

## DE TRANSCENDENTALE METHODE VAN KANT EN HET FUNDERINGSPROBLEEM NU: EEN SUGGESTIE<sup>1</sup>

*Karel Boullart*

### **Woord Vooraf**

De transcendentale methode, zoals Kant die ontworpen heeft, leek hem een uitweg te bieden uit de impasse waarin de twee grote metafysische opties van zijn tijd waren terechtgekomen. Fundering, ontisch en epistemisch, kan niet a priori, rationalistisch, en evenmin empirisch, a posteriori: de ene is arbitrair, de andere loopt op scepticisme uit. Kants methode wou een alternatief zijn dat zowel aan dogmatisme als aan feitenfetisjisme ontsnapt. We zullen trachten te laten zien dat de pogingen van Kant ook vandaag nog inspirerend kunnen werken.

### **Inleiding**

De ‘deductie van de zuivere begrippen van het verstand’, de beruchte ‘transcendentale deductie’, mag beschouwd worden als de kern van de ‘Kritiek van de Zuivere Rede’, als de kern van de transcendentale methode, en dus als de centrale gedachte van de filosofie van Kant in haar geheel. En wie weet, misschien is zo’n ‘deductie’, of iets gelijkaardigs, wel een sine qua non van ‘alle mogelijke filosofie überhaupt’. In elk geval: de ‘transcendentale deductie’, die het goede en exclusieve recht wil aantonen van de categorieën van het verstand als unieke set van condities voor alle mogelijke ervaring, en dat a priori, is het kernstuk van zijn denken en een uitdaging voor alle Kantfilologie die zichzelf en Kant respecteert. Het is een meesterstuk en een kunststuk. Misschien zelfs een goocheltruc. Want niemand is uit dat ‘bewijs’ echt wijs geraakt. Als het al een bewijs is en geen tautologie, geen ‘idem per idem’ of een ‘petitio principii’. En de twee versies die Kant ons tot beter begrip heeft nagelaten, die van 1781 en die van 1789, uitgaven A en B dus, maken de zaak er niet makkelijker op. Het is hier niet mogelijk dieper daarop in te gaan: om tot klaarheid te komen – als die al mogelijk zou zijn – moet men, mag men vrezen, een heel semester uittrekken. En daarvoor ontbreekt het, hier en nu, in onze hoogperformante wereld aan de nodige tijd. Ik kan de lezer dan ook enkel de raad geven dat beruchte tweede hoofdstuk van de ‘Analytiek der Begrippen’ een keer te herlezen. Of te proberen dat te doen.

Maar is dat wel de moeite waard? Heeft deze ‘deductie’, heeft de filosofie van Kant, heeft zelfs ‘filosofie überhaupt’, ons in dit gloednieuwe millennium van apocalyptische terreur nog iets te zeggen? Of heeft ons pragmatisme, dat wil zeggen, hebben onze belangen, ons al lang ingegeven dat wij onze revolver moeten trekken als wij dat oude, particularistische en verouderde woord ‘filosofie’ horen? Of hebben wij onze filosofie al – en dus altijd al gehad – en hebben we dus niets anders te doen dan, nog maar eens, onze revolver te trekken? Het ziet er naar uit dat onze experimenteerzucht, eerst met onszelf, daarna met de wereld, en tenslotte opnieuw, maar dan grondiger dan ooit te voren, terug met onszelf, daar wel eens op zou kunnen uitdraaien. En dat deze ‘tendens’ wellicht tot niets anders kan leiden dan net tot die ‘wil tot macht’ die alle problemen oplost, omdat hij ze alle vernietigt, zoniet reëel dan toch in het bewustzijn. Eerst waren wij, vrij laat in onze geschiedenis, een godje in ‘t diepst van onze gedachten. Daarna zijn we vrij snel een godje in de wereld geworden. Nu ziet het er naar uit dat we koninklijke bedelaars dreigen te worden die aan de dingen beleefd zullen moeten vragen om te mogen blijven. Maar hoe? Want revolvers hebben we genoeg, als we er al niet te veel hebben. Maar filosofie? Die hebben we, zo lijkt mij, niet. Nog niet. En zeker niet genoeg. Of misschien wel te veel, te veel wijsbegeerte, maar dan van een irrelevante soort. In elk geval: als we ze dan nodig hebben, die filosofie, dan is de hamvraag: ‘Welke?’

## **Kant**

Misschien is deze vraag toch nog, nog altijd, een centrale en, in een of andere betekenis van het woord, een ‘transcendentale’ vraag. Deze stelling vraagt om enige uitleg. Om die te kunnen geven, is een kleine terugkeer, informeel en algemeen, naar die ‘transcendentale deductie’ van Kant vereist. Waarover gaat het?

Zoals altijd is wijsbegeerte, zoals de wijsheid zelf, een antwoord op twijfel. In het geval van Kant: David Hume. Wat is de wereld en het ik, het ik en de wereld, als ‘bundel’ van indrukken? Waar komt deze bundeling, die ‘synthese’, zoals Kant ze noemt, vandaan? Is ze empirisch mogelijk? Als gewoonte? Desnoods als afdgedwongen gewoonte? Of is dat niet genoeg? Nee, denkt Kant: de dingen moeten hun voldoende redenen hebben of ze hebben geen recht van bestaan, of op z’n minst niet het recht zo gedacht te worden. Dat is streng, platoons, heel filosofisch gedacht dus. Dat is ook de reden waarom die transcendentale deductie zo aartsmoeilijk en zo precair uitvalt.

Wat is het probleem? De synthese waarvan sprake kan niet empirisch zijn. Dat zou ze aan toeval en willekeur uitleveren: de wereld zou nu eens causaal zijn, dan weer niet; ze zou geen ‘natuur’ zijn, geen orde maar een toevallig aggregaat van elementen; nu eens is het gras groen, morgen is het geel, en later, een minuut later, zal het oranje zijn. De synthese, wat de wereld in zijn binnenste

samenhoudt, moet dus a priori gegrond zijn. Maar niet op de oude rationalistische manier, waarbij alles netjes volgt uit de wil en/of de natuur van een al dan niet verdoken God die de magische rots is in de branding en het schuim van de toevalligheden. Anders, maar toch a priori. Of de wereld is geen kosmos maar een chaos. De orde van de natuur is pas ordentelijk als men er met recht van overtuigd kan zijn dat ze er is. Niet empirisch. Want die invalshoek levert ons aan het toeval over. Niet rationalistisch, want die onfeilbare ingeving overstijgt ons begrip. Anders, transcendentiaal: het idee van de 'noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden van...'

Laten we in hoofdlijnen Kant op deze 'derde weg' volgen. Volgens Hume is, zeg maar, het begrip 'causaliteit' en de noodzakelijkheid die er wordt bij gedacht, het mentale resultaat van de regelmatige opeenvolging van gebeurtenissen. Regelmaat, geen wetmatigheid. Waar komt deze 'gewoonte', deze 'bundeling', deze 'synthese' zelf dan vandaan? Ze kan niet empirisch zijn. Bijvoorbeeld: de noodzakelijkheid van de causale relatie kan niet uit de opeenvolging van de feiten afgelezen worden. Ze is niet gegeven, ze is gedacht. De causaliteit kan ook niet rationalistisch gezien worden als een vervallen afschaduw van de ijzeren wet van de logische gevolgtrekking. Die garantie van het goed recht van de causaliteit, als resultaat van Gods wil of van Zijn natuur, zou het probleem bij voorbaat oplossen: het zou een geloofsact zijn, geen rationeel inzicht. Terwijl het empirisme doet alsof er geen probleem is, doet het rationalisme alsof het al opgelost is. Het is nochtans een probleem, en een reëel probleem, denkt Kant: er moet dus een andere oplossing zijn. A priori, dus niet empiristisch, maar ook niet rationalistisch. Transcendentiaal dus. Kant gaat nu in grote lijnen als volgt te werk. De empirische synthese, die tot 'gewoonte' à la Hume leidt, is pas denkbaar en mogelijk als er een oorspronkelijke synthese aan ten grondslag ligt, die niet in het object en zijn passiviteit als gegeven gevonden kan worden, maar enkel in het subject en zijn spontaneïteit. Gegeven, empirisch, zijn ons, zoals het hoger in de 'Kritiek van de Zuivere Rede', luidt, aanschouwingen in tijd en ruimte. Met deze gegevenheden echter is nog geen kenobject gedacht. Aanschouwingen zijn gegevens, ze zijn de formeel-inhoudelijke gedaante van het gegevene. En die inhoud is noodzakelijk en hij moet ons gegeven worden, of wij hebben geen stof tot denken. Maar met die inhoud alleen is het gegevene nog niet gedacht: dat laatste eist de vorm van het denken, dat wil zeggen het vermogen tot 'verbinding' van gegevenheden, en de modaliteiten, de noodzakelijke en voldoende varianten van die 'synthesen'. Zelfs a priori is dit zo: de lijn is slechts denkbaar, dat wil zeggen, gedacht als kenobject, als aan de synthese der apprehentie (die het gegeven om zo te zeggen 'geeft'), aan de synthese der reproductie (die bewerkt dat het gegevene 'gegeven blijft') en aan de synthese der recognitie (die de 'herkenning' van het idem van het gegeven als 'zo en zo gegeven' garandeert) voldaan is. En daarenboven, last but not least, dat deze diverse syntheses tot stand komen, als hun ultieme

mogelijkheidsvoorwaarde, onder de ‘oorspronkelijke synthetische eenheid van de apperceptie’, van het ‘ik denk dat al mijn voorstellingen moet kunnen begeleiden’. Dit is zelfs a priori in te zien bij de aanschouwing van – het voorbeeld is van Kant zelf – een rechte. Ze kan slechts als kenobject geconstitueerd worden als ze ‘getrokken’ wordt. En ze wordt slechts getrokken, als er een ‘ik’ is dat ze trekt, dat wil zeggen, ze apprehendeert, ze reproduceert en ze, als zodanig, als gedachte rechte, als kenobject denkt. Uit deze oorspronkelijke eenheid van de apperceptie, die als spontaniteit van het bewustzijn ten grondslag ligt aan alle mogelijke syntheses van gegevens in onze zintuiglijke sensibiliteit, en die vereist is voor de constitutie van kenobjecten op zich, volgt, stelt Kant, iets heel belangrijks. Namelijk, dat de categorieën van het verstand, als unieke, op de logica gecalqueerde verzameling van mogelijke ‘regels’ van synthese, uniek, noodzakelijk en voldoende zijn, om van wat wij gegevens noemen, formele denkobjecten te maken, en er daarenboven, omdat ze ècht een inhoud hebben – voor ons zintuiglijk, in ruimte en tijd – in de volle zin van het woord kenobjecten van te maken.

Kant probeert nu aan te tonen dat er twaalf manieren zijn, functies van de activiteit, van de spontaniteit van het verstand, om diè ‘eenheid’ in onze voorstellingen te brengen die vereist wordt door de oorspronkelijke transcendentale apperceptie van het ‘ik denk dat al mijn voorstellingen moet kunnen begeleiden’: een ‘ik denk’ overigens waardoor ik niet weet wie of wat ik ben, maar enkel dat ik ben. Met andere woorden: het ‘ik’ kan en mag niet gesubstantialiseerd worden, want het is geen kenobject. Al deze manieren waarop het verstand zich manifesteert, waarop dit ‘vermogen van verbinding volgens een regel’ zich laat kennen, zijn afgekeken van de oordeelsvormen zoals de klassieke syllogistiek (die van Kants tijd) zich die voorstelde (met, tussen haakjes, enkele op inhoudelijke – kentheoretische – basis, ingevoerde wijzigingen van Kant zelf). In de tweede uitgave (B) wordt toegegeven dat ‘dit nu eenmaal zo is’ en dat er geen verdere reden voor kan worden aangegeven. Daarnaast tracht Kant aan te tonen dat deze twaalfvoudige synthese van het verstand, hoewel a priori en onafhankelijk van enige empirie, niettemin op onze empirie, op onze materie toepasselijk is: omdat die categorieën de enige mogelijkheid zijn waardoor de materie, onze aanschouwingen in ruimte en tijd, door ons ‘gedacht’ kunnen worden. Dat wil zeggen, tot kenobject kunnen worden gemaakt. Kortweg: was de categorie van de causaliteit niet toepasselijk op onze wereld, wij zouden weliswaar gewaarwordingen hebben en zelfs aanschouwingen in tijd en ruimte, maar geen wereld hebben: ze zou geen ‘natuur’ bezitten. Wat Kant tot de conclusie brengt dat wat wij ‘natuur’ noemen, door ons ‘ik denk’ in de wereld wordt gebracht. Althans, maar uitsluitend, in formele zin. Inhoudelijk uiteraard niet. Door de categorieën kunnen wij a priori kenobjecten denken maar niet, in geen geval, ze leren kennen. Daartoe is, omdat wij over geen goddelijk intellect beschikken (een intellect dat zijn kenobject zelf

voortbrengt), een sensibiliteit, een zintuiglijkheid vereist, waardoor ons inhouden gegeven moeten worden, die pas dan, daarna, tot kennend denken kunnen leiden. Met andere woorden: de 'transcendentale deductie' is vereist, omdat de categorieën objecten kunnen denken los van onze zintuiglijkheid, zij het niet los van alle mogelijke sensibiliteit. Wij zijn immers geen 'intellectus archetypus', maar slechts een 'intellectus extypus'. A priori kunnen wij objecten denken, maar niet kennen, precies omdat hun inhoud ons 'gegeven' moet worden. De categorieën van het verstand zijn daarom noodzakelijk categorieën van alle mogelijke ervaring. En alleen van deze, van welke zintuiglijke aard ze verder ook moge zijn. Kants 'Transcendentale Dialectiek', die op de 'Analytiek' volgt, thematiseert dan ook de illusie, en haar varianten, dat een denkobject op zich een kenobject zou kunnen zijn: we kunnen op zo'n object, op het begrip 'God' bijvoorbeeld, wel degelijk onze categoriale vermogens botvieren, maar daarmee hebben we dat denkobject, dat ons in de empirie in principe niet gegeven kan worden, nog niet in een kenobject omgetoverd. Ons denken, omdat het slechts denken is, blijft leeg: het heeft geen inhoud en het kan die ook niet krijgen. En dat was net de misschien onvermijdelijke maar alleszins verleidelijke illusie van de klassieke metafysica in het algemeen en van het rationalisme van de filosofie 'voor Kant' in het bijzonder.

Nu zijn we nog lang niet klaar. Maar wat gezegd werd, moge hier volstaan. Noch de syllogistiek en haar oordeelsvormen (waaraan de tafel der categorieën is ontleend), noch de klassieke wiskunde, noch de Newtoniaanse fysica, waarvan het causaliteits- en substantiebegrip afhankelijk zijn, zijn gebleven wat Kant meende dat ze waren: zelfs als ze beschouwd zouden mogen worden als 'verworvenheden voor eeuwig', zijn ze zeker niet de laatste. Waardoor hun interpretatie wel degelijk anders uitvalt. En nog voortdurend verandert. De twaalf categorieën zijn wellicht cultuurhistorisch gegroeid en een beetje toevallig. En de ijzeren wet van de klassieke wiskunde en het gouden feit van de klassieke natuurkunde is al lang niet meer. Op alle drie is verder gewerkt, omdat ze de basis voor kennis bij uitstek waren of dat leken te zijn, maar juist door hun verdere ontwikkeling zijn ze dat privilege min of meer kwijtgeraakt. Of het moest de natuurkunde zijn en haar 'theorieën' over alles. Maar die gaan, zoals we allemaal aanvoelen, over heel weinig.

Moet men daaruit besluiten dat Kant, ook al wordt zijn denken over het algemeen piëteitsvol in ere gehouden, irrelevant geworden is? Zoals wellicht, in een niet al te verre toekomst, alle 'memorabilia' van onze cultuur? Men kan niet beweren dat gedachten voor eeuwig zijn. Maar men kan denkelijk ook niet zeggen dat een gedachte die in haar tijd zo diep naar grondslagen peilde, haar relevantie verliest. De feiten en de gedachten in de tijd zijn één zaak. Mettertijd verdwijnen die. De manier waarop ze gedacht en in het denken verwerkt werden, is wat anders. Problemen en probleemstrategieën leven meestal langer dan de feiten waaraan ze in het bewustzijn hun oorsprong en hun zin ontleen. Kants

transcendentale methode, in het bijzonder zijn merkwaardige deductie, lijkt zoiets te zijn. Want *mutatis mutandis* hebben wij vandaag een gelijkaardig probleem. Of liever we ‘zitten’ er mee, met dat probleem, dat wil zeggen, het is van het allergrootste belang, van levensbelang zelfs: het probleem namelijk van onze ‘cultuur’ of, met andere woorden, de vraag naar de manier waarop wij onze wereld interpreteren. Of moeten interpreteren. Of, beter nog, zouden moeten interpreteren... om niet het gevaar te lopen onszelf en die wereld voorbarig en nodeloos te vernietigen. Anders gezegd, om bij gebrek aan natuurlijke vijanden, door onze zelfcultivering niet onze eigen beste en meest efficiënte vijand te zijn. Als dat al niet sowieso het geval is, zoals sommige biologen denken.

## **Cultuur**

Wij zijn culturele dieren die ‘zichzelf cultiveren’. Of geacht worden dat te doen. ‘Cultuur’ is alles wat de mens van zichzelf gemaakt heeft en maakt vanuit zijn culturele aard in de dierlijkheid van zijn bestaan. Cultuur is, om Schiller te parafaseren, het resultaat van zijn ‘vrije zelfbepaling in de materie’ van zijn natuurlijkheid. Die zelfbepaling –tot nader order min of meer vrij– wordt onze ‘tweede natuur’, met andere woorden, onze overtuigingen en tradities, die gemaakt worden in onze geschiedenis die het onvermijdelijke gevolg is van de principiële instabiliteit van onze tweede wezenlijkheid –onze culturele aard– zonder welke de mens niet langer menselijk zou zijn. Anders gezegd, niet langer en uitgesproken volop problematisch. De mens wordt inderdaad geconfronteerd met een vraag die hij niet van zich af kan zetten, waarvan hij zich niet kan ontdoen, maar die hij op het eerste gezicht ook niet kan oplossen. De vraag namelijk naar zijn ‘humaniteit’: ‘Welke cultuur maakt hem humaan?’ Welke moet hij hebben om ‘humaan’ genoemd te kunnen worden? Welke is waard zo genoemd te worden? Dat deze vraag, in de geschiedenis en bijgevolg in de natuur van de mens, de centrale vraag is, zal wel niemand ontkennen, als men bedenkt dat de mens op grond van zijn culturele preferenties, dat wil zeggen, van zijn antwoord op die vraag, dankzij de kennis van die natuur en van hemzelf, en dankzij de technologie die er op volgt, in staat is en meestal ook bereid om tegen degenen die zijn idee van beschaving niet delen, een kruistocht te beginnen die op de vernietiging van die zogenoemde vijanden uit is en, als ‘collateral damage’, zijn eigen vernietiging er op de koop toe bij te nemen, als het dan zo uitdraait. Voorbeelden uit alle tijden, haast ‘verworvenheden voor eeuwig’, liggen voor het grijpen. De vraag naar onze humaniteit, hoe oubollig ze sommigen ook in de oren mag klinken, is dus, om het politiek uit te drukken, *incontournable*. Ze is, afgezien van de vraag ‘Hoe overleven wij?’, de enige die wij écht hebben. En beide komen op hetzelfde neer: ‘Welke verzameling van categoriale concepten is noodzakelijk en voldoende, drukt, met andere woorden, de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden uit opdat überhaupt van een

‘humane invulling’ van ons bestaan sprake zou kunnen zijn? Dat de vraag, zo gesteld, niet onzinnig is, bewijst het feit dat men tot in den treure hoort dat dit of dat mogelijk gedrag van mensen niet *menselijk* is, dat de ‘ware’, dat wil dan zeggen, de *humane* Islam of het *menselijke* Christendom, of het communisme met een *menselijk* gezicht, niet dit of dat is, maar wat anders: het ware, het echte, het oorspronkelijke, het finaal bedoelde, enzovoort. Kortom, de ‘Homo sapiens sapiens’ heeft het met niets moeilijker dan met zijn eigen naam. De vraag is dus serieus en centraal. Daarenboven is ze, juist door ons recent verworven vermogen om leerling tovenaars te spelen, hoogdringend. Het wordt dus echt tijd, is men geneigd te denken, dat er een antwoord op komt. En als het enigszins zou kunnen: een werkelijk, een echt, een oprecht antwoord en één dat terecht is.

### Illusies

Hoe gaan we ze beantwoorden? We suggereren dat deze vraag, met Kant in het achterhoofd, niet a priori, niet dogmatisch gegeven kan worden en evenmin a posteriori, empirisch: zeg maar, in huidige termen, ‘wetenschappelijk’. Het antwoord, of liever, een degelijk, een substantieel antwoord, kan niet gegeven worden door bijvoorbeeld de Bijbel of de Koran te lezen en evenmin door te wachten op de allerlaatste resultaten van het wetenschappelijk onderzoek, dat wil zeggen, door te wachten op de finale revelatie van onze, dan volop wetenschappelijk onderbouwde, uniek geldige en alomvattende, ‘naturalistische’ optie. Wij verklaren ons nader.

De eerste soort antwoorden voldoen niet, niet omdat wij redenen zouden hebben om te twifelen aan het woord Gods – als het effectief Zijn Woord zou zijn – maar omdat wij met geen mensenmiddelen kunnen uitmaken of het gegeven woord wel degelijk goddelijk is. Daarenboven: gezien God de wereld niet is, gezien zijn bevelen uit een andere wereld komen, uit de andere, is het ook lang niet zeker dat zijn Woord wel op deze, op onze wereld van toepassing is. Ook dat belet ons, wij die niet op Goed Geloof af willen leven – met een maat dus die arbitrair is – in zee te steken, definitief het noorden kwijt te raken en in een oceaan van problemen terecht te komen met geen land in zicht. Openbaringen zijn interessant, maar ze zijn niet te vertrouwen. Kortom, geen Openbaring kan ons redden, niet enkel omdat wij voor zo’n verheven gedachten de juiste woorden niet hebben, maar ook, omdat, als wij die al hadden, ze ons niet verder zouden helpen, daar waar we nu eenmaal zijn, waar onze natuur ons geplaatst heeft en waaruit onze cultuur ons niet kan uitleiden zonder dat wij onszelf en ons bestaan zouden verloochenen: hier, in deze wereld, waarin wij geboren mochten worden en waarin wij zullen moeten sterven.

Maar ook de tweede methode, de empirische, of beter, de wetenschappelijke, leidt niet tot een oplossing. Misschien is die zelfs, gegeven haar eigengerechtigdheid en zelfverzekerdheid, wel belachelijker dan de eerste, die

tenminste – dat mag men wellicht zeggen – van goede bedoelingen overloopt. Het probleem is immers dat deze nuchtere aanpak, dat dit feitenfetisjisme, überhaupt geen doeleinden kan hebben, tenzij ad hoc. Haar ethiek kan niets anders inhouden, ze kan niet anders cultiveren dan de vrije manipulatie van al wat is, op grond van wat men er over weet, ter wille van wat men nu eenmaal wil, een wil die in principe wetmatig is, maar die in feite altijd arbitrair blijkt te zijn. Ik wil wat ik wil en wat ik niet wil, wil ik niet, en wie niet wil wat ik wil, of te veel van hetzelfde van wat ik wil, is de concurrentie. Feitelijk en cultureel. En de vraag is niet of er een grond bestaat waarop wij het eens zouden kunnen worden. De vraag is alleen wie in staat is wie om en/of op te kopen, zodat elke vraag naar gronden, naar grondslagen en naar grondigheid overbodig wordt. Of op z'n minst nutteloos. Wat loopt met dit empirisme, met dit naturalisme van de cultuur fout? Het probleem is dat deze methode ons probleem niet oplost, maar het wegdenkt: het lost het op, definitief dan – zoals het enig mogelijke ware geloof – door te veinzen dat het niet bestaat. Hooguit vergelijkende algemeenheid, zou Kant zeggen, geen geldigheid. Het naturalistische perspectief lijdt aan analoge kwalen als de goddelijke a priori's van daarnet: het is enkel werkbaar als het theologisch-eschatologisch blijkt te zijn.

De reden ligt voor de hand. Het probleem met de 'survival of the fittest', om de meest plausibele of modieuze formulering van dit filosofisch naturalisme te gebruiken, bestaat er in dat dit overleven, dat dit 'recht van de sterkste' of van de 'overleving van de besten' – om de zaak cultureel te formuleren –, op de toekomst moet wachten om zijn bevestiging, zijn 'goed recht' te krijgen. Want uiteraard is elk overleven, is elk zijn, het zijn en de overleving van de besten. En dus, als we van abstracties houden, van het beste. Individueel en collectief. Uiteindelijk houdt deze opvatting in dat al wat is er rechtens is, omdat het er is. En dat al wat er niet is, niet het recht heeft er te zijn, omdat het er niet is. En dat geldt voor alle tijden en voor alle ruimten. Men moet dus op de toekomst wachten. Maar welke toekomst? Want op elk ogenblik heeft al wat is, omdat het er is, het recht er te zijn, en al wat er niet is, dat recht niet, omdat het er niet is. Alleen dus wat *uiteindelijk* overleeft, kan de sterkste zijn. Dat wil zeggen: alleen wat, op grond van het beginsel van de 'survival of the fittest', zijn tijdelijkheid overleeft. Enkel wat alle tijdsgebondenheid achter zich kan laten, kan ècht overleven. Dàt alleen is hier en nu, en in alle eeuwigheid, zonder twijfel de 'fittest'. God is, pace Nietzsche, het enige dier dat voor zoveel geluk in aanmerking komt. Die mens alleen, en alleen die, is de 'overlevende', die van zichzelf de God kan maken die naar zijn eigen aanschijn geschapen is. Maar laten we wel wezen: dat procédé duurt altijd te lang. Want op elk moment in de tijd, die de onze is, is deze overleving maar al te onzeker. Met andere woorden, de geruststelling te zullen overleven, die wij allemaal op elk ogenblik nodig hebben om 'het beste hier en nu' te bepalen, en ons dus 'naar de toekomst toe' (zoals dat heet) te oriënteren, is nu net wat ons in elk heden ontsnapt, precies



omdat het alleen in de toekomst, dus in een tijd bestaat die er per definitie nog niet is en waarvan de feiten dan ook niet voor de hand liggen. Dat is spijtig. Want het gaat met deze progressieve gedachte bijgevolg net zoals met het 'enig mogelijke ware' geloof: alleen op het einde der tijden, als alles voorbij is, blijkt wie of wat de 'fittest', de 'overlevende', de 'beste' is. Maar dan is er natuurlijk, zoals gezegd werd, niemand meer behalve de God die, als Hij ooit bestaan heeft, er altijd geweest is. Van Wie de toepasbaarheid van Zijn eeuwige decreten op elk van onze ogenblikken ons, zoals we ook al wisten, noodgedwongen ontsnapt. In plaats van zo idioot te zijn te willen zeggen: 'Geen zorgen, wij weten het al, want God heeft het ons gezegd', wil men ons wijsmaken: 'Wij weten het al, want wij zullen wel zien wat het geeft. En je zult zien: de toekomst zal ons gelijk geven'. Het probleem daarmee is dat God, of de natuur, of de wereld, of het heelal, *in feite* niemand ooit gelijk gegeven heeft: het hele beginsel van de 'survival of the fittest', althans in haar filosofische gedaante, kan maar tot één conclusie leiden: dat degenen die de 'fittest' waren, omdat ze overleefden, gestorven zijn, en dus niet de 'fittest' zijn gebleken, waaruit geconcludeerd moet worden dat enkel van degenen die nu zijn, zoals we ook al wisten, gezegd kan worden dat ze de 'fittest' zijn, omdat ze momentaan, wat maar al te duidelijk is, bestaan. Anders uitgedrukt, elk naturalisme, van Democritus af, lijdt aan het euvel dat het dat onvermijdelijk culturele 'wat hoort', en de beperkingen die daarbij horen, moet herleiden tot de feiten die er, van nature of cultureel gemaakt, nu eenmaal zijn. Omdat ze er zijn, of omdat ze gemaakt zijn, of omdat ze gemaakt kunnen worden en men ze ook maakt. Het 'recht van de sterkste' is het recht tout court. Geen andere geldigheid kan geldig zijn, dat wil zeggen, kan zich doen gelden, en elk recht van dien aard, en dus alle recht, is ad hoc. Morgen is een andere dag, en het is een dag waarmee we vandaag, vaak gelukkig maar, niets te maken hebben. Van geldigheid is geen sprake. Van vuisten op tafel, al dan niet intellectuele, natuurlijk wel. Geen wonder dat de welopgevoede Kant dacht dat hij de zaak op een andere manier moest aanpakken. Geen willekeur, geen dictatuur. Geen vuisten op tafel. Wat anders. Maar wat dan?

### **De juist gestelde vraag**

De kwestie is dus 'transcendentiaal'. Wat zou dat in de huidige constellatie kunnen betekenen? Laten we voor een goed begrip even terugkeren naar de 'transcendentale deductie'. Samengevat gaat Kant daarin als volgt te werk. Wis- en natuurkunde zijn geldige kennis. Wie het daarmee niet eens is, is sceptisch en scepticisme is niet voor discussie vatbaar. Als we dat accepteren, moeten we ook de unieke, noodzakelijke en voldoende voorwaarden aanvaarden die meebrengen dat wis- en natuurkunde inderdaad geldige kennis opleveren. Verbijzonderd leidt dit tot de conclusie dat de categorieën van het verstand bij voorbaat toepasbaar zijn op de empirie, omdat ze de enige manier zijn die ons in staat stelt objecten te

bepalen en te kennen. En dat doen we (denk aan onze wis- en natuurkunde). Ergo: wij lezen de wereld noodzakelijkerwijs met de bril op die onze categorieën ons hebben opgezet. En voor ons is dat dan ook de ‘juiste’ bril. Deze denkbeweging is in zekere zin circulair: wis-en natuurkunde worden voorondersteld geldige kennis te zijn; wij zoeken en vinden de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden van deze kennis en wij besluiten dat wis-en natuurkunde voor ons inderdaad geldige kennis zijn. Kant sluit het sceptische alternatief sowieso uit, maar toch heeft zijn transcendente denkprocedure een zwevend karakter: het is niet onmogelijk dat wis- en natuurkunde ons *geen* geldige kennis opleveren. Op dit punt komen we later terug. Concentreren we ons voorlopig terug op onze huidige ‘culturele vraag’.

Ten eerste, wij hebben onze materie, onze empirie: de feitelijkheid van onze natuur, onze biologie als soort. Die feiten zijn vrij stabiel, al was het maar het feit dat wij geboren worden, leven en sterven, het kapitale feit van onze vluchtigheid. Al deze feiten zijn onmiskenbaar en ze worden hoe langer hoe beter gekend. Daarnaast –en dat maakt de zaak ingewikkelder – is er de materie van wat wij effectief voor een stuk van onszelf maken: de feiten van onze geschiedenis. Er zijn er die geduellerd hebben omdat ze zich beledigd voelden, en er zijn er die hun schouders hebben opgehaald. Dát is cultuur. Of gebrek aan cultuur. Diè feiten zijn enigszins van een andere aard dan de eerste, al moet men toegeven dat het verschil niet altijd duidelijk is. Ze zijn inderdaad, hoe feitelijk ook, gemaakt. Ze kunnen weliswaar niet ongedaan gemaakt worden –niets van wat geweest is, kan ongedaan worden gemaakt – maar *ze hoeven* er niet te zijn. Want die feiten zijn, minstens voor een stuk, in hun bestaan afhankelijk van de cultuur die wij hebben, van de interpretatie die wij aan onze natuur geven en van de feitelijke gevolgen die deze interpretaties, overtuigingen en tradities, deze cultuur en haar begrip van ‘humaniteit’, in de geschiedenis hebben gehad en altijd weer hebben. Eigenlijk krijgen we, als materie en empirie, te maken met die ‘eerste’, onze echte natuur, en met die ‘tweede’ die we onszelf aangepraat hebben. Die natuurlijk, eens gevestigd, daarom niet minder echt is. Maar misschien wel, of beter, traditioneel bekeken, meestal verkeerd. Om kort te gaan: wij krijgen te maken en hebben te doen met alle gevolgen, historische en niet-historische van onze paradoxale, vaak dilemma’s, altijd doodlopende (letterlijk dan), vaak verkeerd begrepen en mismeeesterde, misprezen en gepijnigde natuur in beide betekenissen van het woord. Het denklijk ‘foute karakter’ of de ‘wezenlijke onleefbaarheid’ van onze traditionele culturele opties is wellicht begrijpelijk vanuit onze onwetendheid van weleer. Maar niet langer of niet erg lang meer vol te houden, vanuit al wat wij vandaag de dag over onze eerste natuur te weten zijn gekomen. Dat we de wereld moeten veranderen, wordt nu stilaan wel duidelijk. Maar om daarin te slagen, zullen we hem eerst anders moeten leren denken. Juister en bijgevolg beter.

De vraag is dus die naar een interpretatie van onze eerste natuur waarvan aangetoond zou kunnen worden dat ze op z'n minst op die materie, ons dierlijk menszijn, universeel van toepassing is, en dat ze die op haar best of op z'n minst niet verkeerd interpreteert. Helaas beschikken we niet over een logica, een wiskunde en een natuurkunde, die ons kunnen helpen de in dit verband gepaste categorieën uit te bouwen. Maar we beschikken wel, zou men kunnen zeggen, over een 'oorspronkelijke transcendentale apperceptie': het 'ik denk dat al mijn voorstellingen moet kunnen begeleiden', zou hier betrekking kunnen hebben op de 'condities van humaniteit' of van de 'cultuur die mijn natuur zou moeten kunnen begeleiden'. Dat is niet veel, maar ook niet weinig. Het 'dier' daarin is belangrijk en het 'cultureel' ook. Ik zal altijd zo moeten denken, zo moeten handelen in de wereld, tegenover de anderen en mezelf, dat ik onze dierlijke aard respecteer en dat mijn cultureel zijn, mijn zelfcultivering, die van de anderen niet onmogelijk maakt, dat wil zeggen, dat ik niet gewild of ongewild in barbaerij en beestigheid terecht kom: in zelfverschuldigde autodestructie, cultureel en biologisch. Of dit genoeg is om iets van betekenis te zeggen, is vooralsnog niet duidelijk. Dat komt uiteraard omdat wij de inhoud van dat 'ik denk', van dat 'ik denk dat ik een cultureel dier ben' nog niet geëxpliciteerd hebben. Laten we dit proberen.

### **'Vanuit Andromeda'<sup>2</sup>**

De vraag is dus: hoe kan in en door de mens in die mens 'humaniteit' worden gebracht? Welke zijn de noodzakelijke en voldoende categorieën van interpretatie van mens en wereld nodig om deze doelstelling, die een feit zou moeten kunnen worden, te bewerkstelligen? Traditioneel a priori, door openbaring, kan deze vraag niet meer worden opgelost. Deze oplossing is arbitrair gebleken en bijgevolg, omdat ze uithuizig is, eigenlijk nihilistisch. Ze kan uiteindelijk alleen tot het geweld van allen tegen allen leiden. Empirisch, naturalistisch, wetenschappelijk, kan ze ook niet zijn. Want hier mag de mens al wat kan, en dat voor om het even welk doel dat denkbaar is. Ook dat leidt tot ongebreideld geweld. In beide gevallen wordt afgezien van gelijk welk perspectief op geldigheid. In het eerste geval omdat de oplossing een fiat lux is, waarvan alleen maar gepretendeerd wordt dat ze voor allen geldt. In het tweede geval omdat de geldigheid niets anders kan zijn dan het feitelijk gelijk van een wil die kan doen wat hij wil en die kan willen wat hij wil, als hij het kan doen. Kortom, waar halen we de 'geldigheid' vandaan die ons menszijn en zijn doen en laten 'humaniteit' verleent, dat wil zeggen, grenzen aan ons mogelijk doen en laten stelt? En hoe bewijzen we die?

In 'Vanuit Andromeda gezien' hebben wij getracht een aanzet in die richting te geven. De zogenoemde 'condities van detrivialisering' zijn namelijk, zoals de categorieën, universeel en ze zijn slechts toepasbaar op de empirie. Ze

zijn de ontisch-epistemische voorwaarden van de zinvolheid van ons eindig bestaan, omdat ze de a priori condities uitdrukken waaronder van enige problematiek en zijn oplossing sprake kan zijn. Anders uitgedrukt, het dier 'mens' is precies mens omdat het problematisch en conflictueus van aard is. De voorwaarden waaronder van deze problematiek gesproken kan worden, zijn de voorwaarden die voortvloeien uit de eindigheid van alle dingen en die bij de mens het bewustzijn van die eindigheid bewerkstelligen, waardoor die problematiek hem bewust wordt en die condities ook geformuleerd kunnen worden. Ze leveren het categoriale schema op waarin elke eindige entiteit, inzonderheid de mens en zijn wereld, geïnterpreteerd moeten worden opdat van enig probleem en/of conflict, van welke aard ook, sprake zou kunnen zijn. En die 'condities van detrivialisering' zijn niet alleen ontisch-epistemisch valabel, ze zijn ook normatief: ze bepalen meteen ook, door hun zelfbevestigend karakter, dat geen probleem oplosbaar is behalve onder die condities, die het feitelijk 'er zijn' en 'zo zijn', het ontisch karakter, het realiteitsgehalte dus van het probleem bepalen. Anders uitgedrukt: een probleem moet pas worden opgelost als het er echt een is, en als het er echt is, dan kan er enkel een oplossing voor gevonden worden binnen de condities die maken dat het probleem zich inderdaad voordoet. Ik mag enkel denken, handelen en voelen zo dat mijn eindigheid restloos geeerbiedigd wordt: de rest, wat daar bovenuit stijgt, is loze pretentie, uit de lucht gegrepen, is inbeelding. En ingebeeelde problemen kunnen alleen vermeende oplossingen krijgen. Ze leiden onvermijdelijk tot eeuwige betwisting, zoals bijvoorbeeld in de 'Transcendentale Dialectiek' bij Kant. De 'condities van detrivialisering' of de explicitering van de eindigheid van alle dingen, die het conflictueus en problematisch karakter van het zijn en het bewustzijn aantonen en in het licht stellen, maken de 'wereld' en het 'ik' denkbaar. Ze zeggen niet wat die zijn op zich. Ze maken het alleen mogelijk dat er, a posteriori dan, deskundig en met geldigheid over gesproken kan worden, dat men zich desbetreffend niet a priori vergist. Zoals traditionele openbaringsreligies of het scientistisch naturalisme zich vergissen door manifest die condities naast zich neer te leggen, en, zoals we hebben laten aanvoelen, daardoor de problemen niet op te lossen maar ze weg te denken. En door ze weg te denken lost men de problemen niet op maar denkt men ze, inderdaad, enkel weg. En dat is gevaarlijk. Levensgevaarlijk zelfs omdat problemen niet verdwijnen omdat men ze weggedacht heeft. Dat is toverij en bedrog. En zo iemand, zo'n illusionist moet veel geluk hebben in het leven. Want door zijn kop in het zand te steken heeft nog niemand beter leren ademen. De geschiedenis trouwens bewijst dat ten overvloede.

Laten we voor een laatste maal de 'transcendentale deductie' in herinnering brengen en er onze denkwijze mee vergelijken. De mens heeft een probleem: het probleem van zijn 'gepaste' cultuur, de vraag naar zijn zelfbepaling voor zover die natuurlijkerwijs mogelijk is. Welke zijn nu de unieke, noodzakelijke en

voldoende voorwaarden waaronder *in* de wereld in het zijn van onverenigbaarheden en in het bewustzijn *in* die wereld van problemen/conflicten sprake kan zijn? In welke categorieën dus *moet* de wereld beschreven worden opdat ze *voor ons* een ‘wereld’ zou zijn? Als we die ontdekken zullen alle entiteiten in de wereld, inclusief onszelf en onze denkinhouden, onder die categorieën moeten vallen. Of we hadden geen probleem en geen probleembewustzijn. En moesten dus ook geen problemen oplossen: we zouden onproblematisch zijn uitgevallen. Maar we zijn dat niet, en nooit zijn we dat, althans niet voor ons. Ergo: de condities van detrivialisering, de condities van onze eindigheid, zijn altijd en overal, de condities waaronder zoets als een ‘wereld’ ter sprake kan komen en waaronder haar problemen/conflicten kunnen worden opgelost. Ook deze denkbeweging is in zekere zin circulair, maar evenmin als die van Kant vicieus. Ook zij is ‘zelfbevestigend’. Het wezenlijke verschil ligt hierin dat geen bijzonder gebied van ons cultureel zijn vooropgezet wordt – in het geval van Kant het epistemologische veld – maar de veralgemening het hele veld van ons bewustzijn beslaat. En dit problematische karakter van ons ‘er zijn’ en ons ‘zo zijn’ kan men niet ontkennen: ons bewustzijn zou niet langer cultureel zijn. Het zou, weer eens, probleemloos worden. En bijgevolg zou er van filosofie geen sprake meer zijn. Om de gedachten te vestigen: de onomkeerbaarheid van de tijd, waarin alles is wat is, is zo’n ‘transcendentale’ conditie van detrivialisering. We kunnen aantonen dat zonder deze vooropstelling van enig probleem/conflict geen sprake meer kan zijn. Al wat is kan dan ongedaan gemaakt worden: de wereld wordt leeg, niets doet zich nog met nadruk voor, de zijnskwaliteit van de zijnden gaat verloren. Met andere woorden, wie zichzelf en zijn wereld ‘anders’ beschrijft, of poogt te beschrijven dan de condities aangeven, heeft bijgevolg geen problemen meer, ook geen probleem van beschrijving. Zijn denken en eventueel zijn handelen zijn, woorden en gebaren daargelaten, nietszeggend: ze lossen de problemen die er zijn niet op, ze leggen ze naast zich neer, ze denken ze weg. Precies hierin ligt het verschil tussen de ‘humaniteit’, de ‘verbeelding’ die wij zoeken en de principiële ‘onmenselijkheid’ of ‘wereldvreemdheid’, de ‘inbeelding’, die wij willen vermijden, juist omdat, inderdaad, onze problemen echt en reëel zijn. Het begrip ‘humaniteit’, zoals hier gepresenteerd, is dus niet ingevuld, en kan dat ook niet zijn, omdat er wellicht een ‘geldige’ of ‘behoorlijke’, niet ‘ingebeelde’ pluraliteit van invullingen kan bestaan, afhankelijk van ons inzicht in onze biologische natuur, van onze culturele verwezenlijkingen en van de daarbij horende verbeelding. Humaniteit, zo opgevat, is een limietbegrip: wat de condities overtreedt is bewijsbaar ‘inhumaan’, omdat het finaal onszelf als problematische wezens wegdenkt. En zo lossen we onze problemen niet op, zo zijn we er alleen – tevergeefs natuurlijk – voor op de vlucht. En wat we er verder ook over mogen denken, de werkelijkheid, en alleen de werkelijkheid, haalt ons

altijd in. Laten we, vooraleer te besluiten, deze wijze van denken nog even illustreren.

### **Illustratie**

De mens is eindig, alles aan hem is eindig, ook zijn bewustzijn. Bijgevolg, en dat zal niemand verbazen, bestaat het onbewuste. A posteriori, zoals we weten. Maar ook a priori. Waarmee over de inhoud ervan natuurlijk nog niets gezegd is. We kennen onszelf slecht. Maar we kunnen onszelf, zoals de wereld, a posteriori beter leren kennen, zij het nooit adequaat en volledig. Dit betekent ook dat de mens als cultuurwezen slechts een eindig zicht heeft, niet enkel op zijn natuur maar ook op zijn cultuur. Dat betekent dat de wijze waarop hij zich in de wereld oriënteert, zich verhoudt tot zichzelf, zijn medemensen en zijn omgeving, onvermijdelijk inadequaat en onvolledig blijft. Dat houdt verder in dat geen cultuur zichzelf adequaat kent en het betekent ook dat geen cultuur volledig is. Waarmee meteen de principiële onvolledigheid en inadequatheid van om het even welk kennen, in het bijzonder ook het wetenschappelijk kennen, meegegeven is. Men kan het ook als volgt formuleren: de wereld onder genoemde condities zal een natuurkunde hebben, haar wetmatigheden, maar welke die zijn kan slechts a posteriori worden ontdekt. En ook deze kennis, hoe noodzakelijk ook, is en blijft inadequaat en onvolledig. Wat meebrengt dat geen cultuur alle probleemoplossingen aanreikt waarvoor ze geconcipieerd is. Met andere woorden: er bestaan onoplosbare problemen en soms doen ze zich voor. Geen cultuur lost alle problemen op die zich mogelijkerwijs in haar culturele context stellen. Anders gezegd, elke culturele set, die het probleem van de mens als cultuurdier wil oplossen, die een definitieve oplossing wil gronden in de wereld, mislukt en laat problemen onopgelost. Het gevolg daarvan is dat in elke beschaving in beginsel 'tragiek', de confrontatie met onoplosbare conflicten en problemen, ingebouwd is, of die nu tot bewustzijn komen of niet: men zou culturele sets prospectief dan ook kunnen bepalen door de verzameling van onoplosbare problemen/conflicten die ze in beginsel impliceren. In het Griekse culturele bewustzijn is dit inzicht in tragiek voor het eerst in de cultuurgeschiedenis van de mensheid doorgebroken. Niet toevallig zijn ook daar, in deze culturele context, de dwingende argumentatie, de wiskunde in de huidige betekenis van het woord en, last but not least, de filosofie, als radicale reflectie op ons cultureel en natuurlijk zijn, tot bewustzijn gekomen. Onze culturele oriëntaties, die noodgedwongen omvattende interpretaties van ons zijn en de oplossing van zijn problemen op het oog hebben, zijn echter, zoals historisch uit alle filosofie en religie ook blijkt, geneigd op allerhande manieren deze onoplosbaarheid, die een direct gevolg is van onze eindigheid, te ontkennen. In het welbekende, maar uiterst dwaze adagium: 'De problemen zijn er om opgelost te worden' komt dat duidelijk aan het licht. We krijgen dan te maken met

verblinding, met tragiek a priori. Anders gezegd, culturele inbeelding. Alle 'cultuur', of elk betekenisvol onderdeel daarvan, dat zichzelf verabsoluteert, is daarvan vroeg of laat én de dader én het slachtoffer. Want een onoplosbaar probleem kan men alleen oplossen door het probleem te vernietigen, dat wil zeggen, door zijn protagonisten te liquideren. En die protagonisten, dat zijn wijzelf. En dat is wat, weer eens, in de geschiedenis maar al te vaak gebeurt. Kant geeft de indruk die neiging tot totaliteitsdenken en tot verabsolutering, die in het menselijk zelfbewustzijn, in de substantialisering en totalisering van het 'ik denk mijn ik', besloten lijkt te liggen, als natuurlijk te beschouwen, als een natuurlijke illusie. Een illusie die wel vermeden moet worden, maar die niettemin onuitroeibaar blijkt te zijn. Wij zien er eerder een taaie vergissing van de mens is, een filosofische 'hubris', die niet echt is maar vermeend. Trouwens, er is zo al tragiek genoeg, precies omdat ons cultureel bewustzijn even eindig uitvalt als wijzelf. Net zo min als er restloze zelfbepaling bestaat, is het bewustzijn van het 'zelf' volledig en adequaat, of anders uitgedrukt, transparant. Deze schroom om het eindige zijn en het eindige denken volop en zonder reserves te aanvaarden, vinden we uiteraard terug in zijn ethiek. De categorische imperatief is inderdaad pas werkzaam als er van uitgegaan wordt dat ethisch handelen altijd mogelijk is: dat er geen omstandigheden zijn waarin niet langer ethisch (cultureel bekrachtigd dus) gehandeld kan worden. Dat is nu juist wat onze beperktheid impliceert en wat de tragiek van de cultuur expliciteert: dat er omstandigheden mogelijk zijn, in elk cultuur, waarin op grond van de culturele vooropstellingen van die cultuur nu net niet meer ethisch gehandeld kan worden. Plaatsen in tijd en ruimte dus waarin ons ethisch willen, ook als wij het beste willen, faalt. Waarin, om zo te zeggen, de mens 'uit zijn cultuur valt'. Het fenomeen is trouwens, in deze tijd van twijfel en vertwijfeling, denkelijk vrij algemeen. Als Plato de tragici in zijn 'Republiek' de deur wijst, dan is dat omdat hij terugschrok voor het inzicht van die tragici, het inzicht dat tragiek mogelijk is en, als de omstandigheden tegenzitten, onvermijdelijk wordt. Wat moet men daaruit besluiten? Dat men tragiek moet vermijden, als het enigszins kan. En dat in elk geval de intellectuele tragiek a priori, die de fataliteit is van elke verabsolutering, van alle wereldbeelden die impliciet of expliciet van volledigheid en adequaatheid dromen, vermeden kan en moet worden. Het 'ik heb altijd gelijk' is steeds de beste manier om altijd ongelijk te hebben, ook al krijgt men er wel eens, misschien meer dan eens, gelijk mee. Maar niet voor lang. En dat beseft men meestal pas als het te laat is. Deze intellectuele tragiek – inbeelding dus – is nodeloos. Maar ook zij, vooral zij laat haar bloederige sporen in de geschiedenis na, in de feiten en in het denken. Het verlangen naar het Absolute leidt dus tot een tragiek van de verspilling, zoals – a posteriori dan – in 'Othello' van Shakespeare het geval is. En het procédé van de inbeelding, die er aan ten grondslag ligt, schept zelfgemaakte, fictieve problemen die bij voorbaat onoplosbaar zijn. Het verschil met een toneelstuk als 'Othello' is dan dat de

problematiek van Othello werkelijk bestaat en dat de gemaakte vergissing ook ontdekt kan worden, terwijl de problematiek van het Absolute daarentegen niet bestaat en dat de 'vergissingen' dienaangaande evenmin bestaan en dus ook niet ontdekt kunnen worden: het probleem van het Absolute is onoplosbaar in beginsel. Als er dan iets in de wereld zou zijn dat ons echt nihilistisch zou kunnen maken, dan is het wel deze illusie, deze inbeelding. Omdat dit absolutisme en dus dit nihilisme, in al zijn varianten, volop zelfverschuldigd is. Zelfverschuldigd door intellectuele onmondigheid. Men ziet, de 'humaniteit' die hier afgebakend maar niet ingevuld wordt, is niet alleen een limietbegrip maar ook een fundamentele consequentie van het 'verlichte' denken, maar dan wel een uitvloeisel van radicale 'Verlichting': de overwinning op de 'inbeelding' is niet alleen kennistheoretisch en/of metafysisch. De 'moed' om op eigen kracht te denken, om zélf uit te maken, te moeten uitmaken, wat levend en dood is in onze cultuur, in elke cultuur, slaat op het gehele veld. Ook op onze 'funderende' belijdenissen, anders gezegd, op de noodzakelijke herdefiniëring van wat onder religie' verstaan kan en/of moet worden. De 'transcendentale' denkbeweging, zoals ze hier voltrokken wordt, is dan ook alomvattend.

### **Besluit**

De lezer zal het ons vergeven dat wij hem zo ver hebben meegenomen weg van Kant. Maar dit is schijn. Reeds in zijn tijd kon de 'Kritiek van de Zuivere Rede' rekenen op vernietigende commentaren, die trouwens vaak 'juist' bleken te zijn. Ik denk in het bijzonder aan de 'Kritik der theoretischen Philosophie' van Gottlob Ernst Schulze,<sup>3</sup> die in een vijfhonderd pagina's tellend commentaar paragraaf na paragraaf de stellingen in de 'Kritiek van de Zuivere Rede' kritisch onderzoekt en vanuit empiristisch standpunt triomfantelijk afbreekt. Maar het is het privilege van grote filosofen zich grandioos te mogen vergissen. Alleen: hun vergissingen of liever hun tekortkomingen zijn relevant. Wat men van de meeste vergissingen, de gewone dus, niet kan zeggen. Kant is de eerste geweest die de mens in zijn denken en in zijn bestaan uitdrukkelijk op zijn grenzen heeft gewezen. Niemand voor hem – hoewel allen dat impliciet sowieso hebben moeten doen – hebben dat zo duidelijk en onweerlegbaar gedaan. Vandaar dat men pleegde te zeggen: filosofie 'voor' en 'na' Kant. Dat hij daarin niet zo ver gegaan is als ons nu aangewezen lijkt, kan men hem uiteraard niet verwijten. Elke mens is in staat, omdat hij een cultureel dier is, een min of meer zelfgemaakt dier, de cultuur die hij geërfd heeft, te overstijgen. Maar, zoals zijn eindigheid leert, kan een mens dat slechts gedeeltelijk. Was dat niet zo, wij zouden geen filosofie nodig hebben: er moest niet meer worden nagedacht. De feiten echter, de eindige feiten van alle mensen wijzen op het tegendeel: we hebben ze nodig, die filosofie.



## Noten

<sup>1</sup> Dit artikel is een herwerkte versie van de lezing 'Kant in de herfst', gehouden op 3 november 2010 voor het Centrum voor Kritische Filosofie in de lokalen van de Universiteit Gent.

<sup>2</sup> Karel Boullart, *Vanuit Andromeda Gezien. Het Bereikbare en het Ontoegankelijke. Een wijsgerig Essay*, Universiteit Gent, VUBPress, 1999, Brussel, 586 pp.

<sup>3</sup> Karel Boullart, *Gottlob Ernst Schulze (1761-1833). Positivist van het Duitse Idealisme, Mit Deutscher Zusammenfassung*, Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Jaargang XL, 1978, Nr. 84, Brussel, XIX, 270 pp.