

Uit 'Streven', cultureel maatschappelijk maandblad,
december 1998 door Guido Vanheeswijck

Het spiritueel humanisme van Luc Ferry

'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. Het atheïstisch rationalisme had in de moderne tijd twee vormen aangenomen: het geloof in de exclusieve waarheid van de experimentele natuurwetenschap en het vertrouwen dat de geschiedenis zich zou ontwikkelen naar een volledige emancipatie van de mens tegenover elke transcendente autoriteit. [...] Maar heden ten dage lijken zowel het geloof in de 'objectieve' waarheid van de experimentele wetenschappen, als het vertrouwen in de vooruitgang van de rede tot haar volle verlichting, juist achterhaalde opvattingen. 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. Of, met andere woorden, dat de ontmythologisering zich uiteindelijk tegen zichzelf heeft gekeerd door ook het ideaal van de afschaffing van de mythe als een mythe te herkennen. Natuurlijk wordt deze uitkomst van het moderne denken niet door iedereen zonder meer erkend, niettemin is de onhoudbaarheid zowel van het scientistische als het historicistische rationalisme in hun meest rigide termen - die dus de mogelijkheid van religie zelf uitschakelen - een vrij algemeen aanvaard gegeven van onze cultuur.'

Aldus verwoordt de Italiaanse filosoof Gianni Vattimo¹ in zijn essay *Ik geloof dat ik geloof* een toonaangevende tendens in de wijsbegeerte van de jaren negentig: er mag opnieuw over God worden nagedacht. Verrassend is die vaststelling wel, vooral als we weten dat Vattimo vertrekt vanuit de ideeën van Nietzsche en Heidegger, twee auteurs aan wie hij trouwens een monografie heeft gewijd. Met de naam van Friedrich Nietzsche is de 'God-is-dood'-idee verbonden, een gedachte waarop Martin Heidegger heeft voortgeborduurd. Deze laatste neemt in dat verband wel een wat dubbelzinnige positie in. Enerzijds onderschrijft hij Nietzsches uitspraak dat God dood is, als daarmee de 'God van de filosofen' wordt bedoeld, de God uit de traditionele metafysica: God als het hoogste zijnde dat de grondslag is van alle eindige zijnden, God als *causa sui*. Tot die God kan de mens bidden noch offeren. 'Voor de *causa sui* kan de mens niet schroomvol knielen, en al evenmin kan hij voor die God musiceren of dansen.'² Anderzijds wil Heidegger vanuit een nieuw perspectief de weg banen naar een 'goddelijker God'. Een dergelijk perspectief hangt samen met een ander, voor Heidegger 'oorspronkelijker' denken over het Zijn zelf, wat op zijn beurt dan weer een bezinning insluit over het wezen van het denken zelf.

Over Heideggers uitwerking van dit 'zijnsdenken' wil ik het hier niet hebben, daarover bestaat een overvloedige literatuur. En al evenmin wil ik ingaan op Heideggers visie op een 'goddelijker God', een godsvoorstelling die overigens voor verregaande kritiek vatbaar is³. Wel wil ik erop wijzen dat Heideggers genadeloze afbraak van het traditionele godsconcept heel wat hedendaagse auteurs ertoe heeft bewogen opnieuw de godsvraag te stellen. Heideggers destructie

van het klassieke godsbeeld lijkt een weg te banen naar een nieuw wijsgerig spreken over God, ook al nemen velen afstand van zijn eigen invulling van die 'goddelijker God'⁴. De auteurs die in het spoor van Heidegger opnieuw de godsvraag aan de orde stellen, gaan twee richtingen uit. Enerzijds heb je degenen die de klassieke metafysica en haar technische definities van Gods attributen afwijzen en de onuitsprekelijke transcendentie, het volkomen anders-zijn van God benadrukken. De bekendste vertegenwoordigers van die richting zijn Emmanuel Levinas en Jacques Derrida⁵. Anderzijds heb je degenen die de klemtoon leggen op een huns inziens volkomen vergeten aspect van de christelijke God: zijn immanentie, zijn tegenwoordigheid in de concrete werkelijkheid van elke dag. Tot deze strekking behoort Gianni Vattimo⁶.

Een paar maanden geleden heb ik in dit tijdschrift het werk van de Duitse filosoof Rüdiger Safranski belicht⁷. Safranski, onder meer bekend om zijn boeiende Heidegger-biografie, legt de klemtoon op het grondeloze aspect van een volkomen transcendente God, en is daardoor een uitgesproken vertegenwoordiger van de eerste richting. Het recente essay van de Franse filosoof-journalist Luc Ferry, *De god-mens of de zin van het leven*⁸, is een voorbeeld van wat ik de tweede richting noem.

Een menselijke versie van het sacrale

Luc Ferry heeft vooral als politiek filosoof naam gemaakt. Bekend zijn zijn drie boekdelen over politieke filosofie uit het midden van de jaren tachtig, waarvan hij het laatste in samenwerking met Alain Renaut heeft geschreven⁹. Met Renaut heeft hij vervolgens nog een aantal boeken uitgebracht, waaronder een studie over Heidegger in 1988¹⁰ en de in 1991 verschenen

polemische bundel *Pourquoi nous ne sommes pas Nietzsche*. In die bundel, waaraan ook André Comte-Sponville meewerkte, bracht hij tegenover het structuralistische antihumanisme een zelfbewust, maar getemperd humanisme naar voren. In 1992 wordt hij bekroond met de prestigieuze Prix Médicis voor een uitgebreide monografie over de ecologische problematiek¹¹. Vier jaar later verschijnt *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, waarvoor hij de Prix des Droits de l'homme krijgt en dat nu in Nederlandse vertaling voorligt. Waarover gaat zijn jongste boek?

Het meest opvallende kenmerk van een democratische samenleving is, aldus Ferry, dat de vraag naar de zin van het leven er problematisch wordt. Eigenlijk kon het niet anders. Het is altijd de religie geweest die de mens hielp omgaan met het mysterie van zijn bestaan en de tragiek van zijn eindigheid. In een democratische samenleving oriënteert de religie niet langer het collectieve bestaan. Ze wordt er een individuele optie tussen vele andere. Dat heeft een dubbel gevolg: de vraag zelf naar de zin krijgt geen duidelijk antwoord meer, en concrete plaatsen waar men collectief aan die zin uitdrukking kan geven, worden schaars.

Op het einde van onze eeuw is de vraag naar de zin van het leven acuut geworden. De geschiedenis van de twintigste eeuw laat immers het failliet zien van wat Ferry 'politieke religies' noemt, die een tijdlang nog stilzwijgend hadden geleefd van een religieuze gevoeligheid waarvan zij luidop beweerden dat ze die achter zich hadden gelaten. Op de drempel van een nieuw millennium geloven we niet langer in 'grote verhalen', van welke signatuur ook: we erkennen de grenzen van het geloof in de Revolutie, de Wetenschap, de Vooruitgang, de Natie, het Volk, enz. Waarin kunnen

we dan wél nog geloven, om de verveling, eigen aan de 'democratische melancholie' die ons fin de siècle aanvreet, te verdrijven?

Daarop zou je een cultuurpessimistisch vervolg verwachten. Maar dat krijg je niet van Luc Ferry. Vanuit de, alleszins weinig originele vaststelling dat de grote verhalen zijn uitverteld, gaat hij op zoek naar een andere interpretatie van de moderniteit. Zijn uitgangspunt is daarbij duidelijk: het mondige individu wijst elke betutteling van buitenaf van de hand, het is autonoom geworden en wenst die autonomie niet af te staan, zijn gevoeligheid voor het gezagsargument is nagenoeg verdwenen. Die evolutie valt alleen maar toe te juichen. Maar de erkenning van de autonomie hoeft niet haaks te staan op de diepste verzuchtingen van het individu, op zijn zoeken naar een leven dat rijk is aan zin en betekenis. Dat beide onverzoenbaar zouden zijn, is een axioma van de zogenaamde doemdenkers en cultuurpessimisten, die in bepaalde kringen gretig beluisterd worden, voor wie Ferry echter maar weinig begrip kan opbrengen. Hij stelt de volgende vraag: 'Als we gehoor geven aan de uitnodiging die in dit boek vervat ligt, en weigeren ons over te geven aan het heimwee naar vroegere tijden waarin het transcendent goddelijke, hoezeer misschien ook een illusie, op het nederigste mensenwerk nog het stempel van het sacrale kon drukken, op welk hoger punt kunnen wij dan de blik vestigen?' (blz. 195)

Om het verband tussen de doorbraak van de moderne subjectiviteit en de nieuwe mogelijkheden voor een zinvol leven te exploreren, gaat Ferry vooral te rade bij de mentaliteitshistorici. De mentaliteitsgeschiedenis toont immers een dubbele beweging in de evolutie van de moderne westerse cultuur. Enerzijds is er, zeker

vanaf de achttiende eeuw, het trage proces van de 'onttovering van de wereld', dat hand in hand gaat met de brede beweging van de secularisatie. Dat proces noemt Ferry de *vermenselijking van het goddelijke*. Anderzijds zien we, parallel daarmee, in de ogen van Ferry als een vorm van compensatie, een *vergoddelijking van het menselijke*.

Symptomen van die tegenbeweging ziet hij in de geboorte van de moderne liefde, die, zoals mentaliteitshistorici ons vrij recent hebben bijgebracht, toch wel iets betekent in de ontwikkeling van onze cultuur. Verwijzend naar befaamde historici als Ariès, Lebrun en Shorter laat Ferry zien dat de individualistische reflexen en aanspraken op vrijheid, die aanvankelijk ontstaan zijn in de sfeer van de economische markt en het wetenschappelijk onderzoek, geleidelijk de hele cultuur en ook de tussenmenselijke verhoudingen hebben doordrongen. Wanneer bijvoorbeeld boerenkinderen onder de druk van omstandigheden het platteland verlaten om naar de stad te trekken, ontkomen ze automatisch aan de dwang van de traditionele gewoonten en winnen ze aan vrijheid. Mensen die zelf hun eigen werk kunnen kiezen, willen begrijpelijkerwijze ook vrij handelen in hun persoonlijk leven en zelf hun levenspartner kiezen. Kortom, zodra de logica van het individualisme doordringt in de menselijke relaties, raken deze als vanzelf in de invloedssfeer van de moderne liefde, die gebaseerd is op keuze en gevoel.

Ferry's beschrijving van de geleidelijke opkomst van het liefdeshuwelijk, het ontstaan van een persoonlijker levensgevoel en van de ouderlijke genegenheid zorgt voor erg leesbare en mooie bladzijden. Aan de hand van allerlei anekdotische voorbeelden - zo moest

Montaigne, de grote humanist, bekennen dat hij zich niet meer precies kon herinneren hoeveel van zijn kinderen als zuigeling waren gestorven - toont Ferry hoe diep de kloof is die ons van de Renaissance scheidt in ons aanvoelen van wat we persoonlijk belangrijk vinden in onze relaties met anderen.

Hetgeen in een premoderne cultuur als heilig werd beschouwd, is als het ware geruild voor een opwaardering van het menselijke. Ferry spreekt in dat verband van een overgang van een '*transcendance verticale*' naar een '*transcendance horizontale*'. Ik wijs er even op dat René Girard in *Mensonge romantique et vérité romanesque* in identieke termen dezelfde overgang van een premoderne naar een moderne cultuur beschrijft. Maar hij belicht haast uitsluitend de negatieve aspecten van die evolutie. Ferry is daarentegen uitermate gevoelig voor de winst die de Romantiek ons heeft opgeleverd. Zijn cultuurfilosofische lezing van de Romantiek doet veeleer denken aan die van Charles Taylor, in *Sources of the Self*, die vooral belang hecht aan de ontdekking van het dagelijkse leven.

Maar Ferry is niet blind voor de dubbelzinnigheid van de moderne autonomie. Zoals Taylor vraagt hij aandacht voor de hoge prijs die de moderne westerling voor het individualistische ideaal moet betalen:

'[V]an het individu wordt tegenwoordig geveerd dat het het belangrijkste deel van zijn bestaan grondvest op affectieve banden van een soms heftig karakter, terwijl het meer dan ooit beroofd is van de steun van tradities - het geloof, maar ook de ondersteuning van een gemeenschap die geworteld is in concrete solidariteit. Dat is een tragische cirkel want beide bewegingen - het gevoel dat steeds meer op de voorgrond treedt en de

traditie die zich steeds meer terugtrekt - versterken wederzijds hun effect: we worden steeds gevoeliger voor het kwaad, dat anderzijds steeds zinlozer wordt. [...] De omvang van de problemen die de moderne mens zichzelf bereidt tekent zich af: meer liefde en meer gevoelsbanden jegens de medemens dan ooit, meer kwetsbaarheid jegens het kwaad in al zijn verschijningsvormen, maar minder mogelijkheden dan ooit om tegen dat kwaad hulp te mobiliseren' (blz. 134-5).

Uit die confrontatie met het tragische karakter van het persoonlijk gevoelsleven ontstaat een behoefte aan zingeving, aan een nieuwe verhouding tot het transcendente:

'Geconfronteerd met het hernieuwde raadsel van het demonische moest onze geseclariseerde samenleving, ofschoon beroofd van de passende woorden en begrippen, toch reageren. Meer op ethisch dan op politiek terrein, om te beginnen, maar ook, voorbij goed en kwaad, op het terrein van de *zingeving*. [...] Ligt daar niet de uiteindelijke verklaring voor het feit dat de humanitaire utopie, ondanks de kritiek die erop wordt geleverd, blijft fascineren? Er klinkt een belofte in door van *zingeving*, terwijl de politiek en zelfs de moraal juist van een tragische zinloosheid zijn geworden. Dat is geen valse belofte, althans niet helemaal. Wel schuilt hier een valstrik; de enige die met voldoende listen is toegerust om een uitdaging te vormen voor de filosofische reflectie' (blz. 185-6).

In de schoot van onze zogenaamd individualistische samenleving nemen een aantal humanitair bewogen acties opvallend toe. Ferry verwijst naar de bio-ethische reflectie, caritatieve acties, humanitaire hulpverlening, de talloze interventies van de UNO en de erkenning van

de mensenrechten. Volgens hem blijkt daaruit de hang naar *transcendentie-in-immanentie* bij vele 'melancholische democraten'. Het verlangen naar absolute vrijheid is in onze maatschappij op nieuwe hindernissen gebotst, het streven naar een volkomen immanentie is een mislukking geworden. Vandaar de behoefte aan het zoeken naar zin. Ferry weet ook wel dat de humanitaire acties gemakkelijk door de politiek en de media gerecupereerd kunnen worden. Dat gevaar bespreekt hij uitvoerig. Maar de mogelijke dubbelzinnigheden mogen ons niet verleiden tot een cynisch relativisme. Met instemming citeert Ferry de voormalige voorzitter van Artsen zonder Grenzen, Rony Brauman:

'Voorbijgaand aan de grote debatten over de nieuwe of opgelapte wereldorde, over het cynisme van de machthebbers of het universele van de moraal, en ondanks hun angsten en frustraties, weten zij - de hulpverleners - dat ze zich met hun keuze een plaats hebben verworven bij de laatste bevoorrechten van het moderne bestaan, namelijk bij degenen die erin geslaagd zijn hun leven zin te geven' (blz. 187).

Ferry tast vervolgens diverse domeinen af waar deze transcendentie-in-immanentie zich kan manifesteren als een mogelijke verankering van het gemeenschappelijke leven, opdat ze ons onttoverd bestaan opnieuw zou betoveren. Bijvoorbeeld de politiek. De echte uitdaging is daar niet theoretisch van aard, maar veeleer praktisch en tegelijk spiritueel; wie aan een onttoverde politiek zin wil geven, moet zich allereerst afvragen op welke concrete plaatsen die zin zich ontwikkelt, voor individuen die niet meer in de kracht van de overheid geloven:

'Over het antwoord hoeft volgens mij nauwelijks twijfel te bestaan: de zin van ons leven krijgt heden ten dage vooral haar beslag in *philia*. Zolang de politiek het "geschichtliche" belang van het ontstaan van de moderne liefde blijft onderschatten, zolang ze niet ziet wat voor een buitengewoon potentieel aan solidariteit, aan *sympathie*, er in de privé-sfeer voorhanden is, zolang ze daar niet op voortbouwt, zal ze geen enkel enthousiasme kunnen wekken' (blz. 207).

Het Europees project, dat slechts de taal van het technocratisch realisme hanteert, wijst Ferry tussendoor van de hand als een 'project zonder subject' (blz. 202-205). Ook weerlegt hij de diatriben van de doemdenkers tegen de 'oppervlakkige' beeldcultuur, die de oorzaak zou zijn van een culturele achteruitgang (blz. 171).

De ontdekking van nieuwe plaatsen waar de openheid op transcendentie doorbreekt, verbindt Ferry met wat hij een spiritueel of transcendentiaal humanisme noemt, het humanisme van de god-mens:

'Als de mensen niet in zekere zin goden waren, zouden ze ook geen mensen zijn. Er dient *in hen* iets sacraals te worden verondersteld, of hun reductie tot het dierlijke dient te worden aanvaard' (blz. 222).

Welk humanisme?

Wat verstaat Ferry onder spiritueel of transcendentiaal humanisme? Hij plaatst dat humanisme tussen twee extremen, het christelijke en het atheïstische humanisme. Het eerste is hem te veel, het tweede te weinig. De atheïstische variant van het humanisme ontkent niet alleen God, er is daarin gewoon geen enkele ruimte meer voor transcendentie¹². De

christelijke variant gaat gepaard met wat Ferry een 'verticale transcendentie' noemt, met een God die boven de wereld staat, 'aan de bovenloop' van de rivier. Christelijk humanisme is verbonden met het gezagsargument van een theologisch gefundeerde ethiek. Die vorm van transcendentie doet afbreuk aan de moderne autonomie, en moet dus afgewezen worden.

Volgens de auteur bevinden de christenen zich daarom thans in een paradoxale situatie:

'In oude tijden hechtte men aan de religieuze *vorm* als zodanig terwijl de inhoud, de boodschap van liefde, nauwelijks in de realiteit van de menselijke betrekkingen tot uitdrukking kwam; in de moderne tijd daarentegen verwerpt men de heteronomie van het theologisch-ethische, terwijl anderzijds in het dagelijkse leven plaats komt voor gevoelens die sporen met de inhoud van een discours dat de liefde tot iets sacraals maakt, tot de diepste zin van het leven. Tal van christenen ervaren concreet de paradox: soms voelen ze zich meer verwant met een atheïstische filosoof die de schoonheid van *agapè* verkondigt dan met een kerkvorst die de luister van een voorbije schittering wil herstellen' (blz. 226).

Ferry situeert transcendentiaal humanisme in de traditie van Descartes en Kant. Het heet niet voor niets 'transcendentiaal'. De 'vergoddelijking' van de mens is de kerngedachte die hij vooral aan Kant ontleent. De ethische maatstaf ligt in onszelf: het is 'de goddelijke mens in ons', en niet God die ons tot ethisch handelen aanzet. In de terminologie van Kant: de ethische norm hoort tot de '*Naturanlage der Vernunft*'. De transcendentie is voor de hedendaagse god-mens een 'horizontale' transcendentie.

Humanisme en christendom

Tot daar Luc Ferry. Ik vind het een uitdagend, stimulerend, leesbaar boek, dat indringend analyseert en kwesties oproept die vandaag wel eens graag worden weggemoffeld. Maar ik blijf ook met vragen zitten. Ik som er drie op. Wat bedoelt Ferry uiteindelijk met 'horizontale' transcendentie? Wat verstaat hij onder christendom? Waarom heeft het christendom zijn band met dat humanisme verloren? Op die drie vragen is het antwoord van Ferry soms mistig en vaag, of zelfs gewoon onjuist.

Transcendentie moet worden gedacht als transcendentie-in-immanentie, schrijft Ferry. Om die vorm van transcendentie te illustreren doet hij een beroep op Husserls analyse van de waarneming. Van een kubus neem ik maar drie zijden waar, en toch zeg ik terecht dat ik de (hele) kubus zie. Kortom, wat aan mij immanent is, bevat 'meer'. Anders gezegd: begrippen en woorden verwijzen wel naar elkaar, maar ze verwijzen ook naar een werkelijkheid buiten onszelf. Het is waar dat we de werkelijkheid slechts via onze interpretaties kennen, maar het is niet waar dat we alleen maar onze interpretaties kennen. Hoeveel bomen er ook zijn, ze verbergen het bos niet.

Je zou een dergelijke invulling van het begrip transcendentie een minimale, kentheoretische transcendentie kunnen noemen, die alle diepere vormen van transcendentie vooronderstelt. Maar over die andere, 'diepere' vormen blijft Ferry vaag. Hij spreekt van een ethische transcendentie van de ander, via de transcendentie van waarden die aan allen gemeenschappelijk zijn. Hij zoekt naar een esthetische transcendentie in de kunst, veelal vruchteloos. Terloops verwijst hij naar de grote internationale

sportevenementen als vindplaatsen van een dergelijke transcendentie. En dat is zeker niet niets - de auteur spreekt van '*transcendances partielles*' - maar toch niet voldoende.

En dan het christendom. Is dat niet de godsdienst van de transcendentie-in-immanentie, de godsdienst van de incarnatie? Nee, niet volgens Ferry. Hij heeft de encycliek van paus Johannes-Paulus II, *De glans van de waarheid*, en ook zijn boek *Over de drempel van de hoop* goed gelezen en er zich kennelijk aan geërgerd. Dat is zijn uitvalsbasis om het christendom af te doen als een godsdienst van de 'theonomie', van de goddelijke wet waaraan de mens zich moet houden. Christelijke theologie stoelt op het gezagsargument, klinkt het behoorlijk ongenueanceerd. De enige tegenstem is die van Drewermann en zijn psychoanalytische interpretatie van het christendom. De theologische discussie herleidt Ferry bijna karikaturaal tot de vraag of de evangelische verhalen over Jezus historisch of symbolisch te begrijpen zijn. Voorts vind je in dit boek geen enkele verwijzing naar exegetische reflecties à la Bultmann, noch naar de inbreng van de hermeneutische methode, noch naar de invloed van de heideggeriaanse kritiek op de ontotheologie, enz.¹³

'Hier ligt volgens mij de grootste paradox van onze seculiere betrekkingen met het christendom: de geboorte van het moderne gevoelsleven, de affectieve fundering van de waardevolste menselijke relaties, werd gekoppeld aan de uittocht uit een religie die pretendeerde een boodschap van liefde te brengen' (blz. 224-225). Ferry bepleit een nieuwe bezinning op de *inhoud* van het evangelie, om uit die paradoxale situatie te raken. Pogingen om de religie qua *vorm* in

haar oude luister te herstellen zijn tot mislukking gedoemd:

'Terwijl de religies van de wet ten prooi lijken te vallen aan een aftakelingsproces dan wel aan de lokroep van het fundamentalisme, zou de religie van de liefde tot harmonie kunnen komen met de drijfveren die de mentaliteitshistorici voor ons hebben blootgelegd. Door *philia* zijn wij van de christelijke religie verwijderd geraakt, maar diezelfde *philia* geeft haar weer betekenis en biedt op verrassende wijze voedsel aan *agapè*. [...] Aldus sluit het moderne humanisme, zonder er zelfs over hoeven te denken, aan op een centraal thema van het christendom: de "liefde" is bij uitstek het gevoel dat de "persoonlijke structuur van de zin" leven inblaast, er kracht en ziel aan geeft' (blz. 226).

In filosofische termen: het platoons-aristotelische christendom is dood. De zoektocht naar die 'traditionele' God loopt uit op een impasse: dat weten we, zegt Ferry, sinds Nietzsche en Heidegger. Hij bepleit een ander beeld van transcendentie, waarbij de kern van het christendom wel inspirerend kan werken, op voorwaarde dat daarin de afstandelijke, transcendente God plaatsmaakt voor de God van de Liefde. Er moet een niet-platoons-aristotelische interpretatie van het christendom komen, een nieuwe manier om over transcendentie-in-immanentie te spreken. Helaas vertelt Ferry er nauwelijks meer over.

Zijn boek, *De god-mens of de zin van het leven*, kan gelezen worden als een exponent van het huidige zoeken naar nieuwe woorden voor wat ons overstijgt, voor wat ons transcendeert. Onvrede met de scholastieke beschrijving van transcendentie lijkt wel het algemeen aanvaarde uitgangspunt. Maar dan gaan

de wegen uit elkaar. De enen leggen de klemtoon op een ondoorgrondelijke transcendentie die geen naam heeft en geen enkele beschrijving verdraagt¹³. De anderen doen een poging om de transcendentie binnen de immanentie te denken¹⁴. Van die benadering is ook Ferry's boek een voorbeeld. Als eerste stap schetst hij een boeiende diagnose van onze tijd, die vraagt naar zingeving. Maar verder blijft het antwoord van Ferry vaag en onbevredigend. Meer dan contouren aanzetten doet hij niet¹⁵. Ondanks die beperking is zijn essay lezenswaard. Wat is er trouwens hachelijker dan 'transcendentie-in-immanentie' te denken, op zo'n manier dat de transcendentie niet helemaal verdwijnt?

[1] Gianni Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof*, vertaling Liliana Jansen-Bella, Boom, Amsterdam, 1998, blz. 16-17.

[2] Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, blz. 64-65.

[3] In dit verband verwijs ik naar de kritiek van W. Weischedel (in *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, blz. 494). Zie ook M. Van Nierop, 'Humanisme tussen aanhalingstekens. Heideggers Brief über den "Humanismus"', in *Tijdschrift voor Filosofie*, december 1997, blz. 708-709: 'Aan het eind van zijn boekje *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* spreekt Karl Löwith onomwonden van het religieuze motief bij Heidegger, dat zich weliswaar van het christelijk geloof heeft losgemaakt, maar juist in zijn dogmatisch ongebonden onbepaaldheid diegenen aanspreekt die geen gelovige christenen meer zijn, maar na Nietzsches "dood van God" toch religieus zouden willen blijven. Laat het zijn, zoals we zagen, dan ook niet God zijn: de wijze waarop Heidegger erover spreekt, heeft zeker theologiserende trekken'.

[4] Een mooi voorbeeld hiervan is Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Communio / Fayard, Paris, 1982.

[5] G. Vattimo, *o.c.*, blz. 84: 'Feit is dat het totaal anders zijn van God ten opzichte van de wereld ook ten koste van het nieuwe van het christelijk gebeuren lijkt te worden bevestigd. Voor Emmanuel Levinas bijvoorbeeld, maar in zekere zin ook voor Jacques Derrida die hem herneemt en becommentarieert, is er geen echt verschil tussen de historische tijdperken. Elk moment van de geschiedenis staat in direct verband met de eeuwigheid; de historiciteit van het bestaan beperkt zich helemaal tot de eindigheid ervan, tot het feit dat we *altijd* in een situatie geworpen zijn, waarvan de specifieke kenmerken echter niet worden belicht, omdat alleen de zuiver 'verticale' relatie met het eeuwig Andere telt'.

[6] Over Vattimo, zie G. Groot, 'Het zwakke denken van Gianni Vattimo', in *Streven*, mei 1988, blz. 686-697; G. Groot, 'Een zwak geloof. Gesprek met Gianni Vattimo', in *Streven*, april 1998, blz. 319-334.

[7] G. Vanheeswijck, 'Safranski's worsteling met de vrijheid', in *Streven*, september 1998, blz. 675-685.

[8] Luc Ferry, *De god-mens of de zin van het leven*, vert. Jeanne Holierhoek, Ambo, Amsterdam / Kritak, Leuven, 1998, 255 blz., ISBN 90-6303-761-9. Oorspronkelijke uitgave: L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Bernard Grasset, Paris, 1996, 250 blz., ISBN 2-246-43631-1.

[9] *Philosophie politique I: Le droit. La nouvelle querelle des anciens et des modernes*, P.U.F., 1984; *Philosophie politique II: Le système des philosophes de l'histoire*, P.U.F., 1984; *Philosophie Politique III: Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, P.U.F., 1985 (en collaboration avec Alain Renaut).

[10] *Heidegger et les modernes*, Grasset, 1988.

[11] *Le Nouvel Ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset, 1992.

[12] Een recent voorbeeld van dit atheïstisch humanisme is Herman Philipse, *Atheïstisch Manifest. Drie wijsgerige opstellen over godsdienst en moraal*, Prometheus, Amsterdam, 1995.

[13] A. Antoine, "'L'humanisme spiritualiste" de Luc Ferry. A propos de 'l'Homme-Dieu ou le sens de la vie', in *Esprit*, 1996, blz. 42: 'Luc Ferry approche les "religions positives" quasiment comme à l'époque des Lumières, comme si la théologie n'avait pas profondément évolué depuis, et par une démarche qui confond souvent foi et religion'.

[14] Cfr. J. Derrida, 'God'. *Anonymus*, ingeleid en vertaald door Rico Sneller, Kok Agora, Kampen, 1998. Derrida schrijft er onder meer dat het christendom de goddelijke ontleding (kenosis) niet radicaal genoeg opvat, omdat het in de figuur van Jezus Christus een unieke toegang blijft aanwijzen tot Gods verborgenheid.

[15] Cfr. G. Vattimo, *o.c.*, blz. 29: 'De menswording ofwel verlaging van God tot het niveau van de mens, wat het Nieuwe Testament de *kenosis* van God noemt, moet geïnterpreteerd worden als teken dat de niet geweldadige en niet absolute God van de post-metafysische tijd gekenmerkt wordt door dezelfde neiging tot verzwakking als waar de heideggeriaans geïnspireerde filosofie over spreekt'.

[16] Cfr. Herman Berger, *Ik noem het God. Reflecties bij Luc Ferry, L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Tilburg University Press, 1998. Berger presenteert daarin een 'metafysisch' humanisme tegenover Ferry's 'niet-metafysisch' humanisme.