudt en terdege rekening houdt met de erfenis en overblijfselen van de eens dominante christelijke traditie en metafysica. Ook al heeft ze sympathieën voor radicale eindigheidsdenkers, toch legt deze filosofie zich niet neer bij een "oneindige eindigheid" alleen en staat ze niet vijandig tegenover religieuze vragen. Zij ziet veeleer in een dergelijke eindigheid van al wat is, in de gedachte van een "wereld die voorbijgaat" (Schürmann) de gelegenheid om de religie opnieuw bespreekbaar te maken: hoe kan de religie vandaag omgaan met de eindigheid, toch een van de grootste vragen van onze existentie, zonder dat ze over "zijn en tijd" heen springt? Dan gaat het om een vraag over het leven zelf, lapidair gezegd, of meer bescheiden, over de vraag naar het levende wezen in het algemeen.<sup>4</sup> Het gaat om een fenomenologie, ook omdat ze een religieus a priori, zo u wil, wil herhalen, maar in een weliswaar geheel seculiere manier: hier gaat het om een transcendentale gerichtheid op de ander en andersheid dat een ontologisch *coram* is dat nog zonder *deus* is. Het vernieuwende aspect van dergelijke fenomenologie is dat zij zich laat voeden en corrigeren door de empirie: ze wil geen transcendentiaal filosofie zijn die, los van tijd en ruimte, deze laatste bedenkt, maar integendeel het "wel en wee" van de ontische liefde betreft in een dynamiek tussen het empirische en het transcendentale. Zo wil ze laten zien hoe een hermeneutiek van ons "zijn en tijd" betrekking heeft op het "zijn en de tijd" (en omgekeerd).

---

<sup>4</sup> Steun hiervoor vinden we opnieuw in Derrida (2004:57), "la question du vivant et du vivant animal. Elle aura toujours été pour moi la grande question, la plus décisive".

Dat is, tot slot, ook wat deze continentale godsdienstfilosofie onderscheidt van zowel het pragmatistiese atheïsme dat Hägglund beskryf as van die postsekulere teologie. Daar waar die eerste nog wel 'n absolute aanneemt om zin te blywe gee aan ons etiese praktiese, daar sluit die tweede hie op in 'n hermeneutiek en eindelose interpretasies van die eie kristelike tradisie. Alhoewel beide posities zeker bestaansregte hebbende, valt die toe op dat 'n ontologiese realisme in beide posities word opgee. Mocht die godsdienstfilosofie hie ooit op teologiese pade begeve, is dit realisme die eerste wat vandag opnieu onderzocht zou moete word, zeker nu die onderskeid tussen virtueel en reël troebel is geword.

## BIBLIOGRAFIE

- Binswanger, Ludwig. 1993. *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins*. Heidelberg: Asanger.
- Boutellier, Hans. 2015. *Het seculiere experiment. Hoe we van God los gingen samenleven*. Amsterdam: Boom.
- Caputo, John D. 1997. *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham UP.
- Caputo, John D. 2002. *Religie*. Londen: Routledge.
- Caputo, John D. 2011. The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology. *Journal of Cultural and Religious Theory* 11:32-124.
- Caputo, John D. 2012. On Not Settling for An Abridged Edition of Postmodernism. Radical Hermeneutics as Radical Theology. In: *Reexamining Deconstruction and Determinate Religion. Toward a Religion with Religion*. Aaron Simmons and Stephen Minister, eds. Duquesne: Duquesne UP, pp. 271-353.
- Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques. 1997. Geloof en weten. De twee bronne van die religie binne die grense van die zuivere rede. In: *God en die godsdienst. Gesprekke op Capri*. Jacques Derrida, Gianni Vattimo, en Hans-Georg Gadamer, reds. Kampen: Kok Agora.
- Derrida, Jacques. 2000. *Le toucher – Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. 2002. Dead Man Running: Salut, Salut. In: *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*, Elisabeth Rottenberg, ed. Stanford: Stanford UP, pp. 257-292.
- Derrida Jacques. 2003. *Voyous. Deux essais de la raison*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. 2004. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.
- Hägglund, Martin. 2008. *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford UP.
- Hägglund, Martin. 2009. The Challenge of Radical Atheism: A Response. *The New Centennial Review*, 9:227-252.
- Hägglund, Martin. 2011. The Radical Evil of Deconstruction. A Reply to Caputo. *Journal of Cultural and Religious Theory*, 11:126-150.
- Hart, Kevin. 2010. Without. In: *Cross and Khôra. Deconstruction and Ethics in the Work of John D. Caputo*, Marko Zlomislac en Neal DeRoo, eds. Eugene: Pickwick Publishers, pp. 80-108.
- Heidegger, Martin. 2006. *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt a. Main: Klostermann.
- Levinas, Emmanuel. 1961. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel. 1974. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Marion, Jean-Luc. 2010. *Le croire pour le voir*. Paris: Communio.
- Nancy, Jean-Luc. 2005. *La décloison. Déconstruction du christianisme*, I. Paris: PUF.
- Naas, Michael. 2009. An Atheism that (Dieu merci!) Still Leaves Something to be Desired. *The New Centennial Review* 9:45-68
- Naas, Michael. 2012. *Miracle and Machine. Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media*. New York: Fordham UP.
- Schürmann, Reiner. 2003. *Broken Hegemonies*. Bloomington, Indiana UP.
- Sloterdijk, Peter. 2007. *Het heilig vuur. Over de strijd tussen jodendom, christendom en islam*. Amsterdam: Boom.

- Simmons, Aaron en Ministers, Stephen, eds. 2012. *Reexamining Deconstruction and Determinate Religion. Toward a Religion with Religion*. Duquesne: Duquesne UP.
- Watkin, Christopher. 2011. *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*. Edinburgh: Edinburgh UP.