

hoopt ook de auteur dat hij toch een 'gids' of een 'vroedvrouw' heeft mogen zijn opdat de lezer 'dat geheim' zou begrijpen wat hij uiteindelijk enkel door zichzelf, dat wil zeggen door zijn eigen innerlijk handelen kan begrijpen. De waarde van Lansinks boek ligt evenwel in het feit dat hij – zonder te vervallen in een chronologische behandeling van Kierkegaards werk – begrip van 'Vrijheid' en 'ironie' in hun onderlinge relatie op een didactische manier (met samenvattingen, herhalingen, concrete voorbeelden) vanuit één alles-overheersende gedachte begrijpelijk weet te maken. Gezien Lansink grote aandacht heeft besteed aan het didactische aspect van het boek is het wel enigszins verwonderlijk dat de citaten in de voetnoten niet vanuit het Duits vertaald zijn.

Peter KRÜGER

### GELOVEN TE GELOVEN

Gianni Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof*, vertaald door L. Jansen-Bella, Amsterdam, Boom, 1998, 101 pp., Bfr. 620/Hfl. 31, ISBN 905352 352 9

"Er zijn vandaag de dag geen aannemelijke, krachtige filosofische redenen meer om atheïst te zijn, of in ieder geval om de godsdienst af te wijzen." (p. 16) Dit citaat uit het essay van Gianni Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof* (1996) dat hier in overweging wordt genomen dient vanop de achterflap de potentiële lezer te verleiden. Deze zin is met zorg uitgekozen omdat wellicht velen de argumentatie van deze stelling wensen te vernemen. Misschien heeft ze daarnaast voor anderen iets verzekerends, iets legitimerends: godsdienst mag weer, ziet, er zijn zelfs geen sterke tegenargumenten meer. Met dien verstande dat afwezigheid van redenen *tegen* nog geen reden(en) *voor* betekent.

Voor de vraag waarom er geen 'krachtige filosofische redenen' meer zijn om de godsdienst af te wijzen volstaat de auteur met een in herinnering roepen van het échec van het utopisch sciëntisme en de fout gebleken hoop op de definitieve emancipatie van de mens als verlicht wezen. "We zijn allemaal vertrouwd met het feit dat de onttovering van de wereld ook een radicale onttovering van het idee zelf van onttovering teweeg heeft gebracht" (p. 17). Men kan hier wijzen op de problemen die door de specifieke toepassing van het weten (technologie) in de wereld gebracht zijn en daarnaast op de ijdel gebleken pretentie van de 'wetenschappelijke visie op de dingen'. Hierbij vraagt de lezer zich af of de gemeenzaam gehanteerde oppositie wetenschap-geloof klopt of ooit geklopt heeft. Dat Vattimo er probleemloos van uitgaat, heeft te maken met zijn invalshoek die voorbij deze tweedeling ligt. Het is Martin Heidegger die hier de bakens uitzet voor de wijze waarop het einde van die metafysische, objectiverende rede kan en moet worden gedacht. Deze

staat aan de oorsprong van een denken dat het zijn niet onmiddellijk herleidt tot het zijnde en dat de geschiedenis van de metafysica ziet als de geschiedenis van het zijn. Vattimo noemt dit het 'zwakke denken'. Vanuit dit perspectief is de actuele crisis van de objectiviteit niet een menselijke dwaling die zal overwonnen worden, maar het moment waarop het zijn zich anders laat denken. Het verstaan van het zijn volgens Heidegger (en dus Vattimo) impliceert "de verzwakking als wezenlijk kenmerk van het zijn in de tijd van het einde van de metafysica." (p. 24) De verzwakking betreft de onaantastbare, 'objectieve' realiteit die zich als transcendentie zou onttrekken aan ons menselijk, eindig kennen. En net die verzwakking ziet Vattimo ook aan het werk in het christendom waar een transcendente, geweld(dad)ige God mens wordt. Deze *kenosis*, de verlaging van God tot een mens (Fil. 2, 7), ligt ten grondslag aan het christendom én aan een zwak denken als dat van Heidegger. Dit moment van 'verzwakking' is het moment – dat volgens Vattimo nog niet voorbij is – van *secularisatie* waarmee die beschaving wordt losgemaakt van haar sacrale oorsprong.

Deze laatste gedachte is, zoals die auteur aangeeft, de sluitsteen van het vertoog. Het is noodzakelijk deze secularisatie niet tegenover het christendom te plaatsen, maar te zien als een 'positief feit in de christelijke traditie. Deze secularisatie impliceert een ethiek van die geweldloosheid en een vrijere of minstens niet dogmatische interpretatie van de leer van Jezus. Bijvoorbeeld het verval van de wereldlijke macht van de kerk werd door deze instantie zelf (of door de meest open geesten van dit instituut), in een tweede tijd, als bevrijdend, "als een authentiekere bevestiging van haar wezenlijke imago" (p. 38-39) ervaren.

Van daaruit worden twee denklijnen ontwikkeld, een algemene en een meer persoonlijke. Ten eerste wordt een pleidooi gehouden om de secularisatie die het christendom en onze cultuur kenmerkt positief te affirmeren. Dit houdt in dat we ons niet van de boodschap van Jezus moeten laten afbrengen door een terechte alkeer van de verstarde leer van de kerk. "Het christendom dat teruggevonden wordt als leer van het heil, ofwel van de *kenosis* en de secularisatie, is dus geen erfenis van voor altijd vastgelegde leerstukken, waartoe we ons kunnen wenden om uiteindelijk in de zee van onzekerheid en het Babel van talen in de postmetafysische vaste grond onder de voeten te krijgen." (p. 58) Deze secularisatie houdt in dat we er een soepeler moraal op nahouden en een doorgedreven ontmythologisering van de christelijke leerstellingen uitvoeren. Vooral dienen de resten van een archaisch, sacraal denken achtergelaten te worden. God is geen transcendente macht waartoe wij ons als dienstknechten verhouden, maar een mens, een vriend (Job. 15,15). Zo wijst Vattimo een opvatting van het geloof als 'sprong', 'paradox' af, omdat zich daarin een ontkenning van onze leefwereld, 'een radicale ontwaarding van de wereldse geschiedenis' (p. 82) uitdrukt. In deze context bekritiseert hij kort het joodse denken van Jacques Derrida en Emmanuel Levinas, omdat daarin een structurele verticaliteit, een onderschikking (dus een pre-metafysische, archaische godsrelatie) werkzaam is (cfr. het hoofdstuk 'secularisatie contra tragisch denken', pp. 80-84).

We kunnen hier de vraag stellen of Vattimo het tragisch christendom (dat van een Pascal of een Kierkegaard) niet te snel afwijst en poogt te neutraliseren. Met andere woorden hoe erover te beslissen of de paradox van de *kenosis* 'vrees en beven' is of ons aanzet tot een vriendschappelijke relatie met God? Kierkegaard zou dit laatste alvast beamen, maar net daarin een niet haalbare en dus duizeling- en angstwekkende opdracht voor de mens besloten zien. Vanuit zijn perspectief is 'ik geloof dat ik geloof' een enig mogelijke bewering, maar de christen moet dit hard – dus niet zoals Vattimo – interpreteren: het geloof is een taak waarbij men in de waarachtigheid van dit geloof niet kan geloven. Daarnaast, evenwel, is het de verdienste van Vattimo te wijzen op het overspannen heroïsme (en de mogelijke gewelddadige uitwassen) van deze positionering. Geloof heeft voor hem weinig te maken met een Godsdeed *vanuit* de vaststelling van onze eindigheid. (cfr. o.a. p. 98)

Ten tweede vervult de persoonlijke verhouding van die auteur tot geloof en kerk de rol van expliciete rode draad. De onmiddellijke aanleiding voor het schrijven van dit essay was de vaststelling van de hernieuwde belangstelling voor het geloof, bij hem persoonlijk en in zijn omgeving. Er wordt gewezen op een 'terugkeer' die geen conformering aan de huidige kerk impliceert, maar niettemin die kerk wil ondervragen vanuit een opnieuw gehoor geven aan het woord van het evangelie. Het valt de lezer daarbij op dat de auteur uiteindelijk niet veel verder raakt dan deze vaststelling, meer nog, dat een soort inhoudelijke armoede uit deze tekst spreekt. Gegeven dat de secularisatie, als een essentieel kenmerk van ons denken, een begin vond in het christendom, dan blijft nog onduidelijk waarom en hoe de lezer of Vattimo zelf aan een herlezing van Jezus' boodschap toe is. Het wordt vooral duidelijk wat een hernieuwde interesse voor het christendom *niet* zou mogen zijn. Positief wordt enkel de *kenosis* aangeduid, maar deze kan alleen als een formele richtlijn functioneren. Dit essay is in de eerste plaats een betoog tegen rigorisme: de auteur spreekt met sympathie over 'halve christenen' die bepaalde aspecten of rituelen van het christendom omarmen en houdt eraan het wereldlijke karakter van deze godsdienst (en wat dit perspectief impliceert) te benadrukken. We vragen ons af welk 'geloof' hier in het geding is, in deze eigentijdse maar vreemde verdubbeling van 'ik geloof' naar 'ik geloof dat ik geloof' (p. 67). Deze formulering lijkt een verzwakking van de eerste ('ik geloof'): is het de ietwat verbaasde vaststelling van een tot dan toe miskend feit (zoals in 'ik geloof dat ik oud word') of een reflexiviteit die een surplus aan twijfel introduceert. Anderzijds lijkt de twijfel die mogelijkerwijs in de eerste uitspraak schuilt opgeheven en verschijnt het 'ik' daar als een zelfverzekerde agens die zichzelf performatief als gelovige 'opricht'. Deze is waarschijnlijk de jonge, militante Vattimo die op onbetwifelbare wijze *geloof*. Als we deze overweging in de tweede formule invullen bekomen we: 'ik geloof dat er ooit één was die geloofde'. (Een lacaniaanse herschrijving – Ik geloof: "dat ik geloof" – laten we hier buiten beschouwing) Met andere woorden, is er sprake van een terugkeer van het geloof of van de gelovige? Deze ambiguïteit blijkt volgens ons uit de moeite die Vattimo er mee heeft in de eerste persoon te schrijven, dit te moeten argumenteren en zich nolens

volens "in het narcisme van de stijl" moet "wentelen" (p. 97). De noodzaak van de ik-vorm, evenwel, dient zich enkel aan in de autobiografische stukken die net over de strijdvarende jongeling Vattimo handelen en het actuele 'ik' dat zich daartegen verhoudt. Is het een te voortvarend perspectief het algemeen vaststelbaar religieus reveil (waar een 'wij' of 'men' volstaat) ook te beschouwen vanuit die vergeten, oneigentijds zelfverzekerde die het 'ik geloof' vertegenwoordigt? Deze laatste kan ons nu enkel nog vreemd en enigszins geweld(dad)ig aankijken.

Voor wie 'de terugkeer van het geloof' bij zichzelf of anderen meent vaststellen is dit het overdenken wellicht waard.

Dominiek HOENS  
Aspirant F.W.O. -Vlaanderen

## ZINVRAAG

Philippe Lepers, *Zinvol leven in een onverschillige tijd*, Kapellen, Pelckmans, 1998, 144 blz., 498 Bfr., ISBN 90 289 2549 X

Is de zinvraag geen overtrokken vraag? Is het feitelijk georiënteerd zijn in de wereld daartegenover geen onderschatte werkelijkheid? Het zal wel waar zijn dat heel wat mensen op bepaalde ogenblikken of in zekere omstandigheden in de war zijn, zich voor een deel radeloos weten, geen inzicht in de gang van zaken hebben of het voorlopig niet zien zitten. Bovendien is er wellicht een kleine minderheid voor wie ernstige oriëntatie grotendeels verduisterd lijkt en die dan maar gewoon van moment naar moment leeft en gedesintegreerd raakt. Maar de meeste mensen weten vaak wat hen in hun dagelijks leven, in de steeds terugkerende concrete problemen en opdrachten te doen staat. Volslagen hulpeloos zijn er maar weinigen. Kunnen we dan nog zeggen dat de mens toch nog naar zin zoekt? Gaan we echt op de vraag in, dan lijkt die niet zo goed gesteld. Zouden mensen zin zoeken als ze zich niet al georiënteerd weten, als ze niet al van de orde van de wereldijkheid doordrongen zouden zijn? Betekent zin zoeken dat we vanuit een soort zinledigheid de zin buiten ons, ergens dicht of verweg, zouden gaan opsporen en die dan kunnen vinden als we maar ijverig genoeg hebben gezocht? Dat lijkt niet geloofwaardig.

De studie van Philippe Lepers, *Zinvol leven in een onverschillige tijd*, lijkt op het eerste oog een handboek dat de lezers op weg zou helpen om de zin van het leven ergens te vinden. Ook de titels van de twee delen en van sommige hoofdstukken wekken die indruk: 'Op zoek naar zin' (deel 1) en 'Hoe moet ik leven?' (deel 2). De onwelwillende lezer, allergisch geworden aan het vele gemoraliseer van ideologisch-pessimistische na-