

Kants problematische erfenis

Koo van der Wal

Kant-jaar 2004: enkele vraagtekens

Over de hele wereld wordt dit jaar, 200 jaar na zijn dood, Kant herdacht. De te verwachten stroom van heruitgaven en vertalingen van zijn werk en van beschouwingen over de meest uiteenlopende aspecten van zijn denken is al flink op gang gekomen en zal zeker nog veel verder aanzwellen. Zelfs dag- en weekbladen laten zich niet onbetuigd.

Tot dit grootscheepse herdenken bestaat ook alle aanleiding. Op de filosofie heeft Kant door zijn fenomenaal vormscheppend en synthetisch vermogen een onuitwisbaar stempel gedrukt. In de meeste filosofische discussies is hij tot op de dag van vandaag nadrukkelijk aanwezig. Maar ook buiten de filosofie in de meer strikte zin hebben zijn opvattingen een duidelijke uitstraling gehad, onder meer op de rechtsontwikkeling in Europa en op het politieke denken.

Toch is er plaats voor vraagtekens met betrekking tot alle activiteit rond Kant. Allereerst en nog het minst belangrijk is er het gevaar van blijven steken in Kant-filologie: het minitieuze uitpluizen van teksten en gedachtegangen zonder dat de vraag naar de geldigheid ervan veel aandacht krijgt (toch een zwakte van veel filosofie-beoefening, met name ook in Nederland: met filosofen en hun teksten bezig zijn en niet primair met problemen. Kant zelf zou wat misprijzend zeggen dat men op die manier filosofie en niet filosoferen leert.) Niet dat zo'n intensief bezig zijn met belangrijke teksten, het binnenste buiten keren ervan zagezegd, niet uiterst fascinerend kan zijn. Integendeel. Bijvoorbeeld wanneer het er om gaat wat er in de *Kritik der Urteilskraft* nu 'eigenlijk' gebeurt, in welk opzicht Kant hier een problematiek aansnijdt die in de eerste twee kritieken was blijven liggen, zodat zelfs van een zelfcorrectie gesproken kan worden¹. Maar toch: uitgangspunt blijven Kants problemen, begripsbepalingen en gedachtegangen, men blijft dus aan zijn percepties en ervaringshorizon, kortom aan de intellectuele situatie waarvan hij uitging gebonden, het blijft mee-denken en niet zelf-denken.

Maar veel belangrijker is een ander aspect: dat hier een soort heldenverering bedreven wordt die de kritische zin verdooft. Kants positie zou wel eens veel kwetsbaarder kunnen zijn dan vaak aangenomen wordt en zij is dat ook werkelijk. Het lijkt me daarom niet ondienstig om naast alle bewondering (en nogmaals: daar is alle reden voor) het problematisch karakter van Kants filosoferen, de andere kant van Kant zagezegd, eens

naar voren te halen. Ik kies twee ingangen: eerst de afstand die intussen tussen Kant en ons gegroeid is en dan de bijdrage die Kant aan het ontstaan van belangrijke impasses van de moderne cultuur geleverd heeft.

Wateren die ons van Kant scheiden

De tijd heeft ook in de filosofie niet stil gestaan. Ofwel, wij hebben sinds Kant bijgeleerd. In de filosofie betekent dat dat wij anders naar de dingen zijn gaan kijken. Met name ook dat we oog gekregen hebben voor dimensies van het bestaan die in eerdere fasen van de filosofie veronachtzaamd of onderbelicht gebleven zijn. Om het nu bij de belangrijkste ontwikkelingen in de 20e-eeuwse filosofie te houden, deze zijn²: 1) een nieuwe benadering van de subjectiviteit; 2) het oog krijgen voor het fenomeen van de intersubjectiviteit en relationaliteit; 3) het doordringen raken van het alomtegenwoordige feit van de bemiddeling; en 4) de ontwikkeling in de richting van een meervoudig ervarings- en rationaliteitsbegrip. Dat zijn even zovele wateren die ons van Kant scheiden.

Wat het eerste punt betreft, vooral de existentiële filosofie heeft er de nadruk op gelegd dat subject-zijn betekent: van binnen uit het eigen bestaan doorleven, onder meer in stemmingen zoals vreugde, angst, walging, eenzaamheid e.d. Een filosofische uitleg van het subject-zijn dient dus uit te gaan van de innerlijke doorleefde zelfervaring. Bij Kant echter blijft het subject een abstract en anoniem ik zonder persoonlijke geschiedenis en concrete situering. Het wordt niet vanuit de innerlijke beleving uitgelegd, maar vanuit de uiterlijke ervaring van de wereld van objecten, waarvan het als het ware in spiegelbeeld de kenmerken vertoont. Het subject wordt immers uitgerust gedacht met aanschouwingsvormen, verstandscategorieën en ideeën van de rede, die begrijpelijk moeten maken dat de ervaringswerkelijkheid altijd tijd-ruimtelijke (of in ieder geval tijdelijke) structuur vertoont, zonder uitzondering causaal geordend is en dat we de empirische realiteit altijd onder het aspect van eenheid en samenhang denken. Het onderzoek van de 'bouw' van het subject staat dus in het teken van het inzichtelijk maken van de aard van de aan ons verschijnende werkelijkheid (iets dergelijks is nog bij Husserls analyse van de intentionaliteit, Cassirers beschrijving van de symbolische vormen en Heideggers Daseinsanalyse het geval, bij de transcendentiaalfilosofie over de hele breedte met andere woorden).

Kortom, het existentiële karakter van de subjectiviteit, de zeer persoonlijke zelfervaring in intensief beleefde stemmingen of in grenssituaties die mij op mijzelf terugwerpen,

zoals lijden, besef van de eigen naderende dood, liefde en diep doorleefd geluk, wordt bij Kant niet gethematiseerd. Juist zulke ervaringen, en niet de abstracte reflectie van het pure denken, doen, daarvan zijn we in de 20e eeuw doordrongen geraakt, het fenomeen van de subjectiviteit oplichten. Niet dat zoiets bij Kant geheel zou ontbreken. Maar als het aanwezig is - het meldt zich bijv. in zulke meer persoonlijke ontboezemingen dat twee dingen het gemoed met telkens nieuwe en toenemende bewondering en eerbied vervullen: de sterrenhemel boven mij en de morele wet in mij -, dan zijn daarvoor binnen het kader van het kantiaanse denken niet of nauwelijks filosofische articulatiemiddelen aanwezig.

Ik-het-denken

Wat het tweede punt betreft, Kants denken staat om met Buber te spreken geheel in de sleutel van de ik-het-relatie. Nader: in de relatie van een actief, scheppend en vormgevend ik tot een passief, traag en dood object. Kants opvatting van de werkelijkheid is die van het gemechaniseerde wereldbeeld. Niet voor niets is zijn kijk op de werkelijkheid geïnspireerd op Newtons mechanistische natuurfilosofie, waarin alles causaal gedetermineerd is. En het bijbehorende kenconcept is technisch van aard: kennen is innerlijk verbonden met maken, het wijst zich uit in ons vermogen de dingen te kunnen produceren en manipuleren. Dat is een opvatting die in de moderne filosofie wijd verbreid is. Nicolaas Cusanus beschouwt de wiskunde als de modelwetenschap omdat wij de wiskundige entiteiten zelf construeren; bij Hobbes heeft de politieke wetenschap echt wetenschappelijke status omdat wij haar object, de gemeenschap, via het maatschappelijk verdrag zelf voortbrengen. En een analoog verhaal geldt met betrekking tot de geschiedenis voor Vico, Marx en Dilthey. Ook Kant zit op die lijn: "Want slechts datgene wat wij zelf kunnen maken begrijpen we ook echt fundamenteel."³ Bij Kant slaat dat dan niet enkel op een deelgebied van de werkelijkheid, maar op de ervaringswerkelijkheid in haar totaliteit. Begrijpelijk dat iemand als Schelsky Kant als "de oorspronkelijke filosoof van de techniek" bestempelde⁴. Ook latere zelfcorrecties van Kant hebben deze grondrichting van zijn denken niet wezenlijk veranderd. Zo blijft hij er in de *Kritiek van de Oordeelkracht* aan vasthouden dat doelgerichtheid geen objectief-constitutief maar slechts een subjectief-regulatief beginsel bij de beschouwing van de natuur is.

Uiteraard kent Kant het fenomeen van de tussenmenselijke relatie; zijn ethische, politiek-filosofische en andere beschouwingen veronderstellen het eenvoudigweg. Maar, en daar

gaat het om, hij thematiseert het specifieke karakter ervan dat met termen als dialoog, communicatie, ontmoeting e.d. wordt aangeduid niet. In die tussenpersoonlijke sfeer hoort thuis dat wij taalgebruikers zijn, dat wij leven in een `symbolisch universum', een wereld van gedeelde betekenissen, overtuigingen en waarden. Kant thematiseert die hele `hermeneutische' dimensie van het bestaan, die in de tegenwoordige filosofie een grote rol speelt niet of nauwelijks. (Dat is uiteraard, eigenlijk overbodig het te zeggen, niet iets om Kant kwalijk te nemen. Evenals ieder ander was hij een kind van zijn tijd. Maar het is wel een feit waar wij nu in onze verhouding tot Kant mee te rekenen hebben.) Kortom, Kants denken blijft overwegend in de sleutel van de ik-het-relatie staan.

Dat kan ook een verklaring bieden voor bepaalde trekken van zijn ethiek. Zo zegt hij - de bekende tweede versie van de categorische imperatief - dat we zó moeten handelen dat we de mensheid zowel in onze eigen persoon als in die van de ander altijd tegelijk als doel en nooit uitsluitend als middel gebruiken. Wat hier als respectwaardig wordt aangemerkt is dus niet de persoon van de ander (of mijzelf) als zodanig, maar de mensheid ofwel redelijkheid zelf. Slechts een wezen dat pure zelfuitoefening of `actuositeit' is (in geen enkel opzicht van buiten af bepaald wordt) is in zichzelf achtenswaard. Respect is bij Kant in feite zelfrespect, nl. van de rede voor zichzelf ofwel van de mens voor zijn `hogere' zelf: voor de `mensheid' in mijn persoon en die van de ander, niet nogmaals voor die persoon als zodanig.

Dat bij Kant de tussenmenselijke verhoudingen niet naar hun specifieke aard gethematiseerd worden, maar de ik-het-relatie ook daar voor zijn denken maatgevend is, blijkt bijv. ook uit zijn rechts- en politieke filosofie. Recht is bij Kant een systeem van tussen personen bestaande verplichtingsrelaties inzake eigendom. Zelfs het huwelijk wordt in termen van bezitsverhoudingen gezien, nl. als een contract waardoor gehuwden zeggenschap over elkaars lichaam verwerven. Evenzo staat Kants politieke denken in het teken van uiterlijke menselijke relaties. Niet voor niets vervangt hij in het devies van de Franse Revolutie `Vrijheid, gelijkheid en broederschap' laatstgenoemde term door `zelfstandigheid'⁵. Broederschap is voor hem iets wat net als vriendschap zeker niet onbelangrijk is in het leven, maar in private verhoudingen thuishoort en geen principe van ordening van het publieke bestel kan zijn (terwijl de zinspreuk van de Franse Revolutie juist bedoelde beginselen te formuleren die de pijlers van de nieuw geproclameerde publieke orde vormen). Bij Kant gaat het in staat en recht om afstandelijke relaties tussen `zelfredzame' individuen. Broederschap kan dan geen definiërend kenmerk van burgerschap zijn.

De staat dient namelijk slechts het éne publieke doel een toestand van duurzame vreedzame coëxistentie tussen de burgers tot stand te brengen⁶. Ieder kan dan binnen zijn eigen levenssfeer zijn bestaan op zijn eigen manier inrichten. Het menszijn wordt dus bij Kant, heel anders dan bijv. bij Aristoteles, in hoge mate geprivatiseerd. En zelfs de moraal spiegelt bij Kant een afstandelijke verhouding tussen de mensen. In de morele sector schijnt het koude neonlicht van de plicht die inhoudt dat ik de ander respecteer en in zijn waarde laat - uiteraard heel belangrijk, maar het betekent dat de 'warme kant' van het morele spectrum met fenomenen zoals vriendschap, liefde, trouw, zorg e.d. hier sterk tekort komt. Niet dat Kant die fenomenen niet kent, maar ze hebben bij hem als zodanig geen morele betekenis. Die krijgen ze pas als hun het keurmerk van de plicht opgedrukt kan worden.

Bemiddeling en rationaliteitsconcept

Wat het thema van de bemiddeling betreft, daar schuilt één van de grootste problemen van Kants positie. Zijn denken maakt voortdurend scheiding: tussen zintuiglijkheid en verstand, theoretische en praktische rede, rede en emoties, persoon en zaak, zijn en behoren, vorm en inhoud en vele andere meer. Hoe beide leden van die dualiteiten dan op elkaar betrokken moeten worden, wordt steeds opnieuw het grote struikelblok. M.a.w.: Kants filosofie breekt de wereld in een veelheid van contraire aspecten uiteen, die wij (en ook Kant zelf) echter als bijeenhorend ondervinden. Maar hij slaagt er dan niet in het overbruggingsprobleem op te lossen. Ook in dit opzicht kan Kants filosofie daarom, wat ook haar verdiensten zijn, niet als een plausibele duiding van onze ervaring beschouwd worden.

Wat tenslotte de ontwikkeling in de richting van een meervoudig ervarings- en kenbegrip betreft, ook daar is de afstand tot Kant groot geworden. Kant kent in feite maar één ervaringsbegrip, nl. dat van de mechanistisch gedachte natuurwetenschap en een daarbij behorend technisch rationaliteitsconcept. Alle vormen van ervaring en kennis moeten onder de staf van deze begrippen doorgaan. In het bijzonder betekent dat dat het *gegevene*, datgene wat van zich uit bestaat, bij Kant niet geaccepteerd wordt. Alles, bijv. het morele fenomeen, moet zich als zelfexpressie van het vormgevende subject laten uitleggen. Geen wonder dat hier voor al die fenomenen die een meer receptieve, ontvankelijke houding veronderstellen, zoals die van de kunst, de religie, het persoonlijke (aandacht, kunnen luisteren), natuurschoonheid, de historische en hermeneutische dimensie van het bestaan, geen echte antenne aanwezig is. Of ze worden wel waargenomen maar dan omgeduid,

zoals met het sublieme gebeurt: het verhevene in de natuur herinnert ons volgens Kant aan het redelijk-zedelijk aspect van ons menszijn waarmee we oneindig boven de natuur verheven zijn⁷. Het sublieme karakter van de natuur zelf wordt op die manier dus wegverklaard.

Eén van de belangrijkste ontwikkelingen van de 20e-eeuwse filosofie is dan het inzicht geweest dat er een hele reeks van niet tot elkaar herleidbare vormen van ontsluiting van de werkelijkheid is die ieder hun goed recht hebben en dus niet aan elkaar gemeten moeten worden. Het vertoog van de natuurwetenschappen is een ander dan dat van de hermeneutische wetenschappen en daarnaast staan weer niet-wetenschappelijke benaderingen van de werkelijkheid in de alledaagse ervaring, in kunst, moraal, spiritualiteit e.d. Ieder daarvan is gekenmerkt door een eigen specifieke wijze van ervaren en een eigen modus van rationaliteit, die niet tot een van de andere vormen van ervaring en rationaliteit te herleiden zijn. Alleen door dat in het oog te houden ook kunnen vertekeningen zoals Kants uitleg van het sublieme vermeden worden.

Impasses van de moderniteit

Zoveel over de afstand die ons van Kant scheidt en die een uitgebreide vertaalslag bij het omgaan met zijn werk nodig maakt, ook de betekenis van dat werk aanmerkelijk relativeert. Nu het tweede tableau: Kants aandeel in het ontstaan van enkele ingrijpende storingen van de moderne cultuur. Naar mijn oordeel kampt die cultuur met drie hinderlijke problemen die elk, althans op termijn, een serieuze bedreiging voor haar functioneren vormen, te weten het milieuprobleem, het probleem van de verkillung en verharding van de tussenmenselijke verhoudingen en het zinprobleem ofwel het probleem van de spirituele kaalslag en de visieloosheid in het moderne bestaan. Alle drie die problemen zijn, zoals ik in een eerder artikel in dit tijdschrift heb geargumenteed⁸, niet op bijkomstige wijze maar innerlijk met de moderne manier van leven en denken ('de moderniteit') verbonden en hangen zo ook onderhuids samen.

Die moderniteit kan met enkele trefwoorden getypeerd worden: de al genoemde mechanisering van het wereldbeeld, een activistische grondhouding, een radicaal antropocentrisme en een uiterlijk ervaringsbegrip. Het eerste betekent dat de natuur als een aggregaat van dode, passieve dingen zonder binnenkant en zonder eigen betekenis, doel en waarde gedacht wordt. Zo'n 'onttoverde' natuur leent er zich m.a.w. perfect toe als inventaris van hulpbronnen geëxploiteerd ofwel totaal (d.w.z. tot en met de dieren in de bio-industrie) geïnstrumentaliseerd te worden met het oog op menselijke belangen. Tegen

de achtergrond van zo'n zwijgende en 'waarde-loze' natuur begrijpt (tweede punt) de mens zich als het enige actieve wezen dat (her)scheppend, grensverleggend en plannend in de wereld staat, altijd op de toekomst gericht en het heden al voorbij ("sich vorweg", zoals Heidegger zegt) is, daarom ook altijd haast heeft. En (derde punt) de sluitsteen van deze leef- en denkwijze is dat de mens zich als centrum en zingevende instantie van de werkelijkheid beschouwt. In het christendom had de mens als beelddrager van God weliswaar ook een geprivilegeerde positie, maar hij bleef daar rentmeester die aan God verantwoording verschuldigd is. Sinds de Verlichting is de transcendentie oriëntatie van de mens weggefallen en is hij alleen nog aan zichzelf verantwoording verschuldigd. Tenslotte is voor de moderniteit kenmerkend een uiterlijke wijze van denken en ervaren. De natuur, maar evenzeer de menselijke relaties worden gezien onder het aspect van hoe ze 'werken', hoe ze dus 'gestuurd' kunnen worden en wel zo effectief en efficiënt mogelijk. Hier heerst dus, nogmaals, de ik-het-relatie met haar afstandelijk-objectiverende houding. Daarmee hangt samen een sterke nadruk op procedures, formele regelingen e.d. Niet voor niets zijn naast de techniek het management en de functionalisering en juridisering van de maatschappij blikvangers van de moderne cultuur.

Kant als filosoof van de moderniteit

Welnu, van deze moderniteit kan Kant als de filosoof beschouwd worden. Hij heeft haar zogezegd op haar formule gebracht, haar haar filosofische gezicht gegeven. Dat geldt niet zozeer voor zijn concrete opvattingen over de hele breedte als wel voor de dieptestructuur van zijn filosofie. Zijn wereldbeeld is het onttoverd-mechanistische⁹, zijn subject-begrip is het actief-producerende (zozeer zelfs dat dat subject aan de natuur haar wetten voorschrijft, haar naar haar waarneembare kant op die manier voortbrengt, de bekende 'Copernicaanse wending'). Zijn antropocentrisme is radicaal: de mens is de enige zin- en waardescheppende instantie in de wereld, daarbij niet meer op transcendentie betrokken. God verbleekt bij Kant tot een idee ter ondersteuning van de moraal, wordt m.a.w. een inventarisstuk van de rede in plaats van haar transcendentie oriëntatiepunt. Als er bij Kant van transcendentie sprake is, dan van ons hogere, morele zelf ten opzichte van ons lagere, 'dierlijke' zelf. Geen wonder dan dat hij in feite de religie tot moraal reduceert. En dat bij Kant de verhoudingen uiterlijk zijn spreekt na het bovenstaande vanzelf: de natuur is ons als morele wezens totaal vreemd, de relaties tussen de mensen zijn eveneens uiterlijk, sterk

juridisch gekleurd. En ook de relatie tussen ons hogere en lagere zelf is zeer afstandelijk.

Om nog even op dit thema door te gaan, nl. dat Kants filosofie als de articulatie van het zelfbegrip van de moderniteit (zoals boven getypeerd) kan worden beschouwd, zijn transcendentaalfilosofie vormt er bij uitstek de uitdrukking van. De transcendentaalfilosofie is het project om de (niet-empirische) mogelijkheidsvoorwaarden van de ervaringswerkelijkheid in kaart te brengen. Haar 'hoogste taak' is de beantwoording van de vraag hoe ervaring of, zoals Kant ook zegt, hoe natuur mogelijk is. Die ervaring of natuur wordt dan bij Kant 'gesynthetiseerd' gedacht uit het ruwe materiaal van het nog vormloze 'gewoel der gewaarwordingen' met behulp van de ingeboren kenvormen van het intellect. Kants filosofie is met andere woorden een vorm van constructivisme: objecten hebben pas bestaan door de construerende activiteit van het subject. En het is een radicale vorm van constructivisme omdat alles wat aan de ervaringswerkelijkheid vorm en eigenschap is, de vormende ('constituerende') activiteit van het subject als voorwaarde heeft. De verschijnende werkelijkheid is met andere woorden ons product en zij spiegelt, zoals eerder gezegd, de bouwvorm van de producerende, scheppende rede. Een radicale filosofie van de maakbaarheid kortom.

En deze 'makende' activiteit beperkt zich niet tot de ervaringswerkelijkheid als object van de theoretische rede. Ook het 'object' van moraal, politiek en recht wordt door de rede 'voortgebracht'. Dat wij ons naar Kants opvatting als zedelijke wezens als (mede-)wetgevers van de zedenwet moeten beschouwen is meer dan bekend. Maar Kant is ook een theoreticus van het maatschappelijk verdrag, waardoor staat en recht pas worden 'gesticht'. Evenzo is het conflict de 'natuurlijke' modus van de menselijke betrekkingen en moet vrede 'gesticht' worden, zoals hij in *Zum ewigen Frieden* uitdrukkelijk zegt¹⁰.

En uiteindelijk moet zelfs ons 'zelf' als door onszelf voortgebracht worden opgevat: de leer van de 'zelfponering' (Selbstsetzung), die meestal met Fichte geassocieerd wordt, is reeds in Kants postume werk te vinden, heel consequent overigens. Een citaat uit het *Opus postumum*: "Ik ben een object van mijzelf en van mijn voorstellingen. Dat er nog iets buiten mijzelf is, is een product van mijzelf. Ik maak mijzelf...Wij maken alles zelf."¹¹ In het verlengde van zulke gedachten ligt, zoals duidelijk is, de idee van het zelfontwerp bij Heidegger en Sartre.

Ik denk dat het constructivisme als de lakmoesproef van de moderniteit beschouwd kan worden. Zelfs het postmodernisme geeft zich nog als de skeptisch geworden uitloper van het

modernisme te kennen, doordat het alle ervaring als cultureel en historisch geconstrueerde ervaring ziet: alle werkelijkheid heeft in deze zienswijze bij voorbaat een talig en tekstueel karakter. Het is dan duidelijk, ik kom daar nog even op terug, dat het gegeven *als gegeven* in dit perspectief geen plaats heeft, bij Kant evenmin als bij de lateren. Welnu, is dat geen grondtrek van de moderne cultuur, niets als zodanig te aanvaarden, maar aan alles 'iets te willen doen'? De socioloog Peter Berger heeft de moderniteit eens gekarakteriseerd als de 'shift from givenness to choice'¹², de wil dus om het gegeven alsnog tot voorwerp van keuze te maken. Het lijkt mij dat die houding zelden radicaler en doordachter uitdrukking gevonden heeft dan in de filosofie van Kant.

Een cultuur echter die alles in regie wil nemen, die alles berekenbaar, voorspelbaar, maakbaar en organiseerbaar acht, heeft geen plaats voor het wonderbaarlijke, verrassende, mysterieuze, nieuwe; die heeft kortom geen plaats voor al die dingen die zoals eerder gezegd een meer receptieve en ontvankelijke houding als voorwaarde hebben. Zo'n cultuur kan niet anders dan prozaïsch, uiterlijk, formalistisch en onspiritueel ingesteld zijn. Kants filosofie, dat is dus de these, weerspiegelt het schrale klimaat van zo'n cultuur. En wanneer die cultuur geplaagd wordt door de drie eerder genoemde grote problemen, dan heeft Kant, juist door zijn fenomenaal articulerend vermogen en zijn geweldige invloed, daar sterk aan meegebouwd. Voor de 'oplossing' van die problemen is dan ook van zijn filosofie weinig te verwachten.

Een beter uitzicht daarop bieden ontwikkelingen in de filosofie zoals die eerder beschreven werden en niet in de laatste plaats aanzetten tot een nieuwe natuurfilosofie die afstand neemt van het gemechaniseerde wereldbeeld en het door een natuurbeeld vervangt dat eerder 'organische' trekken draagt¹³. Daarmee worden ingrijpende correcties op modernistische denkbeelden à la Kant (en dus ook op de ideële basis van de moderne samenleving) aangebracht. Met die filosofische ontwikkelingen worden vormen van morele, spirituele, esthetische en niet in de laatste plaats natuurervaring, die door de Verlichting als achterhaald verklaard waren, opnieuw au sérieux genomen. Als filosofie de poging is om het totaal van onze ervaring zo adequaat mogelijk te duiden, dan wordt in die ontwikkelingen dus gezegd dat filosofieën als die van Kant slechts een deel van onze ervaring uitleggen ofwel een gehalveerd wereldbeeld aanbieden. Inderdaad kent Kant slechts een beperkt palet van ervaring. In kunstzinnig opzicht was hij weinig 'muzikaal': schilderkunst oogstte bij hem weinig waardering en in muziek hoorde hij alleen maar lawaai dat zijn concentratie stoorde. Ook spiritueel was zijn opvangbereik

beperkt: mystiek (aanduiding van een zeer verbreid type ervaring) is bij hem een scheldwoord en staat voor "dweperij", "pseudo-filosofie" ("Afterphilosophie") e.d.

Conclusie: Kant heeft ons een nogal bezwaarde erfenis nagelaten. Maar wanneer Verlichting (waarmee Kant zich sterk vereenzelvigd) betekent: bij licht, d.w.z. alle soorten licht en niet alleen neon-verlichting, te willen leven, dan houdt dat de bereidheid in om correcties aan te brengen op een Verlichting die belangrijke dimensies van de ervaring veronachtzaamd of niet au sérieux genomen heeft. Dat zou weer geheel op de lijn van Kants filosofische grondhouding liggen.

Noten

1. Zie daarvoor o.m. Herman Berger, *Leeswijzer bij de Kritiek van de Oordeelskracht*, Tilburg University Press, Tilburg 1997, p. 55vv.
2. Zie daarvoor uitvoeriger mijn artikel 'Balans van de twintigste-eeuwse wijsbegeerte. Of: wat hebben wij in de vorige eeuw op filosofisch gebied geleerd?' In: *Tijdschrift voor Filosofie*, jrg. 63 nr. 4 (2001), p. 661-683.
3. Brief aan Plückner van 26 januari 1796 (dus laat!), *Kants Gesammelte Schriften*, Akad.-Ausg. Bd. 12, p. 57.
4. Helmut Schelsky, 'Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation', in: id., *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Diederich, Düsseldorf/Köln 1965, p. 448.
5. O.a. in 'Metaphysik der Sitten', Rechtslehre par. 46, *Ges. Schriften*, Akad.-Ausg. Bd. VI, Berlin 1907, p. 314.
6. Ook in Kants theorie van de internationale relaties staat het vredesthema centraal. Zie *Zum ewigen Frieden*.
7. Zie daarvoor o.m. Ton Lemaire, 'Sublieme natuur als grens-ervaring van de moderniteit', in: Maarten Coolen en Koo van der Wal (red.), *Het eigen gewicht van de dingen*, Damon, Budel 2002, p. 14vv.
8. 'Het milieu geeft te denken', jrg. 7 nr. 2, april/mei 1997, p. 4vv.
9. De machine of automaat is een bij Kant in allerlei samenhangen terugkerend werkelijkheidsmodel.
10. "Der Friedenszustand unter Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturzustand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d.i. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit derselben. Er muß also gestiftet werden..." 'Zum ewigen Frieden', in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Akad.-Ausg., Bd. VIII, Berlin 1923, p. 348v.
11. 'Opus postumum', *Ges. Schriften*, Akad.-Ausg., Bd. XXII,

Berlin 1936, p. 82.

12. Peter Berger, *Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1974, p. 196.

13. Zo schrijft de Duitse kernfysicus Hans-Peter Dürr dat de moderne fysica niet langer in strikt causaal-deterministische termen denkt, verder eerder in termen van velden dan van dingen, van potentialiteit eerder dan van 'feitelijkheid' denkt, dat zij de materie (een heel andere dan die van Newton en Kant) al op elementaire niveaus sporen van 'spontaneïteit' en 'creativiteit' toekent - alles bij elkaar genomen voldoende grond voor Dürr om te schrijven dat een aan het levensfenomeen afgelezen model voor de moderne natuurkunde passender is dan het klassieke mechanistische model. H.-P. Dürr, 'Wirklichkeit des Lebens', in: H.-J. Fischbeck (Hrsg.), *Leben in Gefahr?* Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1999, p. 11 e.v.