

SAM IJSSELING

NEDERLANDER VERFRANST VLAAMSE FILOSOFIE

Erik Meganck

Sam (van Samuel, maar eigenlijk Hans, van Johannes ...) IJsseling was van 1969 tot 1997 dé ambassadeur van het Franse denken aan het HIW, zelfs in Vlaanderen. Vanaf 1974 was hij directeur van het Husserlarchief, vanaf 1971 adjunct-voorzitter en van 1983 tot 1989 voorzitter van de redactie van *Tijdschrift voor Filosofie*. In dat tijdschrift, maar ook in zijn bevlogen colleges en enkele zeer gesmaakte boeken, introduceerde IJsseling differentie, retoriek en schriftuur. In *Dankbaar en aandachtig* laat zijn leerling Ger Groot hemzelf daarover aan het woord (recensie in UvM, 2014, 2). Het boek laat biografie en bibliografie van Sam IJsseling evenwichtig met elkaar sporen. Hier wil ik, los van de biografische aspecten van IJsselings denkpad, de thema's die aan bod komen in het boek zelf releveren. Deze thema's zijn de retoriek, Heidegger en Derrida, het hedendaagse Franse denken en het veelgodendom. Daarbij laat ik onder meer zijn bijdragen aan zijn *Tijdschrift voor Filosofie* spreken, of beter: schrijven. Ook draai ik het perspectief van *Dankbaar en aandachtig* enigszins om. Het boek verhaalt IJsselings vele ontmoetingen met denkers en boeken en hoe deze zijn denken, lezen en schrijven vormden en leidden. Deze bijdrage, eveneens een eerbetoon aan mijn leermeester Sam IJsseling, wil aan de hand van het boek en artikelen uit *Tijdschrift voor Filosofie* tonen wat hij zijn studenten en vakgenoten wou leren, met hen wou delen. Met andere woorden, niet zozeer wat het Franse denken betekent voor hem, maar bijna andersom: wat betekent Sam IJsseling voor het denken in Vlaanderen en Nederland?

Van hermeneutiek tot retoriek

De hermeneutiek, zoals IJsseling die erfde van Gadamer en Ricoeur, bleek onhoudbaar in zoverre dan toch deze laatste "... uiteindelijk altijd weer terug wil naar het subject, al is het via een omweg."¹ Op die manier blijft de hermeneutiek toch nog vasthangen aan de idee van een werkelijkheid die haar eigen onvervreembare betekenis(sen) volledig in zich draagt, aan het systeem van de

objectiviteit dus. Het denken is dan aangewezen op gepaste methodes waarmee het subject die voorgegeven betekenissen moet ontginnen, moet representeren in het denken, in een theorie. Deze hermeneutiek zoekt naar strategieën om de betekenissen die in een tekst, in de wereld, in een kunstwerk, in onze existentie ... opgesloten zitten op het spoor te komen en tot hun begripsmatige volheid te reconstrueren. De juiste interpretatie is dan degene die via de juiste methode de 'objectieve' betekenis(sen) op juiste wijze tevoorschijn haalde. In 'Heidegger als interpretator'² vertrekt IJsseling bij Heidegger om stapsgewijs aan te tonen hoe het rationeel-wetenschappelijk interpreteren, waaraan volgens velen de filosofie een voorbeeld zou moeten nemen, in feite de armste kaart van het denken trekt.

Op pagina 73 en 74 van voornoemd artikel legt IJsseling de vinger op de dubbele wonde: objectiviteit en exacte methode. Een tekst is wat hij is, draagt zijn betekenis volledig in zich. Deze betekenis kan mits de correcte methode worden opgevraagd. Dit zijn twee veronderstellingen die zelf geheel niet beantwoorden aan zichzelf, in die zin dat het hier geen objectieve stelling betreft die op correcte wijze werd gewonnen op een 'onzuiver' denken – een geloof, misschien. Objectiviteit en methode zijn een zaak van ideaal, keuze, voorkeur – uiteraard niet te begrijpen in het psychologische register. Met andere woorden, de beslissing tot het ideaal van objectiviteit en methode werd genomen voorafgaand aan de evidentie ervan. In het element van het 'voorbegrip' vinden reeds beslissingen omtrent 'kennis' plaats. Dit voorbegrip is geenszins de intuïtie die onbemiddelde toegang tot een door het denken onaangedane waarheid heeft. Het gaat om vooronderstellingen die het karakter van een afspraak hebben, maar die aan de oppervlakte gelden als evidenties, waarover dus verder niet meer moet – of zelfs niet mag – nagedacht worden. Het zogenaamde echte denken kan dan aanvangen. "Zo vanzelfsprekend is het dan ook niet dat er hiér een wereld zou zijn en dáár een denken, en dat dat tweede de eerste zou weerspiegelen, zonder dat er intussen aan die wereld iets verandert. Die twee zijn onmiddellijk op elkaar betrokken, en dat betekent ook dat pas in hun onderlinge relatie oplicht wat zij voor elkaar betekenen. Dat wil zeggen: dat de waarheid in zekere zin *gesticht* moet worden. Aan de verborgenheid ontworsteld."³ Heidegger neemt nu die evidenties als vraagstuk mee op in het denken. Kortweg: hoe komt het dat wij objectiviteit en methode evident achten? De dialoog met hardbakken metafysici (en analytici) blijft moeilijk, omdat die stevast repliceren: 'Omdat dat net evident *is!*' Dat '*is*' diagnoseerde Nietzsche als het meest problematische woord uit ons vocabularium, omdat het een grammatica genereert die onvermijdelijk theologisch is. Het vooronderstelt een instantie die ons garandeert dat de dingen *zijn-zoals-ze-zijn*. Een theologisch denken beweegt zich in een wereld van feiten, niet van interpretaties.

In dit artikel pleit IJsseling er ook nog eens voor om in het denken van de grote

filosofen zelf te gaan staan. "Ik probeer mee te voltrekken wat de grote denkers doen, en in dat mee-gaan te begrijpen wat zij zouden kunnen bedoelen. Anders ga je gemakkelijk *over* iemand schrijven, terwijl ik probeer zijn denken juist *aan het werk* te zetten."⁴ Denken betekent dan niet een bepaalde theorie kopiëren, maar een stap terug zetten, in het 'voorbegrip'. Het denken begint daar, bij het (nog) ongedachte en niet bij de evidenties. De extractie van het voorbegrip maakt het denken abstract, scheurt het als het ware los van de denker. Het zet een subject tegenover een object. 'In het denken gaan staan' is geen *Aufhebung* van subject en object in een waarheid, maar net die tegenoverstelling vóór-zijn.

Een tekst 'werkt' niet zoals de traditionele filosofie dat zo graag wil. Of beter: een tekst *wérkt*, en dat wil de traditionele filosofie niet. Een idee toevertrouwen aan een tekst betekent letterlijk die betekenis uit handen geven. Ondanks alle verwoede pogingen slaagt de filosofie er niet in om strategieën te ontwerpen die de werking van de tekst, de tekstualiteit, lam leggen. Zelfs het denken van Plato, die zo hard het denken wou 'zuiveren' en zo de werkelijkheid 'redden', slaagde daar niet in. "Je ziet hoe Nietszche dat [i.e. die zuiveringsactie, *E.M.*] in zijn kritiek op Plato al onderuit haalt. 'Ik, Plato, *ben* de waarheid', zo karakteriseert hij diens positie⁵. Terwijl hij tegelijk kan laten zien hoe diezelfde Plato niet schroomt sublieme retorische kunstgrepen toe te passen om zijn eigen inzichten bij zijn lezers ingang te doen vinden."⁶

Die tegenstelling tussen subject enerzijds en object anderzijds vóór zijn mag dan weer niet in chronologisch-historische zin worden begrepen, alsof het een waarheid betreft die toevoert aan de oude Grieken of aan de mythologie, of die oorspronkelijker en dus méér waar is dan de vigerende modellen. Het denken van het vóór zijn is een verkenning van wat steeds heeft meegespeeld in de traditionele filosofie, maar dan als datgene wat eruit werd weggesneden, wat werd ontkend, gemarginaliseerd. De werking van de tekst, haar weerbarstigheid, werd genegeerd krachtens een beslissing van het denken, een beslissing die de filosofie aanhoudend bleef sturen. Het voorbegrip betreft dus het denken van wat de beslissing steeds voorafgaat.

In die negatie vinden Heidegger en de psychoanalyticus Lacan elkaar, zoals uitgewerkt in 'Filosofie en psychoanalyse'⁷. Het zelfbeeld van de mens vertrekt niet bij een transparante idee, een intentie, een existentieel plan, een biologisch begrepen essentie. De concreet denkende mens vertrekt niet vanop de positie van rationeel, universeel subject. De bronnen van het zelfbeeld zijn elders, duister, nooit totaal te recupereren. Verder is de taal ook niet een hulpmiddel, een gereedschap, een methode waarmee dat zelfbeeld restloos en objectief kan worden meegedeeld, in een autobiografie bijvoorbeeld. De mens bevindt zich samen met de wereld binnen de taal, waaraan hij net een zelf- en een wereldbeeld ontleent. Er

bestaat dus in de psychoanalyse geen buitentalige werkelijkheid in de zin van een objectiviteit die met het juiste epistemologische, logische, talige gereedschap kan worden bemeesterd. Het heeft dus ook geen zin het zelfbeeld te beschouwen als een eindpunt van een zelfbewustzijn dat vertrekt vanuit een zuivere aanwezigheid bij zichzelf.

Dat geldt nu tot op grote hoogte ook voor het denken, voor het zelfbeeld van de metafysica. Voor Heidegger is de idee van een Oorsprong, een oorspronkelijke en onveranderlijke waarheid inderdaad evident voor de metafysica, maar dan alleen maar binnen haar zelfbeeld, met haar voorkeur voor objectiviteit en methode. Maar wanneer het denken deze evidentie, deze restrictie verlaat, verbreedt het denken zich. Het aloude metafysisch ideaal, de volle aanwezigheid aan en voor zichzelf in het denken, een 'totaaluitleg' dient daarom ineens te worden afgelegd. Het 'echte' denken – ook een problematische notie, natuurlijk – reikt dieper dan het constateren van een feitelijkheid, breder dan de legitimatie door de logica.

Heidegger en Lacan trokken IJsseling weg van de klassieke hermeneutiek van Ricoeur. In 'Paul Ricoeur en Sigmund Freud. Enige opmerkingen over hermeneutiek en psychoanalyse'⁸ toont IJsseling hoe Ricoeur, zelfs in zijn boek over Freud en interpretatie, nog teveel blijft hangen bij het subject dat een waarheid ontfutselt aan een werkelijkheid die niet wordt aangetast door dat ontfutselen. Het subject accumuleert hier kennis, maar wordt niet wezenlijk geconstitueerd door die werkelijkheid omdat die verondersteld wordt in alle objectiviteit 'los' te bestaan van het subject – en vice versa, met dank aan vooral Descartes. Het precieze psychoanalytische moment, waarin dat subject zich verliest in, verdeeld weet door de taal, de Ander, blijft zo buiten beeld. Wanneer het voorbegrip mee opgenomen wordt in de interpretatie, versteent het denken niet tot een methode waarmee subject en object samen een *adaequatio* 'waarmaken'. Denken wordt dan weer een zoeken, vertrouwen ... zonder referentie aan een veilige oorsprong en een gegarandeerd doel.

IJsseling verbleef in 1967 te Parijs en ruidde dus de colleges bij Ricoeur in voor die bij Lacan, Barthes⁹ en zijn latere vriend en leermeester Derrida¹⁰. "Terwijl de fenomenologie zich helemaal richtte op het bewustzijn en dat centraal stelde, benadrukten jongere denkers als Derrida, Foucault, Althusser en Lacan dat het bewustzijn op zijn beurt een effect is van iets anders. De werkelijkheid draait niet om het 'ik' of om het *cogito*, maar brengt dat laatste juist voort, op dezelfde manier als waarop bij Freud uit het onbewuste het bewustzijn ontstaat. En dat onbewuste is, zoals Lacan het bondig zou uitspreken, niets anders dan de taal zelf."¹¹ Hij hoorde hen zowat de hele traditionele metafysica radicaal onderuithalen, niet uit balorigheid – mei '68 was zeker geen typisch 'differentie-event'¹² – maar uit meticuleuze doordachtheid. Het zelfbewuste subject van de traditionele

hermeneutiek viel door de mand. “Filosofisch gezien bestond er tussen Ricoeur en Derrida een onoverbrugbare kloof.”¹³ Het is wellicht diezelfde kloof die Heidegger voorvoelde, waardoor hij zijn *Sein und Zeit* niet kon voltooien en zijn denken door een *Kehre*, een wending liet gaan.

De metafysica heeft in feite de taal ‘weggezet’ en ondergeschikt gemaakt aan een zekere spirituele inwendigheid en bovenwereldsheid, een voorkeur voor zuivere begrippen en de ambitie om het hele denken daarop te enten. Het denken krijgt zo een buitentalig domein toegewezen, het domein van de eeuwige, transparante, logisch consistente waarheid. Zo mondt dat denken uiteraard uit in een structuur waarbij denkende subjecten verbonden zijn middels een taal die zelf wrijvingloos moet blijven, dat wil zeggen de objectiviteit niet mag contamineren of perverteren en zich aan bepaalde methodologische regels moet houden die verondersteld worden de effecten van de vertaling, de contaminaties en perversies, volledig ongedaan te kunnen maken.

Maar het denken stamt uit een heel ander element dan voornoemd domein. Het denken staat eigenlijk nooit los van de taal, van het spreken en schrijven. De Griekse *logos*, zo schrijft IJsseling in ‘Macht, taal en begeerte’¹⁴, is net het spel *waarbinnen* denken én taal zijn opgenomen, zodanig dat inderdaad macht en begeerte ‘eerdere’ vectoren van het denken en spreken vormen dan objectiviteit en methode. Met andere woorden: het denken was retorisch vooraleer het logisch werd. Hier zit dan wel een historisch aspect aan, met het werk van Plato als kantelpunt.

Die weg die de traditionele metafysica zo dierbaar bleef, van oorspronkelijke betekenis naar juiste interpretatie, de eeuwige objectieve waarheid die door het subject restloos en perfect adequaat wordt geëxpliciteerd in de totaaluitleg, met het gehele zijnde als spiegel, werd gestaag omgelegd in Frankrijk. De plannen werden in het Duits uitgetekend, door Nietzsche, Heidegger. Jean Beaufret had laatstgenoemde aangezet tot de beroemde brief *Über den Humanismus* die het subject van het denken resoluut ontroonde en uit het centrum van de wereld verdreef. De zijnden liggen als object niet mooi geordend klaar voor het subject. Dit op maat van het absolute rationele subject ingerichte systeem van objectiviteit veronderstelt een macht van het subject, een toegang tot het object die iets wezenlijks over het hoofd ziet.

Het was Nietzsche die uitdrukkelijk de relatie tussen spreker en spreken, de ‘stijl’ thematiseerde. Nietzsche erkent geen criteria die onderscheiden tussen een waar spreken, dat wil zeggen objectief, methodisch correct, enerzijds en een vals spreken, dat wil zeggen metaforisch, poëtisch ... anderzijds. Er bestaan dus ook geen feiten, alleen interpretaties – en ook dit is een interpretatie, citeert IJsseling

Nietzsche uit de *Nachlaß* ('Nietzsche en de rhetorica'¹⁵). Immers, als er geen bovenwereld bestaat, waar moet het denken dan een objectief criterium zoeken om te onderscheiden tussen waar en vals? Hier op aarde kunnen geen objectieve criteria worden geïnstalleerd, hier speelt de taal alleen het 'spel'. Het denken blijft wezenlijk doordrongen van macht en begeerte en dat is nog steeds zo bij Plato en blijft zo de hele metafysica lang. Eigenlijk is de metafysica de geschiedenis van de ontkenning, of minstens de verdringing van dat element. De retoriek van macht en begeerte beheerst het denken en spreken. Met die vraag besloot IJsseling trouwens zijn 'Nietzsche en de rhetorica'¹⁶: "Wat geschiedt er wanneer er gesproken wordt?", tevens de ondertitel van zijn hoofdwerk, *Retoriek en filosofie*¹⁷.

Van Heidegger tot Derrida

Die vraag verplaatste zich naar: "Wat gebeurt er wanneer er geschreven wordt?" In zijn 'Heidegger en het geschreven woord'¹⁸ stipt IJsseling aan dat zijn vriend Derrida wel enigszins overdrijft wanneer die Heidegger verwijt "... impliciet en expliciet de gesproken taal voortdurend en op massieve wijze boven het geschreven woord ..." te plaatsen.¹⁹ Gedurende het hele artikel nuanceert IJsseling deze uitspraak, intussen geregeld ridderlijk toegevend dat de zaak ambigu is en dat het in elk geval merkwaardig – of, om het met de meester zelf te zeggen, hoogst *fragwürdig* en ten diepste *denkwürdig* – is dat Heidegger nooit expliciet het schrift heeft gethematiseerd, tenzij in de marge – waar Derrida het dan terugvindt.

Niet iedereen aan het HIW of daarbuiten volgde het Parijse pad van de decentrerende van het subject ("Luijpen²⁰ verweet mij (net als Heidegger zelf) dat ik de subjectiviteit teloor liet gaan en de waarheid als criterium opgaf"²¹) en de materialiteit van de tekst ("Toen Derrida enkele jaren later een voordracht gaf in Leuven, viel dat niet in goede aarde. [...] Van Breda²² is kwaad weggelopen uit de zaal. Dat was geen filosofie, vonden ze."²³). Maar IJsseling is zeer gevoelig voor de wijze waarop in Parijs de epistemologische economie wordt gedemonteerd zodat de semantische balans van de traditionele metafysica nooit meer bij 'nul' uitkomt, maar bij minder én méér, naar Derrida's idee van het 'supplement'. Immers, enerzijds boet het spreken in aan betekenis waar die niet helemaal ligt opgesloten in "... het woord dat de spreker meent in de mond te nemen en waaraan hij naar eigen believen betekenis denkt te geven, maar [zich steeds deels ophoudt in] de taal waarin hij zich *zelf* sprekend moet invoegen en die *hem* daarin zijn plaats en zelfs zijn bestaan toeschrijft."²⁴; anderzijds wint het spreken enorm aan effect waar het in plaats van de dingen gewoon uit te zeggen zoals ze zijn, zich in zijn overtuigen een zeker geweld aanmeet. "Het is geen fysiek geweld, maar het is in zekere zin nog gewelddadiger dan dat. Aan lichamelijk geweld kun je je,

binnen bepaalde grenzen, innerlijk onttrekken. Maar het geweld van de retorica gaat veel verder. Ik kan jou zo ompraten dat je er helemaal zélf van overtuigd raakt.²⁵ De logica moet een stuk van haar betekeniscontrole overdragen aan de retorica.

'Macht, taal en begeerte'²⁶ begint met een werk dat Derrida in het tweede deel van zijn *De la grammatologie*²⁷ ontleedt, met name Rousseaus *Essai sur l'origine des langues*. Daarin stelt Rousseau dat de taal aan de oorsprong niet diende om mee te delen, maar een retorische functie had, doortrokken was van het spel van macht en begeerte, zoals de titel van het artikel insinueert. Na een secure analyse van Gorgias' *Lofrede op Helena* en *Over het niet-zijnde*, alsmede enkele andere Griekse bronnen, komt IJsseling dan vanaf pagina 395 bij het differentiedenken aan. Heidegger wou voorbij het denken van de aanwezigheid, waar taal tekens aanreikt die verwijzen naar inherente, 'oorspronkelijke' betekenissen. Het differentiedenken heeft opgemerkt dat geen enkele grond kan worden aangevoerd waarom aan een oorsprong een volle betekenis moet klaarliggen. Eerder toont net de denkende ervaring dat betekenissen onnaspeurbaar terugwijken in een troebel spel dat ontsnapt aan elke epistemologie. Sterker, elke epistemologie wil net dat spel trivialisieren en zo uitschakelen. In *L'ordre du discours* had ook Foucault al aangetoond hoe machtig het woord is en hoe de westerse cultuur allerlei strategieën ontwikkelde om die macht te beteugelen, te sturen.

IJsseling heeft relatief weinig over Heidegger of Derrida geschreven, maar des te meer vanuit of voorbij. Een mijlpaal was zeker en vast de publicatie van 'Het Zijn en de zijnden. Een studie over de ontologische Differenz bij Martin Heidegger' in *Tijdschrift voor Filosofie*²⁸. Dit artikel droeg reeds de volle stempel van waar het bij IJsseling steeds om te doen zal zijn in het denken. Deze studie gaat eigenlijk strikt genomen niet over Heideggers ontologische differentie, maar denkt doorheen die notie. Net voor IJsselings eerste boek *Heidegger. Denken en danken – geven en zijn*²⁹, een redactie van zijn dissertatie, verscheen, had William Richardson zijn *Heidegger. Through phenomenology to thought*³⁰ afgeleverd. In de inleiding hiervan stelt Richardson dat bij Heidegger de term 'ontologie' stilaan verdwijnt naarmate zijn denken voortgaat. Dat idee werkt IJsseling verder uit. Differentie werkt niet alleen tussen Zijn en zijnden, maar de-structureert het hele veld van het denken.

Dat noemde Derrida dan de *differantie*³¹, een 'onwoord' dat de frustratie bij elke poging om dat differentiële veld proper in te voegen in de structuren van de traditionele filosofie telkens weer markeert. Die *differantie* is dus zeker zelf geen nieuwe structuur, als opvolger van de metafysische structuren, en evenmin een structuur die daaraan wordt toegevoegd. Het is ook weer geen pure afbraak van die structuren. Eerder kan men stellen dat het gaat om het (con)textualiseren ervan,

de onzuiverheden ervan releveren. Deconstructie, dus. Deconstructie is geen epistemologie, geen methode. Derrida "... vraagt eerder naar het ontstaan of de constitutie van de zin in en door de tekst. Het gaat hem er niet om datgene wat denkers en dichters hebben verwoord nog eens op een andere manier te zeggen, maar hij houdt zich zo strikt mogelijk aan de letter. Dat is wat hij bedoelde met de zo vaak verkeerd begrepen term 'deconstructie'."³²

Dat is dus deconstructie, het Heideggeriaanse voor-begrip mee opnemen in het denken, maar met een radicalere bedoeling, namelijk de in dat voor-begrip vastgelegde evidenties ongedaan maken, met andere woorden: de tekst ontdoen van ankers die van buitenaf worden verondersteld de betekenis te controleren en te bewaren. Maar er is geen 'buiten' de tekst, "Il n'y a pas de hors-texte", schrijft Derrida. Omdat tekst nu eenmaal geen vastomlijnd epistemologisch format is, zoals een boek, is elke tekst altijd eveneens con-tekst, en omgekeerd³³.

Eenmaal de tekst 'vrijgegeven', ontdaan van zijn externe ankers, heeft niemand nog (illusoire) absolute controle over de betekenis. De betekenis is niet wat in spirituele zin boven de tekst zweeft, maar is eigen aan de materialiteit van de tekst, de tekstualiteit. En alles is tekst, zowel kunst, lichaam, politiek, religie ... noem maar op. Die materialiteit is niet de inkt of het marmer of de tonaliteit van een brief, beeldhouwwerk of college – en is dan toch ook weer niet geheel iets anders. Die materialiteit markeert een weerstand van de tekst tegen elkeen die de betekenis ervan onder controle wil houden. Dat wordt stilaan het basisthema van IJsselings denken, in de woorden van Ger Groot: "De verwantschap van het dionysische met de deconstructie, die elke schijn van eenheid en totaliteit steeds weer doorbreekt. De onbeheersbaarheid van verhalen, die zich met elkaar verstrengelen en nooit tot één identificeerbare oerversie zijn terug te voeren. Het besef dat iedere persoon ingebed ligt in verhalen die hem vertellen wie hij is, hoezeer hij zich ook inbeeldt zélf de verteller te zijn. En dat woorden die hij in de mond neemt, nooit zijn eigendom zijn."³⁴

Dat is niet triviaal, want het eigenlijke denken houdt zich niet op in een illusoire wereld buiten de tekst, maar in de tekst. Dus, "... filosofie bevindt zich altijd in de tekst! Die tekstualiteit is de materialiteit van de filosofie."³⁵ Het hele beeld van een filosofie die de spiegel van de werkelijkheid wil, kan en moet zijn, gaat hier aan diggelen. Niet de geest, maar de materialiteit is een bron van betekenis. Dat heeft Derrida meegegeven aan mensen als Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe en Sarah Kofman³⁶ en dus ook aan IJsseling.

De materialiteit markeert dus ook haar eigen 'omkeerbaarheid'. Tekstualiteit is geen eigenschap van het denken die kan geremedieerd of gecorrigeerd, ongedaan gemaakt of uitgevlakt worden. Het staat voor de onmogelijkheid een

oorspronkelijke betekenis, zoals een intentie, ooit volledig en restloos te recupereren in al haar zuiverheid. Uiteraard heeft een auteur een bedoeling. Maar in de tekstualiteit ziet hij af van die bedoeling als betekenisclaim. Trouwens, de psychoanalyse leert ons dat de auteur zelf zijn eigen oorspronkelijke intentie ook nooit volledig kan reconstrueren.

Voor het denken betekent die onomkeerbaarheid "... niet dat de filosofie helemaal verdwijnt. Ook Nietzsche geeft de filosofie niet op. Maar het betekent wel dat je haar niet langer kunt beoefenen zoals voordien gebeurde. [...] Er is iets onherstelbaar in gebroken geraakt [, met name] vooral de idee dat de filosofie de waarheid uitspreekt."³⁷

Net als de meeste denkers die zich expliciet ophouden in de traditie van het differentiedenken als volwaardig denkpad binnen de metafysicakritiek heeft IJsseling nooit goed begrepen waarom andere richtingen en tradities het daar zo moeilijk mee hebben. Waar anderen bedreiging zien, ziet hij bevrijding. En die anderen, dat is vandaag de dag voornamelijk de analytische stroming.

Continentaal versus Angelsaksisch

Polemiek heeft IJsseling nooit opgezocht. Hoewel hij dat dus nooit met zoveel woorden zou hebben gepubliceerd, acht hij de analytische aanpak wel degelijk een minder beloftevol denkspoor dan het Franse. Waar hij, samen met mensen als Derrida, op zoek gaat naar de weerbarstigheid van de taal vanuit het besef dat net daar een belangrijke positiviteit van de betekenis, dus een kans voor de hermeneutiek, klaarligt die lange tijd werd veronachtzaamd door de filosofie, blijft de analytische filosofie hardnekkig verder pogen de taal, het spreken, schrijven, denken te 'zuiveren' van net die materialiteit. Daar worden zelfs pogingen aangemoedigd om denken, spreken en waarheid te vatten in wiskundig ogende formules. Voor IJsseling moet dat iets betekenen als proberen Sofokles' *Antigone* te herschrijven tot een 'tollendo ponens' als enige manier om aan dat verhaaltje nog enige valabele zin te geven. De armste kaart van het denken, dus. Eigenlijk, stelt IJsseling in een interview ter gelegenheid van zijn tachtigste verjaardag³⁸, hoort de analytische filosofie eerder thuis in de logica of zelfs bij de wetenschappen.

De fenomenologie en het existentialisme zaten nog niet met die territoriale opdeling. Dergelijk Duits-Frans filosofisch onderzoek werd nog heel goed gesmaakt door de Britse 'common sense'-denkers en de Amerikaanse neo-pragmatisten. Zolang Heidegger op existentieel-fenomenologische wijze werd gelezen, was van polemiek geen sprake, ook niet op het HIW, waar Alphonse De

Waelhens *Sein und Zeit* op die manier uitlegde aan zijn studenten³⁹. Dat blijkt ook uit diens *La philosophie de Heidegger* uit 1942⁴⁰. De laatste, vijfde editie daarvan kwam uit in 1967 waarin, tussen haakjes, IJsselings boek niet wordt vermeld. Daarna kwam geen heruitgave meer, alsof De Waelhens daarmee wou zeggen dat hij plaats ruimde voor een andere lezing.

Hét incident dat duidelijk maakte dat er keuzes dienden gemaakt, centreerde rond Derrida en John Searle⁴¹. Derrida had een uitgebreide recensie geschreven van John Austins *How to do things with words* (voordrachten uit 1955, gepubliceerd in 1962).⁴² Het laatste hoofdstuk van *Marges de la philosophie*⁴³ behandelt de zogeheten 'illocutionary act'. *Signature événement contexte*, oorspronkelijk een toespraak uit 1971, is overigens een zeer toegankelijke tekst van Derrida. Austins collega Searle, die duidelijk niet begreep waarover Derrida het had⁴⁴, verklaarde die recensie zinloos in zijn *Reply to Derrida: Reiterating the Differences*. Daarop schreef Derrida weer een reactie, *Limited Inc.*, tevens de titel van de bundeling waarin de Engelse vertalingen van Derrida's teksten werden opgenomen. Searle weigerde toestemming om zijn tekst mee op te nemen in die bundel.

Het probleem is dat wat het Franse denken op de filosofische agenda heeft geplaatst, door het analytische denken wordt beschouwd als onzuiver. En dan? "Zuiverheid is één van de meest problematische noties die ik ken. [...] En toch is de filosofie daar steeds weer op uit."⁴⁵ "Maar die zogenaamde 'zuiverheid' heeft nooit bestaan. Ze is altijd al een drogbeeld geweest. Een pretentie waarmee ze zichzelf in zekere zin onkwetsbaar maakte, door net te doen alsof ze ver verheven was boven de aardse banaliteit en alle belangen die daarin een rol speelden."⁴⁶ Kijk maar naar Plato's retoriek. En het streven naar die zuiverheid is zelf dus problematisch. Kijk wat er dan met de waarheid gebeurt. "We gebruiken die woorden veel te gemakkelijk, alsof daaraan iets zou beantwoorden dat we zouden kunnen losmaken van de werkelijkheid, of liever van het verhaal van ons leven zelf."⁴⁷

Momenteel komen Derrida en de anderen die IJsseling in Parijs leerde kennen, alleen nog terloops ter sprake aan het HIW. Wat een filosofische doodzonde is, want de studenten reageren nog steeds enthousiast, net als toen. En toen volgden de professoren ook stapsgewijs ...⁴⁸

Van Christen gelovige tot polytheïstisch denker

Dit is de grootste boog die het boek en daarmee ook het denken van IJsseling neemt. Nooit heeft die zich laten verleiden door een plat atheïsme à la Richard Dawkins of ongeïnformeerde gramschap à la Hugo Claus. Maar zijn christelijke

Godsgeloof raakte wel degelijk 'aangetast' door de differentie, of althans door het overdenken ervan. Wellicht verging het Nietzsche en Heidegger ook zo ongeveer.

Zonder enige vorm van ressentiment blikt IJsseling terug op zijn tijd als jonge pater Augustijn. Maar de idee van het absolute monotheïsme begint vanuit het denken aan bekoring en geloofwaardigheid te verliezen. Onze wereld weerstaat zo sterk aan elke poging om die tot eenheid te brengen dat zelfs het geloof erin wegwijnt. Toch kleeft de idee van een eenheid achter de veelheid aan het westerse denken. "En er moet één God zijn, want er is maar één redelijkheid. Of andersom: omdat er maar één rationaliteit is, kan er maar één God zijn."⁴⁹ Maar waarom moet die eenheid er eigenlijk zijn? Waarom niet de veelheid en de onherleidbaarheid omarmen?

Niet dat onze wereld op grond van die diversiteit de beste aller mogelijke werelden moet of zelfs kan zijn. We beleven nu een uitloper van dat rigide structurerende eenheidsdenken, namelijk de zich meer en meer expliciet en exclusief ontvouwende technologie. Deze wereld dreigt elke diepte te verliezen en te verzinken tot één oppervlak waar slechts één betekenis geldt, namelijk de universele vertaalbaarheid in marktwaarde. De oude 'dieptestructuren' van wat Heidegger de ontotheologie noemde, werken hier niet langer. In *Streven, Kultuurleven en Ethische Perspectieven* schreef IJsseling over onze technische wereld. Deze wereld kan bezwaarlijk als onze 'thuis' worden ervaren en toch is er geen andere. Redding uit de techniek is onmogelijk, aangezien er geen andere wereld is waar we heen kunnen of vanwaaruit de redding kan worden geësceneerd. We kunnen ons 'eroverheen denken'. Dat veronderstelt echter niet noodzakelijk dat we moeten teruggrijpen naar de 'ene oorsprong', een vast en onveranderlijk principe dat aan de oppervlakte in alle opzichten aan de godsíde uit het monotheïsme en de theïstische figuren uit de metafysica en de ontotheologie beantwoordt.

Met 'ons eroverheen denken' bedoelt IJsseling dat, wanneer we de 'diepere' vragen stellen, we dan terecht kunnen bij een ander dan het oppervlakkig denken. Uiteraard, om onze doordeweekse besognes te kunnen beredderen, hebben we genoeg aan wat logica en wat wetenschap en een ontstellende hoop technisch oplossingsgericht 'denken'. Maar wanneer we het bredere kader betreden, dan zijn we meer gebaat met dat wat naar betekenisgehalte vanuit de wetenschap en het analytische denken net als minderwaardig wordt beschouwd: mythen, verhalen, zelfs religieuze. Oersterke verhalen waarvan de oerversies terugleiden tot diep in de donkerte van de mondelinge tradities, waarin reeds lang voor van enige logica sprake was, de mens zich zonder het te beseffen in verhalen tot mens, tot medemens, tot gemeenschapslid, tot natuurbewoner schiep.

Dat brengt IJsseling tot een polytheïsme. Het gaat dan uiteraard niet om een specifiek, regionaal, confessioneel polytheïsme met desgevallend bloedige rituelen, maar om een filosofische vorm van religieus denken. De rituelen zijn er nog, namelijk schrijven, discuten, doceren ... Men zou kunnen stellen dat het polytheïsme geen theologie, maar een ontologie is, zij het dan doortrokken van een hermeneutiek van de deconstructie. Welke elementen komen hier samen? Er is geen aanwijsbare goddelijke oorsprong waaruit de wereld en haar betekenis kunnen worden afgeleid en die de wereld steeds weer tot haar eigen godgewilde eenheid terugvoert. Er gaan talloze verhalen rond die niet onderling vertaalbaar zijn naar elkaar, die goddelijk heten en stichtend werken, niet in morele zin maar als existentieel constitutief. Het gaat over onze manier van *zijn*, zoals die net in verhalen tot stand komt. Ook hier is een diversiteit onherleidbaar. Een polytheïstisch hermeneutische ontologie is uit zichzelf differentieel.

Religieus denken en de ervaring van differentie gaan samen. Differentie toont zich aan het 'eind' van de metafysica, van de moderniteit. Wanneer we de grote, vervreemdende, illusoire, rationalistische idealen van metafysica en haar moderniteit loslaten zonder ze af te schaffen of op te heffen, dan belanden we vanzelf bij differentie en polytheïsme. In 'Koning Midas en de Sileen. Over de differentie, de kunst en het transcendentale'⁵⁰ geeft IJsseling ons daarvan nog een knap staaltje.

Differentie wordt evenwel dikwijls verkeerd ingevoegd, als een negatie, een onvolkomenheid, een nog te remediëren gebrek aan eenheid. Zo heeft Ger Groot het over "... het godenpaar Apollo en Dionysos, die al door Schlegel en later Schelling tegenover elkaar worden geplaatst als de belichaming van respectievelijk de maat en de roes."⁵¹ Niet te verwonderen dat het differentiedenken met argusogen wordt bekeken van buitenaf. Het lijkt wel of dat het denken willen afschaffen door zijn tegendeel te installeren. Maar Dionysos is niet het tegendeel van Apollo en er bestaat geen (noodzaak, uitnodiging ... tot een) verscheurende keuze tussen beide(n). Immers, 'tegenstelling' is zelf een apollinisch gegeven dat net daarom geen toegang tot of greep op het dionysische heeft. Het dionysische valt niet te be-grijpen, kan niet worden hertaald in een logica of verklaard in een theorie. Dionysos kan of wil zich ook niet invoegen in een apollinisch systeem. Dionysos is net de pervertering daarvan. Het heeft ook geen zin te vragen naar een eerstgeborene, ze zijn immers in zekere zin uit elkaar geboren, maar niet symmetrisch of dialectisch. Om Ger Groot te parafraseren: "Zo verloor Apollo zich in het verdwijnpunt waaruit hij tegelijk met zijn tegenstrever, Dionysos, geboren werd."⁵² waarbij de term 'tegenstrever' dus met de grootste omzichtigheid moet worden opgenomen. Apollo en Dionysos horen samen, zoals metafysica en deconstructie vandaag onafscheidelijk zijn. Het heeft dan ook geen zin om naar Apollo of Dionysos 'op zichzelf' te zoeken. De differentie is namelijk

geen relatie die achteraf wordt gelegd tussen twee op zichzelf bestaande goden, entiteiten, structuren, toestanden ... die hun eigenste intrinsieke betekenis al in zichzelf dragen, een betekenis die in de marge nog wat wordt bijgekleurd door de relaties die ze achteraf desgevallend al dan niet tijdelijk aangaan met andere goden. De differentie 'baart' Apollo én Dionysos.

Nogmaals, de differentie baart niets, werkt alleen als merkteken van de vele pogingen én hun onmogelijkheid om de effecten van de differentie onder te brengen in een (apollinische) logica en zo (het dionysische) uit te schakelen. Een andere beroemd voorbeeld is dat van het concept en de metafoor. De differentie baart beide, maar de metafysica besloot een relatie te installeren, met name oppositie-en-subordinatie, zodat zij binnen de ruimte van deze beslissing een systeem kon blijven installeren, een logica, dat uit louter concepten zou bestaan. Wat differentie hier markeert, is dat er wezenlijk niet zoiets bestaat als een concept *tegenover* een metafoor, maar dat er evenmin iets als een oorspronkelijke eenheid bestaat die beide *op voorhand* dialectisch verenigt in dé oorspronkelijke en meest ware betekenseenheid. Het is dus, weerom voor de duidelijkheid, niet de differentie die het concept en de metafoor én hun relatie veroorzaakt. De beslissing om concepten te verzamelen in een logica 'ten koste van' metaforen sleept haar eigen ontoereikendheid, ongerechtigheid, arbitrariteit met zich mee totdat die vandaag, aan het 'eind' van de metafysica, in zicht komt. Dan blijkt zelfs dat de metafysica haar langdurig bestaan én het denken zijn verzekerde toekomst net te danken hebben aan de heimelijke werking van de metafoor achter de conceptuele schermen van de metafysische epistemologie⁵³.

Poging tot filosofische rehabilitatie van het monotheïsme

In zijn bijdrage 'Goden, demonen en idolen' aan *Idolen en demonen*, een gelegenheidsbundel naar aanleiding van de Dag van de Filosofie, stelt IJsseling onomwonden: "Binnen dit kader van de verheerlijkte eenheid past ook het monotheïsme als tegengesteld aan het polytheïsme."⁵⁴ In zoverre dit betekent dat de metafysica als eenheidsdenken kan afgezet worden tegen het differentiedenken, ga ik uiteraard volledig akkoord. Deze filosofische afpaling kan dan wel geen tegenstelling zijn, zoals Apollo en Dionysos tonen. Maar is het monotheïsme wel het geëigend tegengestelde van polytheïsme? Komt dat niet veeleer een henotheïsme toe? Dat zijn immers beide vormen van 'goden tellen', waarbij de ene telling uitkomt bij één, de andere bij vele. Hier wordt de vraag naar transcendentie niet gesteld; datgene waar de betekenis van de wereld te vinden is, waart zelf door de wereld. Dat brengt uiteraard met zich mee dat ze door die wereld mee worden 'ingevuld', het zijn namelijk zijden tussen de andere.

Het ware tegengestelde aan monotheïsme lijkt mij veeleer het pantheïsme. Hier wordt de vraag naar de transcendentie op voorhand beantwoord: of alles in de wereld is goddelijk, of niets is dat. Het monotheïsme zegt: alleen God is goddelijk. Aangezien God niet bestaat op de wijze van de dingen in de wereld, kan Hij hier ook niet worden gevonden, zelfs niet bovenaan de ken- of zijnsorde. Hij kan ook niet in een andere wereld worden gevonden, waar Hij dan zou resideren op analoge wijze aan de dingen in deze wereld, om de eenvoudige reden dat die andere wereld er niet is. Dat is niét in tegenspraak met een filosofisch polytheïsme dat rijmt met de differentie. Immers, de God van het monotheïsme wordt niet per se verondersteld één te zijn. Als Hij niet bestaat op de wijze van de binnenwereldse zijnden, kan Hij wellicht ook niet worden geteld of anderszins vanuit de wereld bepaald. Hij wordt evenmin verondersteld alles tot eenheid te brengen. Daarvoor moet Hij méér zijn dan een Naam en dat blijkt in het monotheïsme niet het geval. Al wat we weten is dat de Naam (van) God in de wereld circuleert zonder te zijn op de wijze van de zijnden in de wereld. God 'godt'.

De goden die de verhalen bevolken die de betekenissen van onze wereld reveleren kunnen perfect samenleven met een goddelijkheid die niet van deze wereld is, die buiten het tellen, het zijn en het kennen valt. Ik bedrijf hier geen negatieve theologie. Het goddelijke van God in tegenstelling tot dat van de goden bestaat er wellicht in dat Hij alleen maar als Naam in de wereld komt. De Naam is heilig en dat lijkt mij filosofisch te willen zeggen dat er niets (werelds) aan beantwoordt, geen substantie, geen persoon, geen kracht, geen oorzaak, geen ding, geen Geest ... niets. Elke determinatie, ontologisch of theologisch, komt altijd achteraf en is per se voorlopig. Op die manier 'contamineert', ontwricht, verstoort de Naam elk systeem, omdat in elk werelds vertoog (moreel, politiek, juridisch, literair, artistiek ...) wel eens de Naam valt waaraan niets (en dus alles?) beantwoordt. De semantische boekhouding (als van de traditionele metafysica) toont nooit een zero-balans wanneer de Naam er luidt. Op die manier komt het monotheïsme mij voor als precies de bondgenoot van differentie en het filosofisch (hermeneutisch) polytheïsme. "Het polytheïsme betekent niet zozeer dat er *vele* goden zijn, maar vooral *verschillende*."⁵⁵ (geciteerd uit zijn *Drie godinnen*⁵⁶) Het monotheïsme en het polytheïsme, beide vertaald naar de filosofie, beduiden dan een *theologische differentie*, naar analogie met de ontologische⁵⁷ (en andere). God en de goden gedragen zich dan als het Zijn en de zijnden, zonder dat deze analogie te ver kan worden doorgetrokken.

Maar we moeten oppassen met al die theïsmen. Het atheïsme à la Dawkins is wezenlijk een hypertheïsme. Het stelt de propositie "God bestaat" en haakt daar de operator 'ontkenning' aan. Dit atheïsme vertrekt van het theïsme, in één van zijn vele vormen, zij het een materialistisch, idealistisch, vitalistisch ... en blijft, ondanks (en dankzij) de 'a-' nog volledig opgenomen in dat register. Een 'waar'

atheïsme, een mono-a-theïsme, vertrekt vanuit de 'a-', de filosofische pendant van het 'ex nihilo' en deconstrueert vandaaruit elke vorm van theïsme, ook het rationalistisch-wetenschappelijk. "Eens te meer grijpen theologie en filosofie zo in elkaar en blijkt zelfs de meest atheïstische wijsbegeerte in het verborgene nog te wortelen in klassiek-christelijke veronderstellingen."⁵⁸ Dat klopt, maar een filosofische verkenning van het bereik van de theologische differentie verhelpt daar veel aan.

Dit klinkt trouwens allemaal behoorlijk Kantiaans-postmodern en ik vermoed dat IJsseling, net als recentelijk nog John Caputo (een soort Amerikaanse IJsseling), zich eerder zou bekennen tot een Hegeliaanse inspiratie⁵⁹. God is immers voor hem geen 'X', maar een zijnde als alle andere. Dat vond ook Heidegger. Maar de Naam is geen 'X', het is wat als van buitenaf (maar er is geen buiten, tenzij aan de open binnenkant van de wereld) het eenheidsdenken – waar Hegel toch niet vies van was – verstoort, de theïsmen ontbindt en misschien zelfs elk vertoog genereert, van de meest subtiele (politieke, morele, filosofische ...) theologie tot een 'Mon Dieu!' – niet voor niets een titel van een bijdrage van Jean-Luc Nancy aan de bundel *Dieu en tant que Dieu*, een debat met onder meer Jean-Luc Marion⁶⁰.

Sam IJsseling loopt nog geregeld door Leuven. Als hij voorbij de boekhandel Peeters geraakt, dan loopt hij door naar het Hoger Instituut. Heel vlot gaat dat niet, er loopt steeds een wandelstok mee. Om de zoveel meter wordt hij dan wel aangesproken door iemand. Een groot denker, maar ook een minzaam man. Nu het schrijven wat moeilijker is geworden, beleeft hij nog het meeste genoegen aan een gesprek over wat hij net nog heeft gelezen. Een genoegen dat steeds wordt gedeeld door zijn gesprekspartner. En moge zijn denken nog lang voortleven aan het hem zo dierbare Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

Noten:

1 Ger Groot, *Dankbaar en aandachtig. In gesprek met Sam IJsseling*, Klement/Pelckmans, Zoetermeer/Kalmthout, 2013, p. 49.

2 Tijdschrift voor Filosofie 29 (1967) 1, pp. 65-97; hierna TvF.

3 Ger Groot, *o.c.*, pp. 85 – 86.

4 Ibidem p. 34.

5 Friedrich Nietzsche, 'Hoe de ware wereld ten slotte tot fabel werd' in *Afgodendeemstering*, Arbeiderspers, Amsterdam, 1997, pp. 29-30.

6 Ger Groot, *o.c.*, p. 84.

7 TvF 31 (1969) 2, pp. 261-289.

8 TvF 30 (1968) 4, pp. 695-714.

9 Ger Groot, *o.c.*, pp. 41-43.

10 Ibidem p. 46.

11 Ibidem p. 52.

12 Ibidem pp. 44-45.

- 13 Ibidem p. 49.
- 14 TvF 41 (1979) 3, pp. 375-404.
- 15 TvF 35 (1973) 4, p. 791.
- 16 Ibidem p. 766-799.
- 17 Sam IJsseling, *Retoriek en filosofie*, Ambo, Bilthoven, 1975.
- 18 TvF 54 (1992) 2, p. 195-213.
- 19 Ibidem p. 195.
- 20 Luipen is de pionier van de Nederlandstalige existentiële fenomenologie.
- 21 Ger Groot, o.c., p. 26.
- 22 Van Breda is de oprichter van het Husserl-archief.
- 23 Ibidem p. 50.
- 24 Ibidem p. 52.
- 25 Ibidem p. 88.
- 26 TvF 41 (1979) 3, pp. 375-404.
- 27 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, Parijs, 1967.
- 28 TvF 28 (1966) 1, p. 3-52.
- 29 Sam IJsseling, *Heidegger. Denken en danken – geven en zijn*, De Nederlandse Boekhandel, 1964 – dit boek verscheen in november 2014 opnieuw bij Van tilt in Nijmegen.
- 30 William Richardson, *Heidegger. Through phenomenology to thought*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1962.
- 31 Ger Groot, o.c., p. 39.
- 32 Ibidem p. 54.
- 33 Ibidem p. 53.
- 34 Ibidem p. 97.
- 35 Ibidem p. 55.
- 36 Ibidem p. 47.
- 37 Ibidem p. 85.
- 38 Mededelingen van het Wijsgerig Gezelschap 59 (2013) p. 64.
- 39 Ger Groot, o.c., p. 21.
- 40 Alphonse De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Nauwelaerts, Leuven, 1942/1967.
- 41 Ger Groot, o.c., p. 54; p. 83.
- 42 John Austin, *How to do things with words*, Clarendon Press, Oxford, 1962.
- 43 Jacques Derrida, *Marges _ de la philosophie*, Ed. de Minuit, Parijs, 1972.
- 44 Ger Groot, o.c., p. 83.
- 45 Ibidem p. 90.
- 46 Ibidem p. 84.
- 47 Ibidem p. 90.
- 48 Ibidem pp. 50-51.
- 49 Ibidem p. 108.
- 50 TvF 57 (1995) 3, pp. 423-432.
- 51 Ger Groot, o.c., p. 96.
- 52 Ibidem p. 98.
- 53 Zie Erik Meganck, 'Is Metaphoricity Threatening or Saving Thought?' in W. Van Herck e.a. (ed.), *Metaphors in Modern and Contemporary Philosophy*, UPA, Brussels, 2013, p. 279 – 294.

54 Linda Jansen; Nanda Oudejans (red.), *Idolen en demonen*, Universiteit van Tilburg, Tilburg, 2004, p. 8.

55 Ger Groot, *o.c.*, p. 109.

56 Sam IJsseling, *Drie godinnen. Mnemosyne, Demeter, Moira*, Boom, Amsterdam, 1998.

57 Deze notie is zeker geen filosofische standaard. Als die al ter sprake komt, gaat het doorgaans over een poging het goddelijke vanuit een Heideggeriaanse ontologie te vinden. Hier verschijnt de theologische differentie evenwel niet als bepaald vanuit het Zijnsgebeuren. Zie Erik Meganck, 'Philosophiae Amica Theologiae: Gianni Vattimo's 'Weak Faith' and Theological Difference' in *Modern Theology*, te verschijnen.

58 Ger Groot, *o.c.*, p. 108.

59 John Caputo, *The Insistence of God. A Theology of Perhaps*, Indiana University Press, Bloomington, 2013, pp. 87-116.

60 Philippe Chapelle-Dumont (ed.), *Dieu en tant que Dieu. La question philosophique*, Cerf, Parijs, 2012, pp. 271-277.