

WAT MAG IK HOPEN?

Erik Meganck

Dit is de derde hamvraag die door Kant werd geformuleerd, na 'Wat kunnen we kennen?' en 'Wat moeten we doen?' Wat we volgens Kant mochten hopen was dat in de zedelijkheid de grond en de zin van het menselijk willen en handelen kon worden gevonden. Daarnaast zou hij op zoek gaan. Hieronder koppelen we de hoop los van de tweede vraag en vast aan de eerste. Hoe verhouden zich hopen en kennen? Is de ultieme betekenis van het kennen te vinden in de hoop of omgekeerd? Is hopen, net als kennen, een vorm van denken of hoort zij bij wat in de moderniteit tegenover het denken werd geplaatst, namelijk een vertrouwen?

Aanvankelijk en ogenschijnlijk zal blijken dat de hoop in de filosofie niet veel heeft te zoeken – althans, in zoverre die filosofie de traditionele metafysica is. Ze ontsnapt als het ware systematisch aan elke metafysische benadering. Het einde – van dit artikel, maar ook van de metafysica – biedt dan weer méér hoop. Daar staan hopen en denken dichter bij elkaar dan de traditionele filosofie, de metafysische verhouding van het denken tot de wereld dus, laat vermoeden.

Ik zet in het komende de hoop uit in haar verband met de planning¹. Dat is een woord dat ik kies om de actuele, wetenschappelijk-technologische gedaante van het denken, het kennen, het weten aan te duiden². Het gaat dus louter om dat aspect van de metafysica, een aspect waarvan ik nochtans meen dat het een dominante plaats inneemt in het huidige denken. Het zou grof en onwaar zijn om het denken te identificeren met metafysica en/of metafysica met planning. Toch meen ik dat mag worden gesteld dat de planning momenteel geldt als maatgevend in het denken vandaag. De planning zelf is het reflexmatig, cultureel-historisch geconditioneerd antwoord op ons problematisch (en dus niet mysterieus³) in-de-wereld-zijn. Dat antwoord bestaat dan uit algoritmen, strategieën, stappenplannen, therapieën, remedies, amendementen ... die niet steeds van een breed perspectief of lange-termijnvisie getuigen. Worden wij geconfronteerd met een probleem, dan zullen we zonder diepe voorafgaande filosofische reflecties spontaan bij het wetenschappelijk-technisch arsenaal te rade gaan. Dat hoeft niemand blij of droef te stemmen, dat is volledig cultureel bepaald en cultuur valt buiten het menselijk initiatief.

Mijn betoog gaat als volgt: de planning kondigt de hopeloosheid af en geeft net daarom uit op de wanhoop. Wanhoop is echter hoop, maar als dusdanig nog onzichtbaar vanuit de planning. Om de hoop zichtbaar te maken is een

religieuzere⁴ houding van het denken nodig dan de planning⁵. Dit impliceert geen veroordeling van de planning, maar suggereert alleen het gevaar van de absolute dominantie ervan. Die houding betekent geen verraad aan het denken, maar eerder een 'heraansluiting' bij een belangrijke bron die 'verstopt' of 'uit zicht' is geraakt. De moderniteit heeft namelijk in het begrip van de objectiviteit haar eigen religieuze bron verdrongen, ver-niet, verwezen naar het niets van het denken, naar wat voor het denken niets betekent. De religieuze houding doorbreekt de in haar onontkoombaarheid wenselijke maar wezenlijk oppervlakkige monotonie en monopolie van de planning en geeft het denken een dubbele gerichtheid, een 'gelatenheid', in het woord van Eckhardt en Heidegger. Gericht op de planning geeft dat een houding van deconstructie, gericht op de openheid van de wereld biedt dat hoop. Die opening – het gebeuren van de openheid – is een bij uitstek christelijke inspiratie. De filosofie kan voorbij de opening niet denken, maar staat daarom niet los van de eschatologie met haar connotatie van: overwinning van het goede. Dat goede moet dan niet worden gezocht buiten het denken, maar wordt het register van het denken wanneer dat denken als hoop aansluit bij de opening. Planning is nooit 'goed', maar probeert steeds 'juist' te zijn⁶, voor elk probleem in een oplossing te voorzien.

De filosofische vraag naar de hoop

Het *wat?* in de vraag 'Wat mag ik hopen?' zoekt naar het voorwerp van de hoop. Kan dat regen zijn, het bezoek van een geliefde, wereldvrede, of wat dan ook? Volgens Gabriel Marcel⁷ heeft hoop in de filosofische betekenis echter geen voorwerp. Wanneer zogeheten hoop gekoppeld wordt aan een voorwerp, een concrete toestand met een zekere waarschijnlijkheid, wordt het ineens een wens, een verlangen. Hoop ligt daarentegen volledig open. De verhouding van hoop tot wens loopt dan parallel aan die tussen angst en schrik. Schrik heeft men voor iets bepaalds, voor spinnen, voor hoogtes... Dan spreekt de psychologie van een fobie. Angst is echter geen psychologisch begrip, maar een existentiële categorie. Angst slaat niet op iets binnen ons bestaan, maar op dat bestaan zelf, op het loutere en contingente – althans voor de filosofie – feit van het bestaan. Angst hebt ge niet voor een welbepaald iets, maar net voor waar het bestaan haar bepaling verliest. Angst reveleert de dreiging van het zinloze, de leegte, de koude stilte van het naamloze er-zijn. Hoop beweegt zich op dezelfde wijze in het onbepaalde, in het onmogelijke. Dat laatste kan niet worden begrepen als het tegengestelde van wat mogelijk is, want dat maakt de planning wel uit, maar als wat als onvoorstelbaar voorbij wat wij als mogelijk begrijpen, ligt⁸. Elke verbinding van die hoop met een voorwerp, elke objectivering van de hoop, zou die hoop dus binnenhalen in het element van de planning, binnen het bereik van wat we mogelijk achten. Iets

dat we mogelijk achten, verwachten we ineens ook zelf te kunnen verwezenlijken of minstens te mogen voorspellen met een zekere, vaststelbare waarschijnlijkheid.

Het *ik?* in de vraag is volgens Marcel ook op voorhand misplaatst, tenminste in haar reflexieve referentie: 'Wat kan ik *voor mezelf* hopen?' Immers, het 'ik' kan onderwerp noch voorwerp van hoop zijn, want dan gaat het om iets als ambitie. Ik 'hoop' dan op een bepaalde toestand die nog niet werd gerealiseerd maar waarvan ik toch vind dat die mij rechtmatig toekomt. Maar hoop is eerder iets waarin ik mij kan toevertrouwen aan wat ik niet beheers en zelfs niet ken. Hoop heeft een ethisch-ontologische dimensie, wars van alle psychologie. Hoop wordt volgens Marcel gedeeld, krijgt pas betekenis op het niveau van het 'wij', nooit op dat van het geïsoleerde, solitaire, atomaire en daarom als dusdanig amorele 'ik'. Maar ik zou verder willen gaan dan Marcel en ook het wij als onderwerp uitsluiten, in zoverre elk 'wij' een 'zij' veronderstelt dat niet tot dat 'wij' hoort, zodat dat 'wij' toch weer onder verdenking van de reflexiviteit komt te staan, een reflexiviteit van de orde van het *God bless America*.

Het *mag?* in de vraag zoekt naar een grond, een reden. Maar is het nu net niet tekenend voor de hoop dat ze zonder grond, ongegrond is? Wanneer zogeheten hoop wordt gekoppeld aan een grond, wordt ze weerom ineens verwachting, berekening, extrapolatie. Pas wanneer alle redenen tot hoop wegvallen, groeit de gelegenheid voor echte hoop. Hoop wordt dus strikt genomen geboren uit absolute wanhoop. Sterker, hoop toont zich op het eerste zicht precies als wanhoop. Maar dit 'eerste zicht' biedt op zich noch 'inzicht', noch 'uitzicht'. Zonder de metafysische grammatica met onderwerp, voorwerp en grond slaat het denken niet aan, blijkbaar. De metafysica, althans in de figuur van de planning, is en blijft hopeloos.

De ontmanteling van de vraag naar de hoop lijkt, op dit punt aangekomen, reeds bij voorbaat elke filosofische benadering van de hoop, met name langs het onderwerp, langs het voorwerp en langs de grond of enige combinatie daarvan, af te snijden. Om de initiële vraag naar de hoop weer op te kunnen nemen, is wellicht een 'andere' toegang nodig. De notie van zo'n 'andere' toegang ligt uiteraard niet voor de hand. De metafysische grammatica is immers niet iets accidenteels in de zin van optioneel of arbitrair. Het is immers de grammatica waarin gedurende 25 eeuwen de filosofische vraagstelling zich voltrekt. Het is moeilijk om in Kant's vraag naar het *wie?*, het *wat?* en het *omwille waarvan?* niet de etiologie van Aristoteles te herkennen. Maar de vraag naar wat hopen *is*, heropent onvermijdelijk de mogelijkheid van een onderwerp, een voorwerp en een grond.

Het mag dan ook niet verwonderen dat voornoemde grammatica ons zozeer vertrouwd is, dat we haar als natuurlijk en evident beschouwen⁹. Het denken dat

deze grammatica vandaag genereert is het wetenschappelijke denken, de technologie. Hoe kritisch men dit ook wil evalueren¹⁰, dat denken geldt in onze huidige samenleving als maatgevend. Er kleeft iets cynisch aan deze evidentie. Hoewel niemand nog officieel het militante sciëntisme van een eeuw geleden aanhangt, blijkt het wetenschappelijk-technisch vertoog toch nog steeds haar cultureel bevoorrechte positie te behouden. Wellicht is dat een betekenis van 'post-modern': we zien in dat dit voorrecht, dat de wetenschappelijke kennis gedurende de moderniteit heeft verkregen, eigenlijk geen grond (meer) heeft, maar er staat ons tot nader order niets 'anders' ter beschikking. Waar dus in het filosofisch vertoog het 'mythico-poetico-religieuze' taalgebruik ingang vindt, met het woord van Gianni Vattimo, blijft de culturele reflex hangen in het wetenschappelijk-technologische.

Nu wil dit uiteraard niet zeggen dat het denken uit louter planning bestaat. Er bestaan nog oorden van authentieke spiritualiteit. Niet alle spiritualiteit wordt in dure stappenplannen verkocht via advertenties in *Happinez* of beleefd als abdijtoerisme. Wat ik hier beweer is dat de planning zichzelf niet (langer) moet legitimeren, het 'andere' denken wél – wat dat 'andere' denken ook moge voorstellen en waar men het ook moge aantreffen. Hier is zelfs van een heuse *catch 22* sprake, in de zin dat de planning zelf dient als legitimatiecriterium voor alternatieven. Spiritualiteit wordt pas algemeen gewaardeerd wanneer het kan worden geconsumeerd. Spiritueel engagement wijst in onze cultuur eerder op psychische labiliteit¹¹. Een religieus leven is als actuele karikatuur het effect van geestelijke armoede, anti-moderniteit of ontaarde seksualiteit. Een 'roeping' wordt niet erkend omdat die niet kan worden gedetecteerd door het wetenschappelijk denken. Geloof in God is naïef omdat die niet beantwoordt aan onze behoeften zoals de techniek dat kan. De wens is heilig, de hoop zielig.

Kennis is macht, geen hoop

In deze wereld, waar planning voorgeat, heeft hoop geen plaats, daar heerst alleen hopeloosheid. Nu, hopeloosheid is nog geen wanhoop. Hopeloosheid betekent hier dat hoop overbodig, naïef, betekenisloos wordt geacht. De planning kan elk probleem aan en wat de planning niet aankan, verdient de naam 'probleem' niet en dient te worden geklasseerd onder 'mysterie', hetgeen alleen maar leidt tot slechte literatuur. Hoop heeft hier inderdaad geen plaats. Maar wat wanneer de planning dan toch faalt? Eerst dan verschijnt de wanhoop. Wanneer alle middelen uitgeput zijn, kan alleen maar wanhoop verschijnen omdat op voorhand de hopeloosheid werd ingesteld. Waar de hoop geen kans heeft gekregen, kan ze zich ook niet ineens als dusdanig presenteren. Wanhoop is niet het tegengestelde van hoop, wanhoop *is* hoop, maar in een versluisde gedaante. Het is de hoop die

zichzelf niet ziet omdat ze zich telkens weer tevergeefs terugverwijst naar de planning die zichzelf onbevoegd verklaart. Zolang echter de techniek de maatstaf van het denken blijft, kan de wanhoop nooit worden bedacht als hoop. Planning verdraagt immers geen andere oplossing dan zichzelf. Waar elke techniek faalt, groeit wanhoop. Waar de techniek als alleenzaligmakend wordt bepaald, blijft louter wanhoop over waar en wanneer ze faalt.

Ook al is wanhoop het enige element waarin hoop kan groeien, nooit kan planning uit zichzelf hoop genereren, ook niet wanneer ze in de diepste wanhoop verkeert. Hoop is niet tegengesteld aan planning, komt er zelfs uit voort als 'binnenkant' van de wanhoop. De planning kan evenwel niet verder reiken en kijken dan de wanhoop, omdat ze zich altijd-al in de hopeloosheid heeft geplaatst. Wanhoop is wanneer de planning haar hele actieradius heeft afgespeurd en geen oplossing meer vindt. Maar zelf geraakt ze niet voorbij dat actieradius, tot daar waar de hoop groeit.

Alleen een 'religieus' denken kan hopen

Om te zien hoe de hoop zich ophoudt temidden van de wanhoop, moeten we ons een 'ander' denken aanmeten dan het berekenende, het technische, de planning. Maar een 'ander' denken installeert de mens nooit op eigen initiatief, dat zou immers planning zijn. Dat andere denken moet ons toe-vallen vanuit wat aan elke planning ontsnapt en daarom voor haar alleen maar toeval kan zijn. Toeval hoort tot de planning als datgene dat zij erkent als reëel, maar onverklaarbaar. Toeval kan niet tot de planning horen, is het complement van planning, beheersing, berekening. Het is dus niet, zoals toeval, een statistische rest, maar absoluut absurd. Dit heeft te maken met het feit dat planning tot de toe-val behoort en niet omgekeerd. Planning, als figuur van het denken, heeft namelijk zichzelf niet geïnstalleerd.

Er is dus een ander denken nodig dan dit denken dat de ratio bovenaan plaatst en haar absolute eindzeggenschap over het denken geeft. Dat denken moet het verschil tussen wanhoop en hoop zien, dat wil zeggen de hoop ontdoen van haar 'wan'-gestalte, haar versluisdheid, haar versleuteling, haar pervertering. Dat denken wil ik nu op het spoor komen.

Hoop heeft dus te maken met toe-val en toe-komst (iets anders dan toeval en toekomst, die horen tot de planning). Van wat werkelijk toe-komt kunnen we geen gedacht hebben, we kunnen het dus ook niet 'begrijpen', in een begrip gieten, er een voorwerp aan verbinden. Van hoop begrijpen we niets, want in niets is de grond, het onderwerp en het voorwerp van die hoop te zoeken. Maar hoe geraakt

ons denken bij dat 'niets'? Niet met een sprong uit het denken, wel integendeel. We moeten geen archimedisch punt buiten het denken gaan zoeken om het niets binnen te halen. Ten eerste, we kunnen niet buiten ons denken gaan staan, dat is onzin want dan zouden we eenvoudigweg niet meer denken; ten tweede, door het niets binnen te halen in ons denken, maken we er een iets van, een voorwerp dat aan de grond staat en daar onvermijdelijk wordt opgenomen in theorieën en modellen. Het is duidelijk dat de hoop die zich ophoudt in dit niets onopgemerkt blijft voor de steeds reeds klaarliggende planning. We mogen dus niet weglopen van het denken en zoeken het niets langs een grondige bevraging van ons denken zelf. Die bevraging vraagt naar het niets van de planning, naar daar waar de planning niets vermag, niets te zoeken heeft, naar dat wat binnen de planning niets te betekenen heeft – en dus ook geen 'dat' kan zijn. In die zin vraagt de filosofie dus naar het onmogelijke van het denken, zoals boven reeds aangehaald.

Het andere dat de hoop onderscheidt van de wanhoop als in een sjibboleth kan alleen in het denken toe-komen als het denken zich daarvoor openstelt, als het denken een geweld, bedoeld dubbelzinnige houding aanneemt jegens de technologie, wat Heidegger een 'gelatenheid' noemde. Het betekent enerzijds een 'toegeven' aan de planning, omdat we nu eenmaal (nog) niets anders hebben, omdat dat nu eenmaal onze 'evidentie' uitmaakt; anderzijds een zich niet restloos door die techniek te laten bepalen. Deze dubbelzinnigheid moet dus twee uitersten uitsluiten, met name de verheerlijking en de verdoeming van de techniek. In geen van beide posities kan een ander denken als 'ander' toekomen, omdat ze allebei even stellig horen tot de planning¹². De dubbelzinnigheid is authentiek zolang ze in de juistheid én de waarheid van het denken staat.

Die gelatenheid zou ik een religieuze houding van het denken willen noemen. Om te beginnen haalde Heidegger die term bij de mysticus Eckhardt. Ten tweede is dergelijke religiositeit de geschiedenis van de filosofie niet vreemd. De wijsheid wordt bij Parmenides verpersoonlijkt door een godin die de mens de waarheid en de denkvetten toevertrouwt. Ten derde, en dit is meest relevant hier, heeft het denken haar 'religieus' karakter pas in de moderniteit afgelegd, toen de idee van objectiviteit het denken losmaakte van haar eigen bodem.

Het probleem van de zekerheid

Het moderne denken wordt getekend door een strenge zorg om zekerheid¹³. Vandaar het succes van Galilei, die een experimentele methode kon doen sporen

met een algebraïsche. Waar tot dan toe God steevast werd ingeroepen om de betekenisvolle band tussen denken en zijn te garanderen (of herstellen), bleek de wereld nu zelf hiervoor te zorgen. Er was geen garantie meer nodig om de hypothese van het verband te waarborgen, meten en rekenen volstonden om te tonen dat het verband er gewoon *is*. Wanneer het rekenen enerzijds en het meten anderzijds steeds weer dezelfde uitkomst genereren, wat is dan nog het nut of de zin van een externe garantie?

Een halve eeuw na het zogeheten experiment vanop de toren van Pisa zocht Descartes nog naar een ultiem fundament voor de zekerheid in het begrip van de volmaaktheid, zoals God toen in de filosofie heette. De prijs die hij ervoor betaalde was een natuur die volledig los bestond van het denken. En stilaan, op de stroming van de mechanisering van het wereldbeeld, verloor dat begrip aan kracht en werd God op een zijspoor gezet als louter nog degene die de wonderlijke mechaniek van aarde en hemelen, door Newton en Kant tot één terrein van de rede gemaakt, uitstekende en aanzwengelde. Volgens Locke was het niet eens nodig dat die God nog ideeën in ons programmeerde, zoals Descartes stelde. Die mechanica was zelf in staat ideeën in ons denken te genereren. Het moet dus mogelijk zijn de hele wereld te beschrijven zonder enig beroep te doen op God.¹⁴

Hier krijgen we dus de notie van objectiviteit in zijn breedste zin: de totale werkelijkheid haalt zijn volle betekenis geheel uit zichzelf. De enige vraag die blijft is of die betekenis materialistisch (de la Mettrie, Marx) of idealistisch (Hegel) zou zijn. Nu, voor zover het hier gaat om het denken, maakt dit relatief weinig uit. Het gaat immers telkens om mentale modellen, representaties die uitgaan van een werkelijkheid die is-zoals-ze-is zonder enige externe referentie. Er is niet langer (een antieke, christelijke ...) God die een systeem moet gronden – en wiens positie binnen het systeem daarom steeds problematisch was¹⁵ – maar een God die een functie en plaats heeft binnen de constellatie van de werkelijkheid. De logica van objectiviteit en totaliteit overstijgt God.

Het geloof in een objectieve totaliteit is uiteraard niet zelf objectief vaststelbaar en als dusdanig controleerbaar. Maar de vertrouwensvolle geloofsuitspraak “Er bestaat een objectief ware wereld” opent een denken waarin het religieuze element triviaal wordt. Aangezien het geen enkele zin heeft te twijfelen aan hoe de dingen zijn, als ze nu eenmaal zijn zoals ze zijn, dan heeft het ook geen zin om ons eraan te herinneren dat het denken radicaal religieus gemotiveerd is. Een geloof dat in de limiet een zekerheid wordt, mag ineens kennis worden genoemd. En die kennis verdraagt God alleen nog als voorwerp, functie. Zekerheid haalt God in, wanneer die zekerheid plots wordt losgekoppeld van goddelijk initiatief. Een God die weggepromoveerd wordt tot Bouwmeester van het heelal wordt spoedig daarna

een hypothese waaraan het denken over dat heelal, de verklaring en de planning, geen behoefte meer heeft (zoals bij Laplace).

Een geloof dat zichzelf ontkent, vindt het geloof tegenover zich¹⁶. Dat leidt dan tot het grote moderne misverstand, met name de vraag naar de verhouding tussen geloof en wetenschap in termen van een tegenstelling, zodat elk zich een terrein moet veroveren waaraan dat van de ander absoluut complementair of zelfs ondergeschikt moet worden. Het gemeenschappelijke element van denken en geloven verdwijnt volledig uit het culturele zicht. Die tegenstelling verliest vandaag haar geloofwaardigheid. In die zin moeten we lezen wat vandaag de dag wordt geregistreerd als de ‘terugkeer van de religie’. Dat betekent in de filosofie niet dat iedereen weer naar de kerk stormt, maar dat het religieus karakter van het denken terug oplicht en zonder unanieme verontwaardiging of veroordeling weer ter sprake komt.

Religieus denken en het einde van de metafysica

Het denken dat we hier voor ogen hebben, het religieuze denken, is geen ander denken dan de planning in de zin van eraan complementair of tegengesteld. Het denkt verder dan de metafysica. Het ontkent het absolute primaat van de planning zonder de planning zelf te ontkennen. Het poogt de planning te verzoenen met haar eigen religieuze wortels – vertrouwen en toe-komst – en het element te zijn voor zowel plannen als hopen¹⁷.

De metafysica, het systeem dat het primaat van de planning voortbrengt, zou ten einde¹⁸ zijn, althans volgens de critici van haar objectiviteitsaanspraak. Ze wordt zichzelf steeds meer en meer bewust van het feit dát haar evidenties eerder van de orde van vertrouwen dan van objectiviteit zijn. De 20^{ste}-eeuwse filosofie verlaat de evidenties van de metafysica en laat het denken ‘vrij’. Losgekomen van het sciëntisme raakt het denken vrij snel religieus gestemd. Heidegger noemt het denken een danken en een dichten. Bij Derrida opent het denken op een ‘messianisme zonder messias’ en een ‘religie zonder religie’. Voor Vattimo is het laat-moderne nihilisme alleen maar begrijpelijk vanuit haar religieuze afkomst. Atheïstische filosofen wijzen schaamteloos op de religieuze geladenheid van het denken.

Deze verkenning van de hoop gaat ervan uit dat de notie van de objectiviteit inderdaad ten einde is en met haar dan ook de bijna exclusief technologische bepaling van het denken in de planning. Alleen een denken dat zich heeft ontwikkeld langs de lijnen van de ideologiekritiek, de autopsie van de culturele god, het methodendebat (met onder meer Dilthey) en de habilitatie van de

hermeneutiek, het thematiseren van de ontoereikendheid van de metafysica om het probleem van de menselijke existentie te vatten (Kiekegaard), het theorema van Gödel, de psychoanalyse, de quantummechanica (volgens de Kopenhaagse interpretatie), de taalspelen (de 'latere' Wittgenstein), de gelatenheid, Kuhn's analyse van het wetenschappelijk bedrijf, het postmoderne en de deconstructie is in staat de sjibboleth van de hoop te ontcijferen omdat het net weer haar religieuze element herkent.

Verdere uitwerking van het religieuze denken

Maar vooreerst, wat mogen wij ons voorstellen bij de religieuze houding van het denken? Daarvoor waag ik mij aan een korte excursie. De manier waarop Plato het Goede ten tonele voert, toont iets van een religieuze houding. Het Goede is bij hem geen begrip, ook geen ding en (dus) ook geen grond. Het staat buiten de ken- en zijnsorde. Maar het zorgt er wel voor, God weet waarom, dat beide ordes op elkaar afgestemd zijn. Kort gezegd, het is goed dat we de wereld kunnen kennen. Het denken vergt aan de wortel dankbaarheid. Het hele ontologische en epistemologische systeem van Plato is van meet af aan ethisch doordrenkt. Het platoonse Goede is nog geen christelijke barmhartigheid, het is geen louter 'geven' want het stelt zijn eisen. Ten eerste vergt het kennen, de actieve beaming van de gave van de kenbaarheid een behoorlijke ascese van de mens, ten tweede brengt ze een demarcatie criterium met zich mee, namelijk zo dat elke ervaring, inzicht, uitspraak die níet kan worden teruggevoerd tot de basisvormen van kenbaarheid, met name de Vormen of Ideeën; dat elke ongevormde idee dus, dient te worden verworpen.

We moeten niet bij Plato blijven. Ook bijvoorbeeld Descartes vertrouwt erop dat de notie van het Volmaakte hem niet als een *malin génie* in de steek zal laten wanneer bepaalde inzichten zich als klaar en welonderscheiden aandienen. Kant neemt aan dat het redelijk is om een God te veronderstellen waarop men kan vertrouwen dat die de morele balans van het leven opmaakt, ook al kan de wetenschappelijke rede niet aantonen dat Hij bestaat en wie Hij is. Verder vertrouwt Kant erop dat de fenomenale wereld minstens parallel wordt geregisseerd met de noumenale wereld. En Heidegger ten slotte leunt dicht bij Plato aan in zijn erkenning van de kenbaarheid van de dingen die elke zijns-gave tekent¹⁹ en waarbinnen 'alles klopt'. We mogen er bij Heidegger op vertrouwen dat de wetenschappelijke kennis *richtig*, juist is. De grote denkers uit de metafysische traditie getuigen telkens weer van een min of meer impliciet vertrouwen, dus van een aansluiten bij een in het religieuze denken oplichtend element. Toch merken we bij Descartes en Kant wel degelijk sporen van een behoefte om dat vertrouwen buiten spel te zetten. Zo zal Descartes het vertrouwen

in het Volmaakte wijten aan het begrip van het Volmaakte zelf, dat uit haar eigen aard niet anders kan dan waarheidsproductief te zijn. Bij Kant is het de rede zelf die inziet dat zij haar regulatie noodzakelijkerwijs in zichzelf draagt. Vooraleer ik dit verder uitwerk, verken ik de religieuze houding binnen het christendom omdat die onlosmakelijk verbonden blijft met de filosofie. Van dat laatste getuigen zelfs atheïstische filosofen (Nancy, Žižek ...) die hieronder nog ter sprake komen.

De hoop komt in het Nieuwe Verbond expliciet bij Paulus ter sprake, samen met geloof en liefde. Paulus vermeldt nog speciaal dat de liefde van die drie theologale deugden, de grootste is (1Kor13,13). Paulus houdt deze deugden voor binnen het kader van de parousie, de spoedig verwachte wederkomst van Christus. Paulus heeft in die passage net gezegd dat de incarnatie ineens ook de openbaring van de volledige waarheid belooft. Het heeft dus geen zin meer om kennis te vergaren of te filosoferen, dat is overbodig geworden aangezien binnen afzienbare tijd toch de volle waarheid zal worden getoond. Daarom hebben we nu niets anders nodig dan de hoop, het geloof en vooral de liefde – dat ‘vooral’ heeft een theologische uitleg nodig en valt daarom buiten het bereik van deze verkenning.

Intussen werd de parousie opgerokken tot eschatologie. In deze oprekking wordt de hoop belangrijker. De parousie-gedachte gaf de wederkomst iets bijna tastbaars, binnen de tijdsperiode van een leven. We hebben de wereld zoals Christus die vindt bij zijn wederkomst dan zelf in de hand. De eschatologie laat dat tastbare los, we hebben geen idee wanneer de jongste dag komt en we hebben er geen vat op hoe dan de wereld eruit zal zien. Maar de eschatologie draagt wel de connotatie van de overwinning van het goede met zich mee. En dat heeft met de hoop te maken.

De moderniteit heeft die eschatologie dan toch in eigen handen willen nemen. Dat werden de Grote Verhalen waarvan Lyotard het einde diagnosticeerde. Om dat einde dan te vertalen naar deze verkenning: de eschatologie werd uit handen van de planning genomen en teruggegeven aan de hoop. Maar hier zit wel een dubbele wanhoop achter. De Grote Verhalen getuigen van een absolute hopeloosheid in de zin van: niets nog willen overlaten aan de hoop, alles willen plannen. De planning loslaten is de wereld overleveren aan de hopeloosheid. Maar nu blijkt de metafysica ten ‘einde’ en loopt de planning tegen haar grenzen aan. Dan komt de wanhoop op. In haar huidige gedaante luidt dit als volgt: de wereld is niet langer in staat haar betekenis te ontleenen aan het systeem van de objectiviteit terwijl de planning intussen wel verder raast. Wat betekent de wereld dan nog?

Ik herformuleer de vraag: Hoe kan nu deze actualiteit in de filosofie als hoopvol verschijnen? Hoe kan de filosofie vanuit deze achtergrond – het einde van de metafysica en de terugkeer van de religie – een hoop formuleren? Een paar sporen

zijn we reeds gekruist: de ander (niet als 'tegengesteld'), religieus als verbonden met het niets (als aanhaken bij wat niets betekent voor het plannende denken), toekomst (niet als extrapolatie of toekomst) en toe-val (niet als niet-gepland toeval)... Dit alles ga ik nu heropnemen vanuit het begrippenpaar openheid/geslotenheid, dat veel wegheeft van het moeilijke begrippenpaar immanentie/transcendentie.

De wereld als opening

De moderne metafysica heeft de wereld helemaal op zichzelf gesloten en in haar eigen beeld, model, theorie opgesloten. De wereld wordt in staat geacht haar volledige betekenis uit zichzelf te putten. Zoals hierboven reeds aangehaald, heeft die notie van de totaaluitleg evenwel haar krediet verloren. De metafysicakritiek betwijfelt of de wereld zich wel restloos overlevert aan haar representatie. Hier wordt zelfs gesuggereerd (door Derrida) dat de onmogelijkheid om de totale betekenis van de wereld te identificeren, het denken mogelijk maakt, een toekomst biedt²⁰ Vanuit dit perspectief wordt het 'sluiten' van de wereld eerder als een verarming begrepen. Om de toekomst te plannen, moet het denken de wereld zo volledig mogelijk afsluiten, zo scherp mogelijk afpalen. Om een toekomst te denken, moet dat denken openstaan.

De metafysicakritiek schaft de metafysica niet af, zoals al te velen denken, maar neemt haar kritisch weer op. Dat wil zeggen dat ze de metafysica tegelijk met haar bereik en haar grenzen overdenkt. We kunnen hier dus gerust nog steeds haar drie pijlers ter sprake brengen: het ware, het goede en het schone – de thema's van de drie kritieken van Kant, die telkens een verbreding van de rede aandragen en aan de rand de hoop tegenkomen. Die thema's bepalen nog steeds ons denken, alleen weten we intussen dat de manier waarop de metafysica ermee omging, onhaalbaar is. Zij wou namelijk die thema's in zuivere begrippen en redematies gieten, met God als eindverantwoordelijke voor al dat fraais. De metafysicakritiek gooit die thema's niet buiten, maar constateert dat ze op andere dan louter begrippelijke wijze werken.

Het ware overleeft de kritiek als verwondering, het goede als de vreemdeling en het schone als schok. De verwondering weigert zich uit te leveren aan de wetenschappelijke totaaluitleg, de vreemdeling weerstaat aan de invoeging in een identiteitsvertoog en aan elke poging tot (volledige) kolonisatie, integratie of andere vormen van toe-eigening en de hedendaagse kunst verheerlijkt niet een bestaande orde maar schudt het veilige en herkenbare uit zijn oppervlakkige zelfgenoegzaamheid²¹. Zonder nu al die thema's apart uit te werken, wijzen ze allemaal in één richting: het verzet tegen het in en op zichzelf sluiten van de wereld²². Dat is een basispatroon uit het differentiedenken: een open wereld zonder

dat die opening uitgeeft op een andere wereld. Het gaat hier, specificeert Nancy, om het andere-van-de-wereld, niet om het andere-dan-de-wereld. De invulling van dat laatste komt het geloof en de theologie toe. Het denken, de filosofie stopt aan de opening.

De 'opening' verschijnt alleen aan een denken dat zich een religieuze, niet een plannende houding aanmeet, maar kan niet door de filosofie verder worden ingevuld zonder dat ze theologie wordt. In een woord van Derrida, de filosofie gedraagt zich in de buurt van die opening als een 'religie zonder religie'. Het gaat om een denken dat weerom aansluiting vindt bij haar wortels die geen objectieve gronden zijn maar een vertrouwen. Maar het gaat ook om een denken dat zich niet laat confessionaliseren. Een filosofie kan zich niet (langer) onderbrengen bij een religieus instituut of zich invoegen in één religieus vertoog.

Het denken als religie zonder religie, dat zichzelf als dusdanig bepaalt na het overdenken van het fenomeen van de religie, houdt zich op bij een opening waarachter zich niets bevindt, althans niet iets waartoe de filosofie toegang heeft. Welke zin heeft die opening dan? Wel, de opening IS de zin. Er is immers geen zin van de zin, geen betekenis van de betekenis. Een Meesterbetekenaar die alle betekenis regisseert, kan alleen maar een figuur zijn dat hoort tot de traditionele metafysica – bij de eerste was de Onbewogen beweging van Aristoteles – en dus tot de bestemming van de planning. Vandaar dat de globale markt²³ de enige actuele kandidaat Meesterbetekenaar is. Als we ervan uitgaan dat de wereld niet in staat is haar eigen volledige betekenis van, voor, in en over zichzelf te formuleren, dat wil zeggen als wij verzaken aan de metafysische teleologie van de wetenschappelijke totaaluitleg, dan moeten we erkennen dat betekenis van de wereld in de wereld binnenkomt, toe-komt, toe-valt. Zowel Heidegger als Wittgenstein hebben overigens verklaard dat de wereld haar eigen betekenis niet in zichzelf kan vinden.

Als opening zin is, kunnen we dat best begrijpen door opening te lezen als een werkwoordvorm, zoals in het Engels. 'Opening' slaat dan niet zozeer op een 'bres', hetgeen een juist verstaan van wat hier bedoeld wordt, alleen maar in de weg staat. 'Opening' wijst dan op het permanente gebeuren van 'de wereld openhouden', zodat betekenis kan worden geproduceerd. Dat laatste heet dan dat betekenis gebeurt aan de opening. De filosofie, die in gelatenheid meedenkt met de wetenschap, maar van haar niet het laatste woord verwacht, houdt zich op in de wereld, maar ook aan de opening. Het is daar dat de wereld niet 'klopt', niet samenvalt met zichzelf, geen voor altijd gesloten zelfbeeld aanhoudt. Geen van haar betekenissen is volledig of definitief, dankzij en omwille van de opening. Het denken dat zich ophoudt in de opening, is een denken dat openstaat voor de toe-
val.

Terug naar de opening met de vraag wat daar gebeurt. Daar vindt dus betekenisproductie plaats. Dat moeten we niet hopen, dat weten we eenmaal we de planning het laatste woord ontzeggen en de religieuze houding actualiseren. Maar we hebben ook begrepen hoe 'onmachtig' de hoop is, zeker wanneer we haar bezien vanuit de planning. Wil de hoop daar iets betekenen, dan moet zij wel het verschil maken, het verschil met de wanhoop. Wanhoop hoort bij de planning zoals hoop hoort bij de opening. Het gaat niet om dingen of voorstellingen, maar om perspectieven. Planning en hoop kijken allebei naar de toekomst, gaan allebei om toeval. Al wat gebeurt aan toekomst is planning, berekening, extrapolatie. Die planning kan worden begrepen vanuit een zekere hopeloosheid, namelijk de hopeloosheid die niet bereid is te vertrouwen op iets anders dan de planning. Al wat gebeurt en niet is gepland, is stom toeval, daar kan ook geen heil van worden verwacht, integendeel, daarvan moeten alle effecten worden geneutraliseerd.

Aan de opening komt daar, letterlijk, een streepje tussen, om het denken 'open te houden'. Denken gaat over toeval en toekomst en waar die de planning verlaten, wordt dat gemarkeerd met een '-'. Toe-val en toe-komst spelen in hetzelfde register, terwijl toekomst en toeval in de planning ver uiteen liggen. Aan de opening, waar het denken de planning te buiten gaat, is het denken hopen geworden, aan haar eigen macht onttrokken. Hopen is niet iets anders dan denken, iets irrationeels of louter affectiefs. Hopen is het denken aan de opening. Het is nog steeds denken, maar dan een denken dat het plannen achterlaat. Hopen zegt het plannen niets. Het kan natuurlijk het plannen niet loslaten zonder iets anders dan denken of een ander denken te worden. Er bestaat nog steeds geen archimedisch punt buiten het denken van waaruit het denken kan geregisseerd worden. Dat betekent dat de hoop nog steeds hoort bij het denken en er dus een betrekking toe heeft. Dat zal dan uiteraard een niet-planmatige betrekking moeten zijn.

Opening en deconstructie

Wanneer de filosofie van de opening iets verwacht of wenst, bijvoorbeeld een verklaring of een uitleg of een voorspelling, keert zij zich weer tot de wereld en wordt de opening het voorwerp van verwachting en planning, berekening, anders gezegd: ze sluit zich. Aan de opening kan de filosofie zich dus alleen maar als hoop ophouden. Hier wil dat zeggen: afzien van de installatie van een Groot Verhaal dat de hoop wil overnemen of afkopen. Dit impliceert dat het denken moet verhinderen dat de planning slaagt in haar opzet, zonder daarom die planning op te heffen. Zo krijgen we een dubbele scène: de hoop aan de opening en het werk

in de wereld. Om te zien hoe dat laatste kan samenwerken met de hoop, doe ik een beroep op Derrida's notie van deconstructie.

Deconstructie is geen menselijk initiatief, is geen logische operatie of relatie. Deconstructie is de actuele gestalte van de metafysica, van de planning en de berekening, maar dan eerder als ont-planning, ont-rekening. De metafysica vandaag lijkt op een oude goochelaar, die nog steeds zijn trucs uitvoert, maar ze tegelijkertijd ook uitlegt. Dat is ont-goochelend, hoewel het nog steeds dezelfde trucs zijn.

Deconstructie doet in de planning datgene teniet waardoor het denken dacht de plannen te realiseren. Elke 'beslissing' die het denken nam, elke 'voorkeur' die het denken deed spelen, stond in functie van de planning. Een beroemd geval is de voorkeur voor heldere begrippen in plaats van duistere metaforen. Derrida toont aan dat zonder haar duistere kant het denken niet eens verder kan. Een concept zonder haar metaforische werking, is steriel. Dit zou moeten betekenen dat de metafysica het denken achterlaat zonder betekenis. Wel, de planning is in elk geval 'betekenisloos', ze erkent alleen de (ruil)waarde.

Door de voorkeur weg te nemen, maakt het denken zichzelf vrij. Wanneer het denken systematisch haar voorkeur voor 'absolute oorsprong', 'intentie', 'totaaluitleg', 'logische noodzaak'... ongedaan maakt, bevrijdt zij zichzelf van de beslotenheid van het systeem. En dat 'open' denken vindt aansluiting bij de opening, wordt hoopvol.

Het denken behoudt haar gelatenheid, doordat ze de planning toelaat maar er niet aan toegeeft, dat is uiteindelijk de betekenis van deconstructie: die plant niet het opheffen van de planning, maar 'ont-plant'. In die zin is het belangrijk voor ogen te houden dat de hoop zich niet zomaar aan elk denken hecht. De hoop kan zich maar aan het huidige denken hechten dankzij de deconstructie – waarmee ik niet beweer dat deconstructie het enige denken is waaraan de hoop zich kan hechten.

Het denken heeft dus twee gezichten, de hoop gericht op de opening en de deconstructie gericht op de planning. Dit is geen schizofrenie maar gelatenheid van het denken, haar religieus gestemde ambivalentie. Nu pas kunnen we naar de hoop vragen, naar de betrekking van het denken op de opening. De vraag wordt nu of we een naam kunnen vinden voor wat geen strategische voorkeur veronderstelt, wat niet tegen de deconstructie ingaat en wat dus – gevaarlijk – niet moet worden gedeconstrueerd. Deconstructie is immers naar de planning gericht, dus wanneer het denken zich tot de opening richt, kan wat daar verschijnt niet worden gedeconstrueerd, want dan zou dat eerst tot verwachting moeten zijn herleid en binnen de planning opgenomen. Als deconstructie hoopvol is omdat ze

geen planning is, dan betekent dit dat daar het denken beseft dat er niets te verwachten valt. De denkende houding ten aanzien van de opening is als ten aanzien van een totaal vreemde, het gans andere, het onverwachte, het onmogelijke (niet als tegendeel van mogelijk, maar als voorbij alle bedachte mogelijkheid). Als daar een naam voor bestaat, is het: gastvrijheid. Het denken dat aan de opening hopen wordt, spiegelt of herkent zich in de gastvrijheid. De 'naam' gastvrijheid wijst naar iets dat niet hoort bij het 'begrip' gastvrijheid. Immers, in dat begrip zitten bepaalde verwachtingen, zelfs eisen opgesloten. Een gastvrijheid die vraagt naar papieren, aanpassing eist enzovoort, met andere woorden de gastvrijheid plant, is niet fout of slecht, maar heeft niets met hoop vandoen. Het begrip gastvrijheid voegt zich in in een wettelijk kader. Het recht regelt de gastvrijheid. Maar ook hier geldt dat het recht pas rechtvaardig is wanneer het spreekt in 'naam' van een gerechtigheid die boven de juridische begrippelijkheid uitgaat en aan de opening verschijnt. In 'naam' van de gastvrijheid en de gerechtigheid moet de immigratie en haar wettelijk kader zich evenwel permanent bevragen. De voorwaarden die worden opgelegd aan de vreemdeling en de rechten die worden toegekend aan de gastheer, dienen permanent onder deconstructie te staan.

Nu heb ik het voorbeeld van de allochtoon genomen, dat ligt voor de hand. Maar de gastvrijheid en de gerechtigheid waarvan ik hier spreek, betreft niet alleen dat terrein. Het betreft al wat 'vreemd' en 'anders' is en dat weerstaat aan ons eigen *èthos*, aan onze eigen *oekonomie*. Op zoek naar een andere naam voor het 'andere', kom ik met Derrida, hierin trouw aan Levinas, uit bij de dood. Dat is immers datgene wat ons nog het meest vertrouwd is *als* datgene dat ons meest vreemd is, waarvan we weten *dat* hij komt, maar niet precies naar *wat* er *wanneer* komt. Wij begrijpen de dood niet. Wat de planning hopeloos organiseert rond de dood (i.e. abortus en euthanasie) getuigt daarvan. Wat hier wordt bedoeld is dat we de hoop nog best denken naar het model van ons denken over de dood. Enerzijds moeten we erop bedacht zijn de dood niet te stikken in de planning – en dus zorgvuldig het hele bio-ethische debat deconstrueren – en anderzijds hopen dat die deconstructie en onze bijdrage daaraan, gebeurt in de onuitgesproken 'naam' van de gastvrijheid en de gerechtigheid.

Hoop en christendom

Nog een laatste vraag. Is het dan de hoop die de wereld openhoudt? Of is de hoop de eerste getuige van de opening? De hoop profiteert van de opening waar het denken zich ophoudt. Wat installeerde dan de opening? Vele hedendaagse filosofen erkennen, nu dat thema niet langer taboe is, stilaan het belang van de religieuze traditie als bedding voor het denken in 't bijzonder en voor de cultuur

in 't algemeen. Het valt om te beginnen moeilijk te ontkennen dat de namen 'gerechtigheid' en 'gastvrijheid' expliciet – indien niet exclusief, dan toch eigenzinnig – figureren in de abrahamitische, monotheïstische tradities²⁴. Maar het christendom maakt binnen die tradities nog een verschil. Ten eerste is er de incarnatie, die het christendom niet gewoon, als beide andere, een godsdienst van het boek maken, maar bovendien een godsdienst van 'de Levende'. Ten tweede vallen jodendom en islam nog (weliswaar in min of meerdere mate) onder het gesloten systeem van de heilseconomie. Daar geldt geen genadevolle verspilling, het heil wordt er nauwkeurig afgewogen aan de geboden. Gastvrijheid en gerechtigheid gelden daar nog als begrip, als Wet en Gebod – hoewel het Oude Verbond al profetische en het soefisme mystieke sporen van 'deconstructie' van die economie tonen. Het christendom wordt een 'anti-religie' genoemd omdat het die heilseconomie expliciet laakt²⁵. De heilseconomie bindt God aan de wereld, zelfs expliciet aan de planning. Die heilseconomie wordt in het christendom ontbonden – waardoor dit monotheïsme eigenlijk wezenlijk een atheïsme is²⁶.

Maar wat heeft dit dan met de filosofie te maken? De christelijke thema's bij Heidegger zijn talloos – zo zie ik de transcendentie van het *Dasein* als de filosofische vertaling van het Johanneïsche "in, maar niet van de wereld". Zijn spreken van Zijn als geven en van toe-komst als advent is duidelijk christelijk geïnspireerd. En hoeveel filosofen beriepen zich niet op de incarnatie om een secularisatiemodel in te vullen en/of te verdedigen? Er zijn echter twee hedendaagse denkers die ik hier explicieter wil aanhalen. De eerste is Slavoj Žižek. Hij, militant atheïst, pleit er in *The Fragile Absolute or Why is the Christian Legacy Worth Fighting for* al even militant voor om de erfenis van het Christendom te bewaren in het denken, met twee solide redenen: de verrijzenis en de universele ethiek. Dat zijn twee modaliteiten van de opening. Het christendom heeft aan de rand van de planning een punt geopend van waaruit de planning ten allen tijde kan worden opgeschort om opnieuw te beginnen en van waaruit ondanks het systeem elke mens onherleidbaar en primair evenwaardig is. Dat laatste heeft Nancy in zijn *Déconstruction du christianisme* ook opgemerkt. Daarnaast is het eveneens Nancy die de opening als het gebeuren van de zin, van de betekenis van de wereld heeft gethematiseerd.

Wat de filosofie hier thematiseert als opening, komt overeen met wat de Bijbel steeds ter sprake brengt binnen de verheffing. De opening als punt waar het perspectief van de planning vervalt, perverteert, 'is als' de berg waarop Jezus enkele leerlingen meeneemt om hen een heel ander perspectief, gezichtspunt te tonen dan dat van de 'vlakte' (Mt5). De vlakte van toen, dat is de planning van nu, de oppervlakte. De 'berg' bevindt zich wel *in* de wereld, maar is niet *van* de wereld, om een aan Johannes ontleende uitdrukking te hanteren (Jo18). Zonder aan de wereld en haar wetten een *jod* te wijzigen, verandert haar hele betekenis.

Het christendom verstaan is voor Nancy het oneindige (of beter: de eindeloze eindigheid) van de zin denken, de zin als absolute opening van en op de zin denken, maar zonder inhoud. Dus, de opening die het Christendom heeft gebaard, haar open-baring, is voor het denken, voor de filosofie, zonder inhoud, zonder voorwerp, dus ook zonder begrip, interpretatie of deconstructie. Dat spoot met Derrida, die toch een stap verder gaat en de opening nog een zekere invulling geeft door er namen aan te hangen die heel duidelijk refereren aan een religieuze bedding. Maar beiden komen hierin overeen dat waar het denken hoopvol de opening van het christendom ontvangt, het niet kan gaan om een doctrine. Het openen van de wereld blijkt volgens sommige filosofen dus een christelijk initiatief. Dat is evenwel nog iets anders dan beweren dat het christendom 'eigenaar' van de opening is, of dat de opening nog steeds zuiver en uitsluitend christelijk is. De opening als erfenis van het christendom betekent dus niet dat het denken zich nu moet (laten) confessionaliseren, dat filosofie christelijk zou moeten worden – wat dat trouwens ook moge betekenen. In elk geval vraagt het inzicht in het effect van het christendom of cultuur en filosofie een geactualiseerde benadering van de verhouding tussen *fides* en *ratio*.

Conclusie

De verkenning van het filosofisch gebeuren dat zich ophoudt aan de opening heeft ons weinig méér geboden dan religie zonder religie, opening zonder 'erachter', betekenis zonder inhoud, het vreemde zonder identiteit, namen zonder begrip, zelfs de dood. Hieronder komt daar dan nog eens de 'lege transcendentie' bij. En toch is het net in die bescheidenheid van het hopen dat zich haar volle betekenis toont. Want op de meest filosofisch consequente wijze is de hoop dan niets méér, maar ook niets minder dan de hoop dat de planning niet het laatste woord heeft, dat het denken opent op iets 'anders' dan de planning – al moet dat niet de heideggeriaanse hoop op een ander Zijn betekenen, hetgeen Derrida nog een stap te ver vindt. Hoopvol is dat de wereld nooit haar verklaring uit zichzelf zal vinden. Vanuit de wereld zelf is dat een teken van hopeloosheid – en dus vandaag de dag een reden om de planning op te drijven en de controle te versterken.

Gezien nu de pogingen van de filosofie om zich verre te houden van elke confessie, hoe kan de hoop dan nog worden verbonden met de notie van de overwinning van het goede, die toch hoort bij de christelijke eschatologie? Er bestaat een tendens binnen de traditie van de metafysicakritiek om elke vorm van denken voorbij de planning moreel, dus hier als intrinsiek goed te kwalificeren. De reden waarom Heidegger geen aparte ethiek formuleerde is omdat hij zijn ontologie, zijn hermeneutiek al afdoende ethisch geladen vond. Meewerken aan

de niet-wetenschappelijk-technische herbestemming van de mens leek hem nobeler dan de ontwikkeling van eender elke vorm van wetenschappelijk-technische ethiek. Diezelfde tendens is minstens even expliciet merkbaar in uiteenlopende denkers als Levinas, de latere Derrida, Vattimo en Rorty. Elk van deze denkers bespeurt in de metafysica een vorm van (reductief) geweld, zodat de bevrijding daarvan minstens als ethisch positief ervaren moet worden. Nochtans thematiseert niet elk van hen de opening, de hoop. Vattimo en Rorty hebben daar bijvoorbeeld totaal niets mee.

Nu zijn beide laatsten denkers van de immanentie, van de wereld-zonder-meer, ook al moet die daarom niet op zichzelf gesloten zijn. Maar een transcendentie zoals Heidegger die denkt, wordt door hen resoluut afgewezen. Levinas en Derrida nemen dan weer die idee van Heidegger over, maar elk op een eigen manier. Levinas zal bijvoorbeeld het koude en anonieme van het zijn hekelen, Derrida het feit dat Heidegger de transcendentie ontologisch duidt. Waarover ze het allen evenwel eens zijn, is dat de transcendentie niet kan nagespoord of toegeëigend worden aan de hand van begrippen. De transcendentie kan dus zeker niet worden geopend en betreden door de planning. Hiervoor is de term 'lege transcendentie' misschien een wijsgerig compromis met de theologie, die de transcendentie dan kan invullen, bijvoorbeeld met de liefde die de hoop vlees geeft en waarvan gastvrijheid en gerechtigheid de namen zijn.

De nijpendste vraag wordt dan de volgende. Als hoop het radicale openstaan is in naam van de gastvrijheid, wie garandeert dan volgens het schema van de eschatologie dat wat ontvangen wordt, *béter* zal zijn dan voorheen? Niets en niemand, althans niet vanuit de filosofie die stopt bij de opening. De eschatologische kwalificatie van het denken, de hoop, kan niet worden afgeleid uit een grond of garantie, ook niet uit een voorwerp als een toekomstige constellatie of toestand. De overwinning van het goede kan de filosofie alleen maar zoeken in de openheid, in de gastvrijheid zelf. Het denken geraakt daar niet voorbij. De auteur van de naam van de gastvrijheid laat zich niet denken, maar alleen ervaren (in de mystiek, in de cultus, in de caritas...). Die auteur kan geen voorwerp of grond van denken worden, maar alleen ter sprake komen in gebed, verering, liturgie. Niet dat die auteur, laat ons hem 'God' noemen, het tegengestelde is van een mogelijke of onmogelijke God van het denken, net zo min als de religieuze houding het tegendeel is van denken. Dergelijke opstelling is nog volledig schatplichtig aan de planning. De toekomst (filosofische *parousia*: planning) oprekken naar toe-komst (filosofische eschatologie: hoop) is een 'verantwoord risico' van het denken.

Maar dus strikt gesproken is er voor en vanuit de filosofie dan inderdaad nog slechts één hoop: hopen. Want plannen is in alle zin hopeloos zolang ze werkt en

wanhoop waar en wanneer ze niet (langer) werkt. Hopen dat de hopeloosheid van de planning niet het laatste woord krijgt, is de hoop hopen. Het denken dat in zichzelf de planning verdraagt zonder haar het laatste woord te gunnen, is een religieus denken dat de wereld in haar opening denkt. Daar wordt datzelfde denken dan hopen. De hoop heeft dus, bij gebrek aan onderwerp, voorwerp en grond, maar één zaak: de hoop.

Uitloper naar de zondvloed: schepping en opening

Zonder het theologische begrip 'schepping' en het filosofische begrip 'opening' verregaand met elkaar te identificeren, blijken beide toch te zijn opgenomen in een zeer gelijklopende semantiek.

De schepping levert de mens een wereld als een ruimte van betekenis, van zin, opgespannen aan de wateren boven en onder, van elkaar gescheiden. De scheiding is het werk van God. Wanneer echter de mens zich afwendt van God en zich volledig tot de 'wereld' op zichzelf keert, wanneer de mens dus de wereld tot haar eigen wet rekent, maakt die mens het werk van God ongedaan en sluiten zich de wateren weer. Het is de zucht naar de wereld die de absurditeit van de zondvloed ontketent.

Net zo denkt de religieuze mens de wereld als opening, omdat de opening de zin levert, de eigenlijke betekenis van de wereld uitmaakt die geen eigen betekenis heeft. De betekenis van de wereld is betekenis te kunnen ontvangen. De mens die zich volledig bekeert tot de planning, sluit de wereld of beter: vergt een gesloten wereld. De planning zal dan uiteindelijk ook, wanneer zij het laatste woord krijgt, de wereld sluiten in een toekomst, die nooit uitkomt omdat de planning geregeld stukloopt op wanhoop.

De zondvloed is niet de toekomst en omgekeerd. Daar gaat het hier helemaal niet om. Het gaat hier om een tweeledige ervaring van de sluiting van de wereld. Het gaat om een dubbel beeld van de wanhoop.

Noten:

1 De planning is een denkstijl die zich laat bepalen binnen het instrumentele dispositief van controle, extrapolatie, berekening, manipulatie ... De planning erkent en waardeert handelingen, ideeën, intenties, processen ... in de mate dat die analyseerbaar en evalueerbaar zijn in hun meetbare vorm. Dit vereist een welbepaalde structuur dat van het denken wordt gevergd, een structuur die we met Gadamer 'methode' kunnen noemen. Een eindig aantal stappen dat volgens een eenduidige logica van een duidelijk afgepaald

startpunt leidt tot een duidelijk vaststelbaar resultaat. De filosofie als dialoog (Plato), als troost (Boethius), als essay (Montaigne) of aforisme (Nietzsche), als pad (Heidegger) leent zich niet tot dergelijke analyse. Alleen de filosofie als methode (sedert Descartes) doet dat. Geen andere filosofische stijl richt zich ook dermate op de zekerheid als de methode. En planning heeft een zo hoog mogelijke maat of graad van zekerheid nodig om geloofwaardig te heten.

2 Ik hanteer hier inderdaad de (vaak bekritiseerde) bepaling van metafysica zoals die in de traditie van metafysicakritiek, die leidt van Nietzsche via Heidegger tot Derrida, wordt ingeschreven. Het gaat mij er dus niet om de geschiedenis en het bedrijf van de metafysica te reduceren tot één epistemologische categorie, met name planning. Wél is het mij te doen om een dominerende tendens in het huidige denken, die duidelijk refereert aan wat Heidegger technologie noemt en die expliciet schatplichtig is aan de geschiedenis van de metafysica. Die tendens is dan de ontwikkeling van het systeem van de objectiviteit in haar samenhang met dat van de onto-theologie. Pas door het ontologische en het theologische te ontknopen, kan de filosofie haar eigen toegewezen religieuze wortels hervinden zonder die te laten doorkruisen door een theologie. Tegelijk gunt dit de theologie een eigen Godsverstaan dat niet wordt gediceerd, gecensureerd of gereduceerd door de filosofie - of door eisen van wetenschappelijkheid of rationaliteit in 't algemeen. Niet dat theologie niet aan betekenisconsistentie onderhevig moet zijn, alleen, haar eerste en grootste zorg is niet de vigerende standaard van wetenschappelijkheid.

3 Dit beroemde onderscheid is terug te vinden bij Gabriel Marcel. Het probleem ligt voor en is volledig oplosbaar binnen eindig bestek; mysterie omhult ons en vraagt geen restloze oplossingen een eindig aantal stappen maar eerder een bescheidenheid die de traditionele metafysica vreemd werd.

4 Religieus betekent hier niet: godsdienstig of confessioneel. Het gaat om de Latijnse betekenis van het re-ligare: 'steeds weer aansluiting vindend bij'. Als er in het denken sprake is van een gelovige dimensie, die niet samenvalt maar ook niet volledig losstaat van de rationele, dan wijst dat eerder op een vertrouwen dan op een godsgeloof. Het religieuze denken is dus geen geloof in God, maar een denken dat zich geborgen, gedragen, betekend weet. Dit denken beweegt zich niet autonoom tegenover een wereld, maar weet zich gebonden aan een zin die nochtans niet vooraf gegeven is.

5 Op dit moment in de redenering zou men kunnen denken aan de stap van de theoretische naar de praktische rede bij Kant. Bij hem gaat het ook niet om een negatieve houding tegenover het wetenschappelijke kennen, zeker niet, maar om een 'verstaan' met een ruimer bereik dan de strikt theoretische rede.

6 Dat komt heel pijnlijk tot uiting in gevallen als Renault Vilvoorde, Ford Genk en dergelijke. Men kan moeilijk beweren dat deze massale ontslagen 'goed' zijn, maar de HR-vergelijking klopt wel degelijk.

7 In *Homo Viator* uit 1944 wil Gabriel Marcel een metafysica van de hoop ontwerpen.

8 Deze notie haalde ik bij John Caputo, die zich hierdoor liet inspireren door Derrida.

9 Deze vertrouwdheid wordt evenwel door de metafysicakritiek bekritiseerd waar ze in de metafysica een aliënerend element ontwaart. Het is immers nog maar de vraag of het animal rationale van Aristoteles of de som van alle definities van de mens die we in de actuele menswetenschappen tegenkomen, wel de wezenlijke betekenis van het mens-zijn weergeven. Zo zegt Heidegger dat deze definities allemaal ongetwijfeld 'juist' zijn, maar niet 'waar' in die zin dat ze niet de volle roeping en zin van de mens doen doorklinken en oplichten.

10 Bij een kritische evaluatie denk ik helemaal niet aan irrationalisme of nostalgie. Ik denk dan aan het overdenken van de absolute prioriteit of zelfs exclusiviteit die aan het wetenschappelijk denken wordt toegeschreven wat betreft de toegang tot de ware aard van de werkelijkheid.

11 Daarom kunnen we vandaag veel leren van Augustinus, méér dan van Thomas. Waar de laatste in stevige argumentaties te keer ging tegen heidenen en bijgeloof, raadde de eerste ten stelligste af te discutenen over het geloof en te getuigen hoe christen-zijn net samengaat met psychische stabiliteit.

12 De planning afschaffen veronderstelt, paradoxaal genoeg, zelf immers een maximum aan planning.

13 Het geloof kent uiteraard ook zijn zekerheid, net als de antieke wijsbegeerte. Alleen neemt de moderne filosofie zich voor de zekerheid zelf te funderen en er welomschreven demarcatiecriteria aan te verbinden, zodat het geloof van dergelijke zekerheid wordt uitgesloten en de haar eigen zekerheid wordt afgedaan als ongegrond, illusoir, gevaarlijk. Zie ook noot 1.

14 Toen Laplace hem zijn traktaat over de hemelmechanica voorlegde, vroeg Napoleon waar God zich ergens in dat systeem bevond. Laplace antwoordde gevat dat hij aan die 'hypothese' geen behoefte had. Toen de geamuseerde Napoleon dit voorval achteraf met een andere grote geleerde, Lagrange, besprak, riep die laatste uit dat God een fantastische hypothese was waarmee zoveel kon worden aangetoond.

15 Dat merken we reeds bij Aristoteles wiens notie van een Onbewogen Beweging, binnengehaald in de 'eerste filosofie' als oorsprong van alles, slechts gedeeltelijk aan zijn eigen definitie van 'werkelijkheid' beantwoordt.

16 Vergelijk dat met een wet uit de psychoanalyse die stelt dat wat wordt verdrongen, onvermijdelijk maar eveneens onherkenbaar verschijnt, terugkomt als een vreemd 'tegenover', een object.

17 En dit zonder de gedaante aan te nemen van een dialectische synthese. Dat dit niet eens kan, zou duidelijk moeten worden door wat volgt.

18 Dit is een cruciaal thema in de metafysicakritiek, dat door velen verkeerd wordt gelezen. Volgens die laatsten gaat het om een afwijzing, afschaffing ... van de metafysica, terwijl Heidegger, Derrida c.s. ervan overtuigd zijn dat zulks niet eens kan. Derrida hecht in zijn beroemde rede over de differantie uit 1969 zelfs weinig geloof aan Heidegger's 'hoop' op een ander dan metafysisch zijnsverstaan – nochtans de meest filosofische formulering van de hoop totnogtoe. Het 'einde' refereert eerder aan de ervaring dat de logische rigiditeit en de centrale coördinatie van hiërarchische structuren (of de onto-theologische dimensie van de metafysica) op epistemologisch, moreel, politiek ... vlak uitgewerkt geraken zonder daarom ooit helemaal te verdwijnen. Het denken van het 'einde' of het 'post-' constateert een eindeloos proces van ontbinding dat tot nader order geen absoluut eindpunt belooft. De metafysica eindigt eindeloos.

19 Interessant is in dat verband zijn stelling die voortkomt uit zijn vraag naar de techniek, dat het niet ontploffen van een atoombom erger zou zijn dan het wel ontploffen ervan. Een ontploffing kost vele mensenlevens, toegegeven, maar moest ze niet werken, zou ons wetenschappelijk verstaan van de wereld onbetrouwbaar zijn geworden, en dat is een veel groter ramp.

20 Zie hiervoor E. Meganck, 'Is Metaphoricity Threatening or Saving Thought?' in W. Van Herck e.a. (eds.), *Metaphors in Modern and Contemporary Philosophy*, 2013, Brussel, pp. 279-294.

21 Deze insteek ontleen ik aan een voordracht door Ignace Verhack over de taak van het katholiek onderwijs.

22 Dit verzet is geen revolutie, want dat laatste realiseert alleen maar een andere sluiting van de wereld, geen 'ontsluiting'.

23 Concreet spreekt men recentelijk van bijvoorbeeld marktisme (naar de titel van een recent boek bij uitgeverij Pelckmans), een metafysica van de markt, met als uitwassen de vermarkting van de zorg en onderwijs. Het gaat hier om een doorgeschoten en niets ontziende imperatief tot meten, voorspellen, analyseren met de bedoeling te optimaliseren, rationaliseren ... Vanuit de economische logica lijkt dit inderdaad 'evident', maar we moeten er dan ook bijnemen dat mensen niet langer ouders van schoolgaande kinderen of patiënten zijn, maar klanten en gebruikers worden. Dit taalgebruik is hoogst suggestief en symptomatisch en sluipt bijna ongemerkt ons bestaan, ons denken binnen.

24 Dit is wat Jan Assman het 'mozaïsch criterium' noemt. De ethische zowel als de monotheïstische tendens komen samen expliciet naar voor in wat Jaspers de Assentijd noemde, namelijk een wereldwijde ethische wending gedurende het eerste millennium voor Christus.

25 De tempelreiniging komt bij de vier evangelisten voor, dus niet alleen bij de synoptici of bij Johannes. Ook bij de andere monotheïsmen als de Hebreeuwse en islamitische zijn tradities waarin sporen van kritiek op de heilseconomie voorkomen.

26 Het inzicht dat het christendom een atheïsme is, mag niet choqueren. Dat werd al uitgesproken, expliciet of impliciet, door Eckhardt en Luther, Schelling en Hegel ...