

Artikels

VOOR EEN HEDENDAAGS EN RELIGIEUS FILOSOFISCH ATHEÏSME

Erik Meganck

De Grieken kenden reeds het atheïsme. De moderniteit formuleerde haar eigen versie. De laatmoderne verhouding tussen filosofie en theologie, getekend door de dood van God, vergt een nieuwe formulering. Een filosofische invulling van het monotheïsme en het polytheïsme openen samen op een boeiende en religieuze vorm van atheïsme dat niét botweg stelt dat 'God niet bestaat'.

I.

Kan worden gesteld dat het atheïsme een noodzakelijke voorwaarde was voor de geboorte van de filosofie? Of dat een religieus nominalisme plaats maakte voor een filosofisch realisme? Iets dergelijks wordt doorgaans in de handboeken verteld: dat de bemiddelde Grieken die niet voor hun eigen levensonderhoud instonden en dus vrije tijd (*schôlè*) genoten, zich aan de studie wijdde en zich daartoe verre reizen konden permitteren. Zo ontdekten ze dat op andere plaatsen in de wereld goden en godinnen figureerden onder telkens andere namen maar met grotendeels dezelfde taken. Dat bracht hen tot het vermoeden dat de natuurfenomenen niet zozeer goddelijke taken betreffen, maar veeleer een aan de natuur inherente dynamiek. De opeenvolging van dag en nacht, van de seizoenen, van leven en dood, van zaaien en oogsten ... gebeurde overal op dezelfde manier en dat dus wellicht onafhankelijk van allerlei regionale religieuze gebruiken als offers en ceremonies. Ritueel werd methode, mythe werd natuurfilosofie.¹ Maar het zit wel iets complexer ineen.

Tot zover het theologisch polytheïsme uit de mythische culturen. In de laatmoderniteit duikt nu het polytheïsme weerom op, in zowel de heidense theologie als de continentale (Franse en Italiaanse) filosofie. In dat laatste geval fungeert ze als kritiek op één welbepaalde metafysische veronderstelling, kentrek of evidentie, met name de voorrang van het ene op het vele.² Waar dat ene vereenzelvigd wordt met het hoogste, spreekt men ten onrechte van een

monotheïsme. Eigenlijk gaat het daar immers om een henotheïsme. Henotheïsme komt net als polytheïsme voort uit de beslissing dat het goddelijke (theologisch) en het betekenisgevende (filosofisch) tot de wereld behoort, als hoogste of toch minstens hogere entiteit(en). Het monotheïsme, als tegendeel van pantheïsme³, is daarentegen de naam voor het geloof of de beslissing dat het goddelijke niet tot de wereld behoort, dat niets in de wereld, geen enkel zijnde, hoog noch laag, goddelijk kan zijn of de (hele, ene juiste) betekenis aan de wereld *waartoe het behoort* kan presenteren. Ook het monotheïsme is een denktrek die een theologische zowel als filosofische vorm aanneemt.

Het gaat hier trouwens inderdaad niet over zuiver afpalende begrippen, noch theologisch, noch filosofisch. Neem het hindoeïsme, voor zover er iets bestaat als ‘hét hindoeïsme’. Dat is doorgaans gekend als een polytheïsme. Maar de vele goden worden soms gezien als emanaties van één hogere godheid, dus henotheïstisch. Die godheid, Brahman, wordt ook wel aanzien als een voor de mens ontoegankelijk principe, dus enigszins monotheïstisch. Het is zelfs zo dat Brahman dikwijls samen voorkomt met Vishnoe en Shiva, als in een drie-eenheid of triade – zeker geen uitzondering in ‘antieke’ religies.

Verwarring tussen monotheïsme en henotheïsme tekent ten gronde de traditionele metafysica. Staat het Ene Principe – of dat nu God is, of Rede of Bewustzijn of wat dan ook - nu bovenaan de orde van de werkelijkheid of eigenlijk ook een beetje daarbuiten om het systeem vandaaruit als dusdanig te gronden, te regisseren? Die ambiguïteit, weerom inderdaad, vind ik terug in het *Proslogion* van Anselmus. God is datgene hoger dan hetwelk niets kan worden gedacht en tevens datgene hoger dan al wat kan worden gedacht. Enerzijds is God dan het hoogste dat gedacht kan worden, het Ene Hoogste Principe binnen de orde, anderzijds kan God gedacht worden als voorbij het gehele en totale bereik van het denken. Deze spanning is héél betekenisvol omdat die het denken toont als een excessief gebeuren dat nooit definitief omvat, begrepen kan worden – ook niet door zichzelf. Het denken is dus tegelijkertijd een teveel én een tekort. Het denken toont een openheid waar de epistemologische economie niet klopt, niet sluitend is. God is hiervan een mogelijke, of juist een onmogelijke naam. Als Hoogste Principe is God het krachtigste begrip denkbaar, als metafysiek excès is God een buitenbegrijpelijke naam die het denken als systeem verstoort en er een open gebeuren van maakt. Het is duidelijk dat de metafysica deze beide perspectieven niet samen kan denken, dat dus beide godsbegrippen, het henotheïstisch en het monotheïstisch, binnen de traditionele metafysica theologisch noch filosofisch te verzoenen vallen. Positief geformuleerd komt deze non-relatie pas in het vizier en ter sprake binnen het differentiedenken.

Dan is er ook nog het atheïsme. Dat behelst dan de ontkenning van het bestaan van

goden, of van de goddelijke eigenschappen die aan bepaalde entiteiten, goden, worden toegeschreven. Binnen de christelijke traditie is er de ontkenning van het bestaan van God en de ontkenning van de goddelijkheid van Jezus van Nazareth. In de Griekse oudheid staat atheïsme voor weermom zowel de ontkenning van het werkelijke, fysieke bestaan van Zeus en de zijnen als voor het materialistische model van de atomisten dat werd toegepast op de goden, met name ijle, ver verwijderde wezens die totaal onverschillig staan tegenover de mens en zijn noodlot en dus van elk goddelijk vermogen tot interventie verstoken blijven. Sommigen rekenen ook negatieve mystieke theologieën tot het atheïsme, maar deze categorisering is, net als het atheïsme zelf, hoogst problematisch.

II.

Merkwaardig was wel dat van meet af aan het ‘ene’ in het filosofische spel kwam. Thales van Milete zag in de natuur één dragend principe aan het werk en hij herkende dat in het ‘water’. Nadien werden nog andere principes aangedragen en veelal ging het dan inderdaad om die (niet modern wetenschappelijke of strikt logische) herleiding van het natuurgebeuren, de *physis*, tot een mogelijke afleiding ervan uit het ‘ene’. Nu was die herleiding wellicht al voorbereid binnen de Griekse cultuur. Tegen de 12e eeuw voor Christus waren de Griekse goden, tot dan toe een over de Griekse wereld verspreid netwerk zonder enige noemenswaardige centrale coördinatie, allemaal verhuisd naar de berg Olympos onder voogdij van Zeus, nadat die Kronos (de Tijd) met de Titanen en nadien ook de Giganten in een machtsstrijd had verslagen. Dergelijke bewegingen zijn niet typisch voor het antieke Griekenland, ze vonden, zij het in een andere ‘hermeneutiek’, ook plaats in de Egyptische en de Hebreeuwse wereld. Achnaton (14e eeuw voor Christus) erkende slechts de eredienst voor de zonnegod Aton en reeds in het 3e millennium voor Christus werd El (niet zomaar te identificeren met YHWH) de vader van de goden en nadien de enige god.

Dat laatste is interessant, omdat er niet zoiets bestaat als een Egyptische of Hebreeuwse metafysica. De metafysica was eerst Grieks en nadien christelijk in dialoog met haar Griekse afkomst.⁴ Het is zelfs zo dat het Joodse denken zodanig aanwezig is in de traditie van de metafysicakritiek dat dit geen toeval kan heten. Het initiatief tot de bevraging van het statuut van het ene, het totaal, het absolute, het oorspronkelijke enz. komt veelal van Joodse denkers – en dat niet alleen in de filosofie maar ook in de theologie, de wetenschappen en de kunsten.

De bevraging van het statuut van het ene en met name de evidentie ervan, plaatst het polytheïsme op de filosofische agenda. Het is belangrijk om een filosofisch polytheïsme te onderscheiden van een theologisch polytheïsme – én toch beide als

religieus te begrijpen.⁵ Niet dat geloven en denken ver uiteen liggen of zo ten opzichte van elkaar geschikt staan als in de traditionele filosofie. Het zijn geen onverzoeerbare complementen. Het een is ook niet louter de dienstmaagd van de ander. Maar er is toch wel een *verschil*.⁶ Het verschil tussen theologisch en filosofisch polytheïsme is niet van die aard dat het zou gaan om twee onderscheiden modi van eenzelfde theorie of doctrine, zoals bij een christelijk en een atheïstisch existentialisme. Natuurlijk put de filosofie desgevallend gulzig uit de antieke en joods-christelijke tradities, maar dat wil niet zeggen dat ze daarnaar terug wil of dat ze die religies met hun mythen weer in al hun glorie wil herstellen en actualiseren of recontextualiseren. Ze gebruikt die verhalen om een filosofisch punt te maken, bijvoorbeeld dat de betekenis van ons bestaan een narratieve zaak is en geen zuiver essentialistische of rationalistische. De mens vindt zich terug in verhalen, niet in definities. Waar Paul Ricoeur en Sam IJsseling dit overdachten en tot deze filosofische stelling besloten, gold dit als evident bij de mythische culturen. Die laatste (be)leefden de narrativiteit op niet-reflexieve, niet-filosofische wijze.

Een theologisch polytheïsme bevraagt de veelheid van goden en demonen niet, maar neemt die deemoedig op als basistrek van de godsdienstige ervaring. Er *zijn* gewoon veel goden, punt. Een filosofisch polytheïsme denkt die veelheid echter niét als een evidentie of een genade, maar verstaat haar eigenlijk doorheen de principiële onherleidbaarheid van die veelheid. Het voordeel van het polytheïsme in de woorden van Nietzsche: “het vermogen, zich nieuwe en eigen ogen te scheppen en telkens weer nieuwe en nog meer eigene: zodat er voor de mens als enige onder alle dieren geen eeuwige horizonten en perspectieven bestaan.”⁷ De veelheid wordt voor de filosofie pas interessant wanneer of in zoverre ze niet kan ondergebracht worden in één logisch coherent systeem. Ons bestaan wordt betekend door meerdere, elkaar doorkruisende en zelfs tegensprekende verhalen. Een theologisch polytheïsme ziet dat zo niet, omdat het nooit werd bestookt met logica; een filosofisch polytheïsme plaatst vraagtekens bij de logische imperatief van het uitgesloten derde, het *tertium non datur*. In de woorden van Jean-Pierre Vernant: “De mythe zet een vorm van logica in gang die we, in contrast met de logica van de non-contradictie van filosofen, een logica van de ambiguïteit, de dubbelzinnigheid en de polariteit kunnen noemen.”⁸ Dit citaat vindt men geregeld terug bij Franse filosofen.

Het gaat er in het polytheïsme om die ambiguïteit in het denken toe te laten, zelfs te omarmen. De hedendaagse Franse filosofie stelt zich ernstige vragen bij de traditionele evidenties van eenheid en zuiverheid en gaat helemaal niet mee in pogingen het denken ‘op te kuisen’ volgens de instructies van de metafysica van vóór haar kritische fase, toen de filosofie de dood van God en het tot fabel worden van de ware wereld (tweemaal Nietzsche) nog niet ten diepste had vernomen en

opgenomen. In twee korte teksten, van een uitzonderlijk literair en profetisch, filosofisch én theologisch gehalte, haalt Nietzsche de basismetaforiek van de traditionele metafysica onderuit – of beter: beschrijft hij hoe de metafysica zich van haar eigen metaforiek ontdoet.⁹ De hoogste en centrale instantie die de betekenis van al wat bestaat bepaalt, in de Westerse cultuur ‘God’ genaamd, heeft die bepalende functie verloren. Ook de notie van een waarheid die in een andere wereld dient te worden afgehaald, waarbij Nietzsche refereert aan de christelijke interpretatie van Plato, heeft afgedaan: die ‘andere en betere’ wereld heeft zichzelf leeggemaakt en misschien zelfs opgeheven.¹⁰

Er geldt dus geen externe referentie, geen goddelijk principe en geen buitenwerelds rijk van waarheid waaraan of waarin elk van die verhalen kan worden afgetoetst op zijn respectieve waarheidsgehalte en op die manier geordend en geschikt in één omvattend verhaal. Er geldt ook niet langer de centrale coördinatie die de correcte epistemologische strategie vaststelt met behulp waarvan die waarheid kan worden binnengehaald. Dat heeft niets te maken met relativisme omdat dat zelf ook een extern standpunt vooronderstelt van waaruit het denken zogenaamd objectief en universeel kan worden overschouwd – door wat? het denken zelf? iets anders? – en aan elke mogelijke interpretatie, theorie, predicatie of propositie precies dezelfde waarheidswaarde kan worden toegekend. Als we ons dan al een andere wereld voorstellen, dan kan die niet worden ingeroepen als legitimatie van eender welke stelling dan ook. De figuur van het Ene Hoogste Zijnde, ‘God’ genaamd of met de ene ‘God’ vereenzelvigd, werd haar zeggingskracht aan de filosofie ontnomen.

III.

Polytheïsme staat dus, strikt genomen, niet tegenover monotheïsme, als basistrek van het christendom. Het staat tegenover henotheïsme, dat zegt dat er niet veel goden maar slechts één (opper)god bestaat die desnoods heerst over meerdere goden. Polytheïsme en henotheïsme zijn beide het resultaat van een telling van binnenwereldse goden, met als uitkomst respectievelijk ‘veel’ en ‘één’. Monotheïsme stelt dat alleen God goddelijk is, dat er dus geen andere goden zijn, maar ook dat niks in de wereld goddelijk is, dat God niet tussen de dingen kan worden gevonden.¹¹ Het spreekt zich niet uit over het aantal goden of goddelijke entiteiten, zelfs niet over hun al dan niet bestaan.

In tegenstelling tot het henotheïsme, dat voortkomt uit het polytheïsme, werkt in de theologie het monotheïsme wél als een kritiek op het polytheïsme. In theologische zin ontkent het monotheïsme de belijdenis van eender welke binnenwereldse entiteit als goddelijk. De filosofische betekenis is iets

genuanceerder. Het filosofisch monotheïsme spreekt zich niet uit over de betekenisvolle rol van enkele narratieve figuren – zelfs niet over het bestaan of het aantal goden – maar ontzegt de mens elke intimiteit met een betekenisgevende instantie. De mens, zelfs de hedendaagse, kan Antigone erkennen als morele leidraad, problematiek, enz., maar heeft geen toegang tot de ‘creatie’ van de goden, laat staan dat hij zich het initiatief daartoe kan toe-eigenen. De mens staat niet aan de oorsprong van de zin en zal die ook niet vinden in de wereld. Weerom, het is niet de wereld die uit zichzelf de mens het begrip van de mechanica van de zin ontzegt, de wereld als de gegeven zin draagt die oorsprong of mechanica niet in zich.

Dat beweren niet de minsten onder de filosofen, met name Heidegger en Wittgenstein. Wittgenstein hield voor dat waarover men niet kon spreken, men moest zwijgen. Dat verwijst niet rechtstreeks naar God. Er moet volgens Wittgenstein een element bestaan dat ervoor zorgt dat wanneer ik iets beweer over de wereld, dat ook betekenis heeft. Alleen, over dat element zelf kan ik dan niets filosofisch betekenisvol beweren, omdat dat element niet tot de wereld behoort. Ik kan dus ook niet stellig beweren of dat God is of net niet God is – of iets anders. Voor Heidegger ontvangt de wereld haar betekenis eerder dan dat ze die heeft of maakt. Dat iets is en dus op betekenisvolle manier bestaat, luidt in het Duits “Es gibt”. Die betekenis is evenwel geen eeuwige, eerder een historische: betekenis ‘gebeurt’ aan het denken. Het is dus niet dat die opeenvolgende betekenissen van de wereld samen een Geschiedenis vormen die systematisch volloopt, zoals Hegel dat dacht. Neen, het geven van die betekenissen gebeurt onvoorspelbaar, onberekenbaar en er is ook geen gever die aangaande betekenisproductie kan worden geconsulteerd. Over die betekenis kan volgens beide denkers niet worden onderhandeld. De betekenis van de wereld kunnen we dan ook niet uit die wereld afleiden, ook niet uit een systeem van vorige betekenissen, uit een ‘vorige’ wereld.

Filosofisch gezien staan monotheïsme en polytheïsme vandaag broederlijk naast elkaar. Op een specifieke manier bepalen ze samen een actuele verhouding tussen filosofie en theologie én een nieuw begrip van wereld. Het is zelfs niet moeilijk om beide theïstische formules samen te herkennen in de christelijke theologie waar een leger heiligen en zaligen klaarstaat om eender welke wereldse toestand op eenvoudig verzoek te verhelpen terwijl God zelf *absconditus* blijft en de Triniteit een groot mysterie. Wanneer eenmaal het denken zich buiten de strikte matrijs van de traditionele metafysica begeeft, schept deze samenwerking tussen mono- en polytheïsme weinig of zelfs geen filosofische of theologische problemen.

Noch het betekenisstichtende buiten de wereld, noch de eertijds gepersonifieerde centra van betekenisvolle narratieven die nog steeds onze wereld tekenen, zijn aan de Aristotelische imperatief van substantialiteit gebonden en kunnen dus op andere

dan substantiële wijze ‘bestaan’. Het is kenmerkend voor de godsdienstfilosofie sedert Heidegger om naarstig naar andere werkwoorden dan ‘zijn’ of ‘bestaan’ te zoeken om over een goddelijke werking te kunnen spreken. Strikt genomen dienen we misschien te mogen of moeten volstaan met de aanname dat God *godt*. Het monotheïsme staat tegenover een pantheïsme dat stelt dat de hele werkelijkheid en alle dingen goddelijk zijn en dat daarbuiten niks bestaat, dus ook niks goddelijks dat niet al tot de wereld zou behoren. Monotheïsme zegt niks over het aantal goden, het zegt alleen dat het goddelijke niet tot de wereld behoort, niet van de wereld is – wat weer niet uitsluit dat het *in* de wereld is. In de wereld toont het zich in een cluster van ‘stichtende verhalen’ zonder centrale coördinatie of falsifiërende instantie. Nogmaals, wie zoekt naar een legitimatie voor de ‘waarheidsclaim’ van die verhalen, verlaat de wereld – evenwel zonder de garantie in een andere wereld terecht te komen waarin het gezochte wordt aangeboden.

IV.

Wat betekent nu ‘theïsme’, los van de modaliteit (mono-, poly-, enz.) en wat doen de verschillende prefixen ermee? In theologische zin slaat theïsme op de overtuiging dat er een goddelijkheid heerst over en in de wereld, van buitenaf of van binnenuit. Theïsme in filosofische zin wijst op een systeem dat een waarheid als volgt instelt: de werkelijkheid haalt haar feitelijke en ware betekenis af bij één of meerdere Hoogste Principe(s) in deze of in een andere wereld en die betekenis is alleen voor een waardige epistemologische strategie toegankelijk. Een filosofisch theïsme is dus een geloof in een waarheid die enigszins of volledig los van ons denken bestaat en aan die (relatieve) autonomie haar ‘goddelijkheid’ ontleent. De werkelijkheid die onder die goddelijkheid wordt geïnstalleerd valt buiten het bereik van de twijfel en is dus, in tegenstelling tot illusie en leugen, niet vatbaar voor twijfel – zoals Descartes ondervond. Om Nietzsche te parafraseren: zolang we met het woordje *is* zitten opgescheept, zullen we theïstisch denken.

Het traditionele denken, of dat zich nu filosofisch of theologisch articuleert, is theïstisch. Eigenlijk kan dit amper als predicaat gelden aangezien het enerzijds gaat om een fundamentele kentering waaraan termen als ‘predicaat’ (en dus het hele propositionele denken) hun betekenis ontleenen en anderzijds om een historische dynamiek die langs de verscheidene prefixen en de daarbij horende operaties wordt georganiseerd. De filosofische en theologische articulaties lopen nagenoeg parallel, maar ook niet helemaal – zoals hierboven signaleerd: er is een *verschil*. Filosofie en theologie zijn beide denkwijzen, maar ook niet zo dat ze twee manifestaties vormen van één onderliggende *res cogitans*.

De prefixen ‘opereren’ filosofisch op het theïsme. ‘Poly-’ verdeelt de

betekenisverlening over meerdere significante dragers (perspectieven) in de wereld, terwijl ‘heno-’ het bij één principe houdt. ‘Pan-’ stelt dat de hele werkelijkheid haar eigen betekenis ten volle in en uit zichzelf haalt, terwijl ‘mono-’ juist voorhoudt dat elke betekenis van een ‘buitenaf’ moet komen aangezien geen enkel element in de wereld bij machte is zijn eigen betekenis of dat van elk ander zijnde, inbegrepen de totaliteit van alle zijnden, te dragen.

Die verschillende prefixen en de bijhorende operaties staan niet in louter nevenschikkend verband. Onder elkaar zetten ze een dynamiek in gang die telkens tot verrassende resultaten leidt. De ene bekritiseert de andere. Het theologisch monotheïsme bekritiseerde destijds het veelgodendom. Nu bekritisieren filosofisch monotheïsme en polytheïsme samen het henotheïstische element in de metafysica. Deze kritiek, die spoort met de traditie die loopt van Nietzsche voorbij Heidegger tot Derrida en Nancy, genereert een heel ander atheïsme dan het 19e-eeuwse rationalisme dat nog steeds latent schatplichtig is aan het henotheïsme.

V.

Wanneer het filosofisch theïsme zich uitsprekt over het statuut en de positie van de betekenisgave, dus van (het gebeuren van) de waarheid, is dat zelfs onafhankelijk van *wat* precies als goddelijk of als *theion* wordt geïnstalleerd: God of Rede of Wil of Materie of wat dan ook. Daarom is atheïsme een ambigue term. We zijn vertrouwd met het ‘platte’ atheïsme dat het Ene Principe ‘God’ vervangt door een ander maar wél de rigide denkstructuur en het typisch metafysische model, het traditionele systeem van betekenis behoudt. Theïsme is dan te verstaan als de onto-theo-logische structuur van het denken.

Het gaat om een oppervlakkig atheïsme omdat de ‘a-’ alleen slaat op het verwijderen en vervangen van God aan het hoofd van de zijns- en kenorde. Op precies dezelfde wijze als die waarop in de theologische theïsmen de betekenis van de hele schepping en elk schepsel wordt afgelezen uit de zich openbarende wil van God aan de hand van de ene orthodoxe exegese, leest het atheïsme de betekenis van het hele materiële heelal en elk ding af van het systeem van de objectiviteit met behulp van de ene correcte epistemologische methode.

Anderzijds komt een meer filosofisch atheïsme op, waar het ‘a-’ het theïsme verstoort, ontmantelt. Wat dient daaronder te worden verstaan? Het filosofisch theïsme reikt zelf niet rechtstreeks een betekenis aan, zoals bijvoorbeeld de wetenschap dat vandaag doet. Het biedt een model dat moet verklaren hoe deze betekenis tot stand komt en waar ze haar waarheidsgarantie vindt. Het oppervlakkige of rationalistische atheïsme zal poneren dat de wetenschappelijke

rede het eindresultaat is van een geschiedenis van systematische uitzuivering van het denken. Het denken heeft in de eindfase, namelijk het wetenschappelijke *kennen*, eindelijk de definitieve toegang tot de objectieve werkelijkheid, de wereld-zoals-die-IS geopend.¹² Hedendaagse sciëntisten vragen nog enkele decennia geduld vooraleer de hele werkelijkheid – dat is: de werkelijkheid zoals die in een wetenschappelijk spreken kan worden vertaald – zal zijn ontcijferd en verklaard. Gaandeweg heeft de filosofie het denken bevrijd van mythische, poëtische, religieuze, retorische, metaforische, enz. elementen om eindelijk uit te komen bij de enige verantwoorde epistemologische strategie, namelijk de wetenschappelijke. Het rationale of redelijke wordt hier vereenzelvigd met of verengd tot het wetenschappelijke. Alleen deze rationaliteit is in staat de ware werkelijkheid te representeren in een uitleg of verklaring.

Dit model lijkt, zoals trouwens alle theïstische modellen, aan een tautologie of misschien eerder een *petitio principii*. Het zegt weinig méér dan dat a) de wetenschap de beste epistemologische strategie moet zijn omdat ze wetenschappelijk is; en b) dat de enige wereld met bestaansrecht die wereld is die in het wetenschappelijk spreken wordt blootgelegd – dus niet: gesticht. De moderne rationaliteit beantwoordt aan de criteria die Descartes vooropstelde, criteria waarvoor geen enkele verdere legitimatie bestaat dan dat Descartes ervan overtuigd was dat dat de beste criteria waren, een overtuiging waarmee zijn en deze tijd instemmen. Wanneer mathesis, bewijsvorm, technische toepassing¹³, enz. op voorhand worden ingesteld als criteria voor geldige kennis, blijkt inderdaad ‘achteraf’ alleen de wetenschappelijke rede een valabele kandidaat te zijn.¹⁴ Voor de juistheid van zijn model beriep Descartes zich op de goddelijke notie van de volmaaktheid, een notie die zijn volgelingen overboord wierpen – waarvan getuige de beroemde uitspraak van Laplace over God tegen Napoleon: “Je n’avais pas besoin de cette hypothèse-là.” – terwijl ze het cartesische model behielden. Dat is dus het oppervlakkige of rationalistische atheïsme dat niet inziet dat het een theïsme is gebleven, omdat het als atheïsme de dood van God niet heeft doordacht.

Inderdaad wijst de wetenschappelijke rede elke externe referentie af. De wereld heeft volgens haar geen betekenisgevende instantie nodig, ze draagt haar betekenis volledig in zichzelf. De wetenschappelijke rede is de enige die zichzelf kan legitimeren door geen externe referentie in te roepen. Zij beschouwt dit als een voordeel en niet als een arbitraire cirkelredenering. Ze heeft de dood van God niet vernomen in zoverre ze de afwijzing van de externe referentie als garantie inroept voor de ‘ware wereld’ die Nietzsche tot fabel heeft verklaard. De openstaande val bij de afschaffing van de andere wereld als de ware, is precies dat deze wereld, de wereld van de ‘gegevens’, de objectieve, meetbare *data*, als de enige ware zou worden beschouwd. Met de dood van God constateerde Nietzsche evenwel de ongeldigheid van de notie zelf van de ‘ware wereld’. Met andere woorden, en

ineens met een ander beroemd citaat van Nietzsche uit de *Nachlass*: “Er zijn geen feiten meer, alleen interpretaties – en ook dat is een interpretatie.” Er bestaat geen wetenschappelijke verklaring voor het verdwijnen van de objectiviteit, van de ‘ware wereld’ van de wetenschappelijke rede. En mocht dat zo zijn, dan nog kon ze zich niet beroepen op haar voorgewende objectiviteit om de oplossing van de objectiviteit als feit in te stellen.

Het ‘nieuwe’ atheïsme wijst het ‘oude’ atheïsme op dit probleem en stelt ineens de vraag naar de noodzaak of zelfs wenselijkheid van dergelijke legitimatie. Met Jean-Luc Nancy vermoedt dit atheïsme dat het gegeven van de betekenis, de gegevenheid van de betekenis, de gegeven betekenis – dus: de wereld – geen legitimatie behoeft. Nancy verwijst hier naar het *ex nihilo*. Betekenis dient inderdaad in filosofische zin als monotheïstisch te worden gelezen: de wereld genereert haar betekenis niet zelf. Maar er bestaat ook geen enkele reden om een instantie te veronderstellen die instaat voor de betekenisgave. Betekenis wordt ons gratis geschonken, zonder dat er in de filosofie plaats moet worden ingeruimd voor een schenker. Maar, en dit is interessant, er bestaat ook geen enkele geldige filosofische reden om de theologie het recht of het vermogen te ontzeggen om wel een Schenker, Schepper, Zingeveer, Leraar te ‘belijden’.

Merkwaardig genoeg jaagt dus die ‘a-’ God of het goddelijke niet weg uit het denken, integendeel zelfs, de naam ‘God’ werkt door in die ‘a-’ eerder dan in het theïsme. Het herstel van het atheïsme, het winnen van nieuwe filosofische betekenis op de oppervlakkige, heeft geleid tot een theologische wending in het Franse denken, dat sommigen zo verontrust.¹⁵ Het denken valt niet te sluiten in of rond één alverklarend verhaal. De epistemologische boekhouding waar de traditionele metafysica zo mee opliep, klopt niet. Het denken valt uiteen in vertogen die nergens en nooit hun eindigheid, onderlinge wrijving, ambiguïteit kunnen kwijtraken. Waarom zouden we dat trouwens ook per se willen?

VI.

Zowel Heidegger als Wittgenstein beweren dus dat de wereld haar betekenis niet op, in of uit zichzelf kan halen. Maar Nietzsche had toen al verklaard dat elke andere, ware wereld voor de filosofie was afgesloten. Vanwaar komt of waar huist dan de betekenis van de wereld? Immers, was dat niet precies de fameuze verwondering bij Plato, met name om de ervaring *dat* de wereld als consistent geheel inzichtelijk was – of tenminste kon zijn? Nogmaals, vanwaar komt of waar huist dan de betekenis van de wereld?

In de objectieve genitief wordt gevraagd naar een betekenis die wordt toegekend

aan de wereld, dus blijkbaar vanuit een andere wereld. Die vraag heeft Nietzsche ongeldig verklaard. In de subjectieve genitief wordt gevraagd naar een wereld die zichzelf betekent, en die vraag hebben Heidegger en Wittgenstein ongeldig verklaard. Wat is dan nog de zin van de betekenis van de wereld? Die zin is te vinden in het register van het *om-niet, ex nihilo*, zegt Nancy. We kunnen de hele dubbele genitief in de uitdrukking ‘betekenis van de wereld’ overslaan om zo wereld en betekenis samen te lezen. De wereld van de *signification*, van de zogezegd ware objectieve betekenis, van de fameuze *adaequatio rei et intellectus*, was de wereld van de traditionele metafysica met een perfect sluitende epistemologische economie. De dualistisch gemotiveerde objectiviteit, waarbij enerzijds een wereld-zoals-die-IS bestaat en anderzijds de representatie daarvan in een (wetenschappelijke) uitleg, wordt door de metafysicakritiek ernstig in vraag gesteld, niet in het minst omwille van voornoemd probleem van de legitimatie.

Het einde van het tijdperk van de *signification* is Nancy’s versie van het beruchte ‘einde’ van de metafysica. Wereld komt dan volledig los uit haar cartesische determinatie en wordt het gebeuren van betekenis. Wereld wordt dan het circuleren van verhalen en perspectieven. Niemand is bij machte dit hermeneutisch gebeuren te redigeren van buitenaf. Dat perspectief betekent nog niet dat er een werkelijkheid bestaat waarvan we systematisch bepaalde aspecten ontwaren en uitwerken. Het gaat niet om een perspectief in de zin van: één betekenis van de wereld tussen de vele die samen de volle waarheid uitmaken, het gaat nu om de wereld *als* perspectief, of beter: perspectieven. Die perspectieven zijn niet langer onder te brengen in één wereldbeeld. Dat is dan weer dat filosofisch polytheïsme. Binnen de wereld of binnen de geschiedenis kan nergens een ‘oorsprong’ worden geïdentificeerd waaraan die perspectieven zouden ontspringen en waar ineens ook de mechanica van de productie ervan kan worden achterhaald. Het ‘nieuwe’ atheïsme knipt dus de deductieve of inductieve band, de logica, door tussen betekenis en haar oorsprong. Dat is misschien de wezenlijkste filosofische betekenis van het *ex nihilo*. De zin, het *gegeven van betekenis*, de gave van de wereld gebeurt zonder legitimatie, grondeloos. Juist daarom noemt Nancy de zin, de wereld ‘aanbiddelijk’.¹⁶

Zo werken in de filosofische actualiteit, in de actuele filosofie, monotheïsme en polytheïsme samen. De oorsprong, het principe, de mechanica van de betekenisgave wordt uit de wereld geduwd, ontplaatst. Betekenis, wereld, denken is van de orde van de gave – de *genade*, zou de theologie zeggen. Dit ‘bevrijdt’ de wereld uit de rigide logica van de traditionele metafysica – bevrijdt dus de metafysica, het denken zelf. Zo ontkomt wereld aan haar essentialistische, objectivistische, dualistische determinaties en wordt onherleidbare en niet langer centraal gecoördineerde veelheid aan perspectieven (narratieven, mythen, enz).

Het filosofisch monotheïsme waarmee dit polytheïsme accordeert is te verstaan langs de lijn van de ontologische differentie, zoals geformuleerd door Heidegger.¹⁷ Eenmaal die differentie in het denken is gekomen¹⁸, valt het Zijn niet langer te benaderen op de wijze waarop we de dingen benaderen. We kunnen het Zijn niet wetenschappelijk – in de breedste zin van het woord – analyseren, verklaren, uitleggen. Zijn valt hier te verstaan als: het gebeuren van zin, van de wereld, van waarheid of van het toekomen van betekenis. Misverstanden omtrent de eigentijdse wereld ontstaan net doordat aan het Zijn categorieën worden toegedicht die alleen *binnen* het bereik van de wereld, van de wetenschap gelden. Rationaliteit, causaliteit, cumulativiteit, totaliteit, enz. raken het Zijn niet. En toch is dat Zijn betrokken op de wereld waarbinnen die categorieën gelden.

Het Zijn wordt bij Heidegger het geven van de betekenis of beter: het gebeuren van zin. Het Zijn is het gebeuren van de wereld als gave zonder gever of gift. De wereld is het gebeuren van zin. Zin is van de orde van de advent, van een toekomst die niet de toekomst van de extrapolatie, de berekening is. De zin is de tot verwondering stemmende ervaring dat er betekenis gegeven is én dat die betekenis consistent is, dat wil zeggen: als perspectief in veelvoud wordt gegeven. De wereld als zinvolle en als dusdanig gedeelde betekenis is de zaak van het denken, in beide modi van de genitief. De wereld is noch de oorzaak, noch het effect van het denken.

Het denken of, wat op ‘hetzelfde’ neerkomt, de wereld-die-als-betekenis-gebeurt laat zich niet langer afsluiten. Niet dat dat ooit is gebeurd, maar het afsluiten werd algemeen aanvaard als de uiteindelijke finaliteit van het denken – een nogal suïcidaal trekje in de metafysica. Derrida heeft dat onder de naam ‘uitstel’ uitvoerig behandeld. Er kan niet zoiets als een ‘totaaluitleg’ van de wereld (in de objectieve genitief) worden opgesteld. Het boek van de natuur is een sterke maar bedrieglijke metafoor.

Er is nog steeds het vraagstuk naar de herkomst van de zin. Immers, volgens Heidegger en Wittgenstein is de wereld, de zin, geen zelfmaaksel. De wereld produceert geen volgende wereld, zin maakt niet méér of andere zin – dat is in elk geval niet wat ‘disseminatie’ (ook weer een term van Derrida) betekent. Maar de wereld wordt ook niet geregisseerd vanuit een andere wereld, zin wordt niet in een ware wereld geproduceerd en hier afgeleverd aan wie zich tot de ene ware epistemologische obediëntie heeft bekeerd. Nancy stelt het als volgt: zin ontstaat niet in het andere *dan* de wereld, maar aan het andere *van* de wereld.¹⁹ Er is geen andere wereld, maar wereld is ook weer geen object, maar een gebeuren zonder archeologie en teleologie. Dat gebeuren is dus open, een openen. In het Engels luidt dat: *meaning is opening*, telkens te begrijpen als werkwoordvorm.

Uiteindelijk heeft het denken dit volgens Nancy te danken aan het christendom. Het christendom heeft onder meer volgens hem, ondanks alle mogelijke theologische opbouw, nooit een andere wereld geïnstalleerd maar steeds een onherleidbare en onverwoestbare, niet te dichten alteriteit, differentie willen installeren in de wereld.²⁰ En hier komen dan polytheïsme en monotheïsme samen in een filosofisch atheïsme dat, hoe paradoxaal dat ook mag klinken, wezenlijk christelijk is – hetgeen zelf ook nog eens erg problematisch klinkt. Want dit mag niet insinueren dat het christendom een kern als wezen heeft, hetgeen nu juist wezenlijk voor het christendom mag heten. Dat is dan weer een echo van de beroemde verzuchting van Meister Eckhart: ik bid God, de God van de Bijbel (objectieve én subjectieve genitief), dat hij mij verlost van God, de God van de theologie, van de filosofie, de moraal, de cultuur, de wetenschap²¹ ... die we uiteindelijk tegenkomen in de autopsie van Nietzsche.

Meaning is opening, monotheïsme als het andere van de wereld, de wereld als een onherleidbare veelheid aan perspectieven, narratieven, en ten slotte het lettertje ‘a’, beroemd geworden door het werk van Derrida en Lacan, dat ervoor zorgt dat wereld zich nooit sluit. Denken, danken, hopen. Graag besluit ik met een citaat van Herman De Dijn. De herwerking van zijn *Hoe overleven we de vrijheid* eindigt met “Verhalen zullen de wereld niet redden, maar zonder verhalen is er geen wereld en geen toekomst.”²²

Noten:

1 Dit is wellicht een uit didactische overwegingen vereenvoudigd begrip van het ontstaan van de Griekse filosofie als dialectische reactie op de Griekse mythologie die bijvoorbeeld de invloed van het Perzische zoroastrisme en van het Egyptische monotheïsme totaal veronachtzaamt.

2 Jacques Derrida zou deze voorrang of ‘centrisme’ (her)lezen in het licht van een ‘voorkeur’ die gepaard gaat met een gebeurtenis, namelijk de metafysica, die de werking toont als van een ‘beslissing’, een werking die de metafysica zelf heeft verdrongen – Heidegger zou zeggen: vergeten - hetgeen juist haar geschiedenis, voortduren uitmaakt.

3 Het pantheïsme stelt dat alles, elk zijnde goddelijk is of toch dat het geheel op zich goddelijk is: het goddelijke is wat alle dingen samen verenigt. Spinoza en Hegel werden aan de oppervlakte wel eens ‘verdacht’ van pantheïsme, maar dat werd, in zoverre nodig of wenselijk, opgelost met de term pan-en-theïsme, de stelling dat alles, elk zijnde op zijn wijze, deelheeft aan het goddelijke. Hiermee kan men dan ook weer alle kanten uit. In dit artikel komt het pantheïsme verder niet meer ter sprake.

4 De precieze oorspronkelijke betekenis van het woord ‘metafysica’ is onduidelijk. Een commentator doopte een reeks boeken van Aristoteles zo, maar we weten niet of hij hieraan een bibliografische connotatie – namelijk die boeken die hij rangschikte ‘achter’ de boeken over natuurkunde – of veeleer een filosofische meegaf – namelijk de boeken die handelen over een werkelijkheid ‘voorbij’ de empirische natuur.

5 Dit vraagt om enige verheldering. Met ‘religieus’ als iets anders dan theologisch bedoel ik een denken – filosofisch of theologisch – dat zichzelf niet aan haar eigen oorsprong plaatst zoals de metafysica na Descartes doet. Een religieus denken ervaart zichzelf, zoals bij Heidegger, als gegeven. Deze ervaring mag dan wel niet worden overschreven door het begrip van ‘gegeven’ zoals in de wetenschap of de informatietechnologie wordt gehanteerd, namelijk onder de vorm van data.

6 Zie Meganck E., ‘Ratio est Fides. Contemporary Philosophy as Virtuous Thought’ in *International Journal of Philosophy and Theology*, 77 (2016) 3, 154 – 170.

7 *De vrolijke wetenschap*, §143.

8 “Le mythe met donc en jeu une forme de logique qu’on peut appeler, en contraste avec la logique de non-contradiction des philosophes, une logique de l’ambigu, de l’équivoque, de la polarité.” Vernant J-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, p. 250.

9 Het gaat hier om twee heel korte, maar enorm belangrijke teksten van Nietzsche, §125 uit zijn *Fröhliche Wissenschaft (Vrolijke wetenschap)* en het 4de hoofdstuk uit zijn *Götterdämmerung (Afgodendeemstering)*.

10 Het probleem van het leeggemaakt en/of opgeheven is subtiel. In het ene geval bestaat er nog een andere wereld, die voor de filosofie weliswaar ontoegankelijk is maar niet noodzakelijk ook voor bijvoorbeeld de theologie. In het tweede geval bestaat er geen andere wereld en is ook elke theologische verwijzing daarnaar op voorhand ongeldig. Velen denken dat Nietzsche dat laatste bedoelt, maar dat lijkt mij twijfelachtig. Ten eerste brengt de dood van God juist de ongeldigheid van dergelijke zware predicatieve proposities met zich mee, zodat uitspraken als ‘er bestaat geen andere wereld’ wezenlijk ondenkbaar worden; ten tweede omdat die andere, ware wereld wel nog blijft voortbestaan, maar dan als fabel – de precieze betekenis waarvan hier buiten beschouwing moet blijven.

11 Uiteraard wordt dit door de incarnatie en de kenose veel complexer, maar de basisstelling blijft wel overeind. Marcel Gauchet, bijvoorbeeld, leest de incarnatie helemaal binnen het kader van het monotheïsme, als een effect ervan.

12 Merkwaardig hoe de wetenschap, die toch pretendeert zich meticuleus aan feiten te houden, zomaar ongemerkt verspringt van het feit van de 200 jaar oude notie van dinosauriërs naar het feit van 6.000.000 jaar oude beesten, zonder die overgang anders te kunnen legitimeren dan door het arbitrair ingesteld systeem van de objectiviteit.

13 Zo zal in een discussie over de waarheidsclaim en het statuut van objectiviteit in de wetenschappelijke rede dikwijls als argument worden aangevoerd: “Het werkt!” Lyotard noemt dit het criterium van performantie. Arm denken, arme waarheid ...

14 Op diezelfde manier wordt vooruitgang gestaafd. De moderniteit betekende in elk geval een flinke stap voorwaarts en een nettowinst wanneer als criteria worden aangedragen: levensduur, mobiliteit, technische (vooral dan medische) greep, communicatie, enz. Wanneer echter ‘oubollige’ criteria als zin, fatsoen, sociale cohesie, intimiteit, stabiliteit worden ingeroepen, geeft moderniteit te denken. Automatisch, en dit is juist typisch voor moderniteit, wordt degene die los van historische processen, deze criteria als waarden formuleert, als conservatief bestempeld. Moderniteit: il faut être moderne!

15 Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Parijs, Éditions de l’Éclat, 1990.

16 Nancy J.-L., *L’adoration. Déconstruction du christianisme 2*, Parijs, Galilée, 2010. De titel van het eerste hoofdstuk luidt ‘Il n’y a pas de sens du sens : cela est adorable’ (19 – 34). Al dan niet gewild klinkt hier het ‘denken is danken’ van Heidegger door.

17 Zie IJsseling S., *Heidegger. Denken en danken, geven en zijn*, Nijmegen, Vantilt, 2015 (1964/1966).

18 Naarmate Heidegger's denken vorderde, nam hij steeds meer afstand van het strikt ontologisch karakter van de differentie. Bij zijn leerling Derrida is die ontologie nagenoeg verdwenen. De differentie werkt dan daar waar zich twee termen elkaar naderen zonder tot een traditionele, logische relatie te komen. Een ander voorbeeld is de non-relatie tussen God en de wereld. De klassieke terminologie uit de metafysica (oorzaak of effect, onder- of nevenschikking, waar of vals, oneindig of eindig, spiritueel of materieel, identiteit of oppositie, enz.) is hier filosofisch ongeldig, staat machteloos. Het is hier wél belangrijk aan te geven dat het de theologie vrij staat om tussen God en wereld wél een relatie te formuleren. Het is zo dat de relatie in de theologie juist een heel cruciale notie uitmaakt.

19 Nancy J.-L., *Être singulier pluriel*, Parijs, Galilée, 1996.

20 Nancy J.-L., *La décloison*, p. 20.

21 Nancy J.-L., "Mon Dieu !" in Dieu en tant que Dieu. La question philosophique, ed. Philippe Capelle-Dumont, Parijs, Cerf, 2012.

22 De Dijn H., *Hoe overleven we de vrijheid. Twintig jaar later*, Kalmthout, Pelckmans, 2014, p. 154.