

Begrensdheid van de kennis als antropologisch probleem

Een beschouwing bij Kants *Kritik der reinen Vernunft*

TH. C. W. OUDEMANS

§ 1. Inleiding

Dat Kants *Kritik der reinen Vernunft* tweehonderd jaar na het verschijnen ervan ons nog steeds en telkens opnieuw waars te zeggen heeft komt niet in de eerste plaats hierdoor dat zij grondslagenonderzoek voor de natuurwetenschap levert, maar hierdoor dat zij zicht geeft op de kennisverhouding van de mens met zijn wereld, opgevat als ontologische verhouding (1).

Wij mensen hebben volgens Kant niet alleen een wijze van aanschouwen 'die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muss' (2), maar ook ons denken is specifiek menselijk (B72), kortom, van de menselijke kennis geldt: 'wir können (...) allen Verstand nur durch unseren Verstand und alle Anschauung, nur durch die unsrige beurteilen' (3).

Hieronder zullen wij ingaan op de antropologische aard van de kennisverhouding tussen mens en wereld, waarbij de nadruk ligt op de bespreking van de aspecten van eindigheid en niet-eindigheid in die verhouding. In par. 2 bespreken we de verhouding van eindigheid en niet-eindigheid in Kants filosofie, in par. 3 behandelen we de betekenis van de *Einbildungskraft* hierbij, terwijl par. 4 gewijd is aan de vraag of Kants begrip van de *Einbildungskraft* de werkelijkheid van de menselijke eindigheid adequaat weergeeft. In par. 5 wordt een nadere omschrijving gegeven van het activisme dat we in Kants filosofie menen aan te treffen. Par. 6 besluit het artikel met enige aanduidingen van de eindige *Einbildungskraft*.

Alvorens tot de bespreking van ons onderwerp over te gaan is het zinvol een opmerking over de gevolgde methode te maken. Indien men het werk van een filosofisch auteur interpreteert, dan heeft men grofweg gesproken de keuze tussen een tweetal benaderingswijzen, die elkaar kunnen aanvullen en corrigeren. Allereerst kan men, op historische wijze, het werk van een auteur zo trachten te begrijpen als deze het zelf begrepen heeft, of begrepen had kunnen hebben, ter-

wijl men zo mogelijk de vraag terzijde laat of de auteur de werkelijkheid op adequate wijze benaderd heeft. Deze methode is waardevol en heeft als voordeel dat men, voorzover dat doenlijk is, een auteur 'in zijn waarde laat'. Een mogelijk nadeel is dat men in zijn interpretatie het zicht op de werkelijkheid, waar het filosofen om zou moeten gaan, verliest. Er bestaat het gevaar dat men tenslotte nog slechts in het museum der filosofen rondgaat, en geen werkelijke vragen meer stelt aan de auteur. Vervolgens kan men, op kritisch-hermeneutische wijze in de traditie van Heidegger en Gadamer, het werk van een auteur aansnijden vanuit een eigen vraagstelling omtrent de werkelijkheid, waarbij de auteur ernstig wordt genomen in zijn aanspraken op het vinden van kennis over de werkelijkheid. Ook deze methode is waardevol, en heeft als voordeel dat men in een auteur onverwachte perspectieven kan aantreffen (er bevindt zich immers een zeker anachronisme in de vraagstelling).

Een mogelijk nadeel is dat men het gevaar van eenzijdigheid van benadering loopt. Omdat wij de laatste vorm van interpretatie hanteren, is het gevaar aanwezig dat wij vragen stellen die wellicht voor Kant niet de voornaamste waren. Aangezien wij menen niettemin aan Kants teksten trouw te blijven, geloven we toch dat een dergelijke interpretatie bestaansrecht heeft.

De vraag die wij onszelf en Kant stellen luidt: al is er alle aanleiding om Kant een filosoof van eindigheid te noemen, die ons oproept om als mensen binnen de ons gestelde grenzen te blijven, is het niet toch zo dat bij Kant een specifieke vorm van niet-eindigheid in de kennisverwerving de overhand heeft, namelijk de actieve, productieve vorm van kennis? Daarmee willen wij interpretaties relativeren die stellen dat Kant de eindigheidsfilosoof bij uitstek is. Wij zijn het bij voorbeeld niet geheel eens met Boehm wanneer hij stelt dat 'de kritiek van de zuivere rede zich (richt) tegen het ideaal van een als goddelijk en dus voor de mens exemplarisch gedachte, of veeleer als absoluut exemplarisch geïdealiseerde en dus als goddelijk voorgestelde kenniswijze' (KGT 264).

§ 2. Eindigheid en niet-eindigheid in Kants filosofie

Volgens Kant is de mens in zijn kennisvermogen begrensd. Dat blijkt al uit de grondvraag van de kritische filosofie, die naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor kennis a priori. Zodra men met Kant vraagt: wat kan ik weten?, veronderstelt men de begrensdheid van zijn kennis (4).

Om de eindigheid van het menselijk kennisvermogen te laten zien vergelijkt Kant het met het goddelijk kennisvermogen. De menselijke eindigheid blijkt

dan hierin dat de mens geen oorspronkelijke, intellectuele aanschouwing heeft (intellectus originarius), maar een afgeleid kennisvermogen (intellectus derivativus). Antropologische grondslag hiervan is dat de mens geen scheppend, maar een 'abhängiges Wesen' is (B72). De mens is dan eindig omdat hij niet alleen ingrijpt, scheppend is, maar ook aangewezen is, hem overkomt wedervaren.

Het dubbele aspekt van het menszijn uit zich bij Kant in een tweetal splitsingen, die tussen denken en aanschouwing (1), en die tussen zuivere en empirische kennis (2).

1. Volgens Kant zouden door de voorstelling van een goddelijk verstand met- een de objecten van die voorstelling bestaan (B139). Dit verstand zou niet denkend maar aanschouwend zijn. Dat de mens denkt laat dus reeds zijn begrensdheid zien (B71). En omdat het menselijk verstand slechts kan denken, en niet kan aanschouwen, is het aangewezen op een apart vermogen van aanschouwing (B135). Het denken vertegenwoordigt het actieve, de aanschouwing het passieve aspect van het menszijn: 'Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe)' (5).

2. De menselijke kennis is bovendien eindig omdat denken en aanschouwing niet alleen zuiver en a priori zijn, maar ook aangewezen zijn op datgene wat niet in de mens is aan te treffen, op de empirie. (Men bedenke dus: de zintuiglijke aanschouwing is nog eens verdeeld, in zuivere en empirische aanschouwing - B 147). Het is niet zo dat de mens eindig is omdat zijn kennen empirisch is, maar omgekeerd geldt: op grond van zijn eindigheid kan de mens zijn kennis niet uit zichzelf halen, en is hij aangewezen op datgene wat zijn zintuigen hem bieden (6).

Op grond van de hierboven beschreven splitsingen in het menselijk kennen geeft Kant de grenzen van dat kennen aan, die het tevens constitueren. Van groot belang is het daarbij op te merken dat de begrenzing van de kennis voor Kant bestaat in het toewijzen van verschillende soorten kennis aan verschillende terreinen ervan.

1. Het is niet zo dat de menselijke kennis in het geheel niet scheppend is. Er is wel sprake van activiteit, maar die is tot een specifiek gebied beperkt. De mens is actief voorzover hij denkt, maar het denken brengt niet de zijnden voort, echter wel de regels a priori die de objecten van de kennis bepalen. De menselijke kennis is zo dat ze 'ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt' (A92/B125), maar wel is het zo dat het denken mogelijkhedenvoorwaarden schept voor de objecten van de ervaring - in zoverre is het verstand 'Gesetzgebung für die Natur' (A126). De menselijke kennis is dus gesplitst in een actief denken dat regels

ontwerpt, en een passieve aanschouwing die daardoor wordt bepaald. De hoogste activiteit vinden we in het 'ich denke' als act van spontaneïteit (B132), door Kant ook de transcendentale eenheid van het zelfbewustzijn genoemd, waarvan alle andere kennis, ook de kennis a priori, afhankelijk is.

In zoverre de mens geheel actief denkt, op het transcendentaal niveau dus, is hij volgens Kant niet aan de tijd onderworpen (A556/B584), dit gebeurt 'nach (...)ewigen und unwandelbaren Gesetzen' (A XII), immers: 'Es kann uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt, sich nicht verstecken kann' (AXX). Een complicatie hierbij is dat de aanschouwing op transcendentaal niveau toch niet geheel passief is. Deze bestaat immers in de vorming van ruimte en tijd, die op hun beurt objecten pas mogelijk maken. Hier is dus wel sprake van een actieve synthese (A99-100, B136N), en van spontaneïteit (B162N, zie B160N). Kant noemt ruimte en tijd dan ook oorspronkelijke voorstellingen (7), die uitvloeisel zijn van een synthese die hij de 'synthesis speciosa' of de figuurlijke noemt. Dit is de synthese van het 'Mannigfaltige' der zintuiglijke aanschouwing, in zoverre deze a priori mogelijk en noodzakelijk is (B151). De *synthesis speciosa* moet men onderscheiden van de zuivere zintuiglijke synthese die we onder 2. behandelen, en waardoor objecten onder de vormen van ruimte en tijd gebracht worden. De *synthesis speciosa* daarentegen is transcendentaal in eigenlijke zin: ze maakt andere kennis a priori, namelijk ruimte en tijd, mogelijk (zie B151, en noot 22). Ook hier brengt Kant een splitsing aan: In zoverre de aanschouwing scheppend is betreft ze de vormen a priori voor zijnden, maar niet de zijnden zelf.

2. Zuivere kennis die a priori is, is volgens Kant noodzakelijke en dus zekere kennis (B4). Dergelijke kennis hebben we volgens Kant als mensen nodig. In de tweede 'Einleitung' stelt hij de retorische vraag waar de ervaring anders haar zekerheid vandaan moet halen wanneer alle regels ervoor weer empirisch, dus toevallig zouden zijn (B5). Omdat de mens begrensd is gaat niet alle kennis van hemzelf uit, en moet hij afwachten wat de werkelijkheid hem als inzicht aanbiedt. Daarom is niet al zijn denken en aanschouwen zuiver en a priori, al moet de empirische kennis een noodzakelijke relatie met zuivere kennis hebben (A822/B850). Ook hier brengt Kant een splitsing aan: er bestaat wel kennis die zuiver en a priori, en daarmee noodzakelijk waar is, dat is echter geen kennis van objecten, maar van de mogelijksvoorwaarden voor objecten, dus van regels en vormen, en die liggen volgens Kant in de mens zelf. Kennis a priori is mogelijk, in zoverre de kennis zich niet naar de objecten richt, maar de objecten zich naar de kennis richten (BXVII). De kennis van objecten is echter altijd empirisch, dus a priori noch zuiver.

Omdat de menselijke aanschouwing denkend is (1) en aangewezen op empirie (2), kan de mens niet de dingen bereiken zoals ze zijn, maar alleen de dingen zoals ze de mens verschijnen. Kant maakt wederom een splitsing, tussen 'Dinge an sich selbst', die het correlaat zijn van een scheppende, en dus goddelijke kennis (8) - dit zijn dus geen dingen buiten iedere kennis om! (9) - en verschijnselen die het correlaat van de menselijke kennis zijn. De mens dient zich op zijn eigen begrensde terrein te houden. Het negatieve begrip 'noumenon' dient om de aanmatiging van de menselijke zintuiglijkheid te beperken (A255/B311), en deze niet uit te breiden tot over de 'Dinge an sich selbst' (A254/B310).

Op dit terrein is voor de kennis objectieve zekerheid te verkrijgen: 'In dem Raume aber und der Zeit ist die empirische Wahrnehmung der Erscheinungen genugsam gesichert' (A492/B520).

Kant beoordeelt de eindigheid van de menselijke kennis niet negatief, integendeel. Hij stelt enerzijds van de zintuiglijkheid dat deze het verstand juist 'realisiert' doordat ze het tegelijk 'restringiert' (A147/B187). Aan de andere kant kan de 'unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen' (A127) slechts object van onze kennis worden dankzij een synthese die in de zintuigen niet is aan te treffen (A120). Weliswaar proberen de mensen hun eindigheid te overstijgen: ze hopen denkend kennis over de werkelijkheid te verkrijgen, ze verlangen naar zuivere kennis a priori van de werkelijkheid, ze streven ernaar de dingen te kennen zoals ze op zichzelf zijn. Maar zodra de mens zijn grenzen overstijgt, verliest hij de mogelijkheid van kennisverwerving (zie Boehm KGT 272).

Kants splitsing van de kennis in verschillende niveaus heeft hierbij een belangrijke functie: de menselijke kennis is weliswaar eindig, maar op sommige niveaus is er toch sprake van een quasi niet-eindigheid. Het scheppende en het zuivere kennen blijft van kracht binnen de afgebakende grenzen, en aldus kan de mens op specifieke wijze tijdloosheid, noodzakelijkheid en zekerheid voor sommige vormen van kennis verwerven. Dat kan blijken uit het volgende:

a. Transcendentale kennis is, zij het alleen wat betreft de verhouding van regels en vormen, werkelijk scheppend. Terecht noemt Heidegger dit een 'scheinbar nichtendliches' kennen (KM 42/36). Dergelijke kennis acht Kant, binnen de begrenzingen ervan, aan de tijd onttrokken.

b. Al is de mens aangewezen op zijn zintuigen, en kan hij geen kennis a priori van de werkelijkheid verkrijgen, toch is de kennis van mogelijkheidsvoorwaarden voor objecten, die in de mens zelf liggen, zuiver en a priori, en daarmee noodzakelijk.

c. Al kent de mens de noumenale wereld niet, van de begrensde beginselen van de fenomenale wereld kan hij, in zoverre die afhankelijk zijn van wat hij zelf voortbrengt, geheel zeker zijn.

§ 3. *De betekenis van de Einbildungskraft*

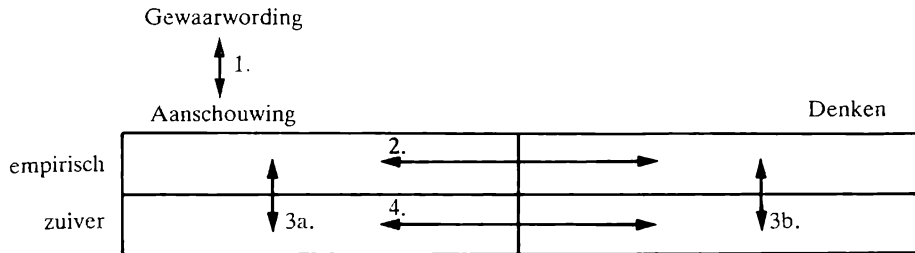
Onze vraag luidt: vat Kant de menselijke kennis als verstrengeling van activiteit en passiviteit adequaat, wanneer hij die kennis splitst in delen (passieve aanschouwing en actief denken), en in niveaus (zuivere kennis van mogelijkheden-voorwaarden in ons, empirische kennis van objecten buiten ons), zo, dat in de menselijke kennis toch een quasi niet-eindigheid wordt gerealiseerd?

Om die vraag te beantwoorden moeten we ingaan op de synthetische aard van de eindige menselijke kennis. Omdat de menselijke kennis niet scheppend is, en daarom in delen gesplitst, zal er een synthese moeten plaatsvinden die de delen verbindt. Een geheel scheppend verstand zou een act van synthese niet nodig hebben (B139). In het begrip 'synthese' bevinden zich de beide elementen van activiteit en passiviteit - hier is sprake van een 'Handlung' die toch is aangewezen op het 'Mannigfaltige' dat niet door de mens is voortgebracht (B135). 'Ich verstehe (...) unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen' (A77/B103).

In diverse syntheses worden de gesplitste vermogens en niveaus van de menselijke kennis tot elkaar gebracht:

- het materiaal der gewaarwordingen wordt tot aanschouwingen gesynthetiseerd (1).
- empirische aanschouwing en empirisch denken worden verbonden (2).
- zuiver denken en empirisch denken worden verbonden (3a).
- zuivere aanschouwing en empirische aanschouwing worden verbonden (3b).
- zuiver denken en zuivere aanschouwing worden verbonden (4).

Al deze syntheses worden uitgeoefend door het vermogen dat Kant 'Einbildungskraft' noemt, het vermogen 'einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen' (B151). Einbildungskraft is 'Anschauung ausser dem Sinn' (Refl. 341). Omdat dit vermogen het scheppende en het bepaalde moet verbinden (het is bijvoorbeeld 'obgleich a priori ausgeübt' 'dennoch jederzeit sinnlich' (A124)), zal het zelf tegelijk actief en passief moeten zijn (10). Men kan de diverse functies van de Einbildungskraft als volgt in een schema onderbrengen :



- | | |
|--|---|
| 1. Synthese van apprehensie (en reproductie) | - empirische Einbildungskraft |
| 2. Synthese van recognitie | - empirische Einbildungskraft |
| 3. Zuivere zintuiglijke synthese | - zuivere zintuiglijke Einbildungskraft |
| 4. Transcendentale synthese | - transcendentale Einbildungskraft. |

Alle hierboven beschreven functies, dus ook de empirische, zijn volgens Kant functies van de *productieve* Einbildungskraft, niet van de reproductieve. Deze laatste brengt een vroegere empirische aanschouwing terug in het gemoed (Anthr. par. 28), en is volgens Kant afhankelijk van de productieve, want om iets terug te moeten brengen moeten we het al eerder door synthese tot stand gebracht hebben (Lose Bl. B12).

Kants omschrijving van de functies van de Einbildungskraft is dan: 'Die productive Einbildungskraft ist 1. empirisch in der Apprehension (en reproductie en recognitie - deze drie functies worden alleen in de eerste Ausgabe onderscheiden), 2. rein aber sinnlich in Ansehung eines Gegenstandes der reinen sinnlichen Anschauung, 3. transcendental in Ansehung eines Gegenstandes überhaupt (-) die erstere setzt die zweyte voraus und die zweyte die dritte' (Lose Bl. 12). Onze stelling nu luidt: bij nader onderzoek van de diverse functies van de Einbildungskraft blijkt Kant weliswaar de menselijke eindigheid ernstig te nemen, hij doet dat echter onvoldoende radicaal, omdat zijn filosofie in wezen activistisch, en dus niet geheel in overeenstemming met de menselijke eindigheid is. Daartoe zullen wij allereerst de verschillende functies van de Einbildungskraft bespreken.

1. Het ruwe materiaal voor onze kennis bestaat volgens Kant uit gewaarwordingen (Empfindungen). Deze zijn niet-objectieve voorstellingen (B208) die slechts ogenblikken vervullen (A167/B209). De gewaarwordingen maken het geheel passieve aspect van het menselijk kennen uit. Zij zijn datgene wat door de mens 'gar nicht antizipiert' kan worden (ibid).

Wanneer gewaarwordingen geïsoleerd van elkaar zouden blijven zou er geen kennis kunnen ontstaan (A97). Daarvoor is menselijke activiteit nodig. De eerste empirische synthese bestaat hierin dat de gewaarwordingen tot eenheden ge-

synthetiseerd worden: ze worden in het menselijke bewustzijn met elkaar verbonden (A119), en wel door op een object betrokken te worden, overigens zonder dat dit nader bepaald wordt (A374). Dit is de synthese van de apprehensie: gewaarwordingen worden in de tijd onderscheiden, geordend en verbonden (A99), zodat 'die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung' ontstaat (B160).

Via de synthese van de apprehensie ontstaan echter nog geen waarnemingen, want daarvoor is bovendien een zekere regelmaat nodig in de geapprehendeerde gewaarwordingen. Wanneer iets dat op een object lijkt nu eens zwaar, dan weer licht, nu eens rood, dan weer zwart zou zijn, dan zou het niet als zodanig te herkennen zijn. Maar dan moet de mens zich het voorgaande kunnen herinneren om het volgende te kunnen herkennen (11). Kant spreekt hier van de synthese van de reproductie: het gemoed moet zich het vroeger waargenomene kunnen voorstellen zonder dat het aanwezig is, om het met het huidige in verband te brengen, wil er überhaupt een waarneming ontstaan.

Kant noemt apprehensie en reproductie, althans in de eerste Ausgabe, functies van de Einbildungskraft (A120/1), en daaruit blijkt dat waarnemen zelf deels een product van menselijke activiteit is, uitgeoefend op de gewaarwordingen waarop ze zijn aangewezen.

Kant noemt de Einbildungskraft 'ein notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung' (A120N). Om iets te kunnen waarnemen hebben we er al een zeker idee van nodig (Refl. 313). 'Beobachter können viel sehen, was andere nicht. Man muss sehen lernen' (Refl. 327).

Men kan zich echter afvragen: wordt de verhouding van activiteit en passiviteit hier door Kant juist weergegeven? Worden de gewaarwordingen zonder meer door onze synthese geordend?

2. Waarnemingen zijn nog subjectief, ze hebben wel betrekking op een object, maar die betrekking is niet objectief (B 234). Om objectiviteit te kunnen bereiken moet de mens een besef hebben van de identiteit der waargenomen zijnden. Door een volgende empirische synthese wordt dan het waargenomene in begrip ondergebracht (A103). De synthese van de recognitie levert regels waardoor waarnemingen geordend, en dus begrensd worden: 'Diese Einheit der Regel bestimmt nun alles Mannigfaltige, und schränkt es ...ein' (A105). Pas door deze synthese worden de waarnemingen tot werkelijke ervaringen (Pr. par.5, zie par. 22), die betrekking hebben op de werkelijkheid (A376). Aldus worden empirische aanschouwing en empirisch denken verbonden. Hiermee wordt tevens een grens getrokken tussen waarnemingen die wel relevant zijn voor de objectieve ervaring, en waarnemingen die dat niet zijn. De laatste bestaan wel, maar vormen volgens Kant slechts een 'Rhapsodie' (A156/B195), van dromen en zinsbe-

goochelingen (A376, zie A452/B480, A492/B520-1). Het subjectieve en het objectieve worden zo van elkaar afgegrensd.

Nu is de verhouding van empirische aanschouwing en empirisch denken niet zo eenvoudig als ze op het eerste gezicht lijkt. Hoe 'brengen' we immers waarnemingen 'onder' regels die de identiteit van objecten bepalen? Dat moeten we volgens Kant aldus begrijpen: wanneer mensen een huis zien, dan hebben ze daar niet alleen een beeld, maar ook een algemeen idee, een schema, van dat niet het begrip zelf is, maar de toepassingsmogelijkheid ervan. Zo is onze waarneming zelf altijd algemeen: wanneer we een huis zien, dan zien we dit tegelijkertijd onder de algemene noemer 'huis', wat mogelijk is doordat we het begrip 'huis' in de waarneming kunnen toepassen. Kant noemt dit vermogen om empirische begripsregels via dergelijke schema's te verbinden met de zintuiglijkheid het empirisch schematisme. Dit vermogen is nodig, want een object van de ervaring, of een beeld daarvan, kan nooit het begrip bereiken, 'sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäss einem gewissen allgemeinen Begriffe' (A141/B180).

Door deze laatste functie van de empirische Einbildungskraft, die we de *recognitieve* noemen, krijgt dan het begrip zintuiglijke inhoud, en de zintuiglijkheid wordt er begrippelijk door geordend (12).

Het is echter maar de vraag of er in het empirisch schematisme als uitoefening van de empirische Einbildungskraft zonder meer sprake is van een subsumptie van de verschijnselen onder begrippen. Is de opvatting van Kant juist dat empirische begrippen 'gleichartig' zijn met de objecten die ze bepalen, en dat daarom recognitie geen probleem is? (Zie Heidegger KM 106/104). En ligt de mogelijkheid, verschijnselen in een begrip onder te brengen wel uitsluitend in het schematiserend vermogen van het menselijk subject?

3a,b. Kant onderscheidt zuivere en empirische kennis door deze naar verschillende niveaus te verwijzen, en ze aldus wederzijds te begrenzen (13). Daarmee lost hij meteen het probleem van de mogelijkheid van metafysische kennis op, door te stellen dat er wel kennis is die zuiver en a priori is, maar door die kennis te beperken tot de vormen en regels voor de zijnden (14). Om het in de terminologie van Heidegger uit te drukken: zuivere kennis a priori is ontologisch, objectkennis is ontisch (15).

Het is opvallend dat Kant de termen 'a priori' en 'zuiverheid' met elkaar in verband brengt (al identificeert hij ze niet - kennis a priori vindt onafhankelijk van de ervaring plaats, en ze is pas zuiver wanneer er niets empirisch in zit - B3). Een uitspraak a priori is een uitspraak die aan uitspraken over objecten voorafgaat. Het is een 'Vorwegnahme', en 'solche Vorwegnahmen gehen dem Range

nach allen weiteren Bestimmungen über Dinge voran und vorher' (Heidegger FD 129). Omdat Kant nu de kennis a priori geheel in het subject legt (wat op grond van het begrip niet noodzakelijk is!) kan hij die kennis zuiver noemen. Wat in het subject ligt kan noodzakelijk gekend worden, en datgene wat nog onbekend is, en toegankelijk moet worden doordat men zich naar de objecten wendt, is a posteriori, en dus niet-noodzakelijk, aldus Kant. Zo gaat de zuivere aanschouwing over de ruimtelijke en tijdelijke vormen voor de objecten, vormen die 'selbst keine Gegenstände sind' (A291/347). En het zuivere denken is het vermogen van het geven van regels vanuit onszelf, waarnaar de objecten zich richten (A126).

De activiteit van het scheppen door het denken en de zuivere aanschouwing is begrensd, tot datgene wat ervaringen mogelijk maakt en de ervaringen zijn begrensd tot datgene wat door de vormen en regels a priori mogelijk is gemaakt. Er is dus sprake van een dubbele begrenzing: categorieën en zuivere aanschouwingen zijn begrensd tot ervaringsgebruik (A219/B266, A34/B51), en ervaringskennis is begrensd door de regels en vormen a priori. Nu ontstaat de vraag: waarin bestaat de relatie tussen het zuivere en het empirische niveau? Die relatie wordt weer gelegd door het schematisme, die een uitoefening is van de Einbildungskraft, in dit geval de zuivere zintuiglijke Einbildungskraft.

Het schematisme geeft de empirische gebruiksmogelijkheden aan voor de zuivere begrippen en aanschouwingen. Zo kunnen vormen van ruimte en tijd slechts middels het schematisme van de zuivere zintuiglijke Einbildungskraft ervaringen en objecten mogelijk maken: 'Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind...würden doch ohne objektive Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr notwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein blosses Schema, das sich immer auf die reproduktive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbeiruft' (A156/B195)(16). Bijvoorbeeld: willen de zuivere zintuiglijke begrippen van de wiskunde, zoals de driehoek, zin hebben, dan hebben we een regel nodig die ons in staat stelt die begrippen in de zintuiglijkheid toe te passen (bijvoorbeeld als scherp-, recht-, of stomphoekige driehoek). Het schema van de driehoek is dus 'eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume' (A141/B180). Zonder dit vermogen van zuiver zintuiglijke Einbildungskraft zouden we onze zuivere aanschouwingen niet kunnen toepassen (17). Indirect worden, middels de tijdsvorm, ook de categorieën op de zintuiglijkheid toegepast. Ook hierbij is zuivere zintuiglijke Einbildungskraft nodig (A139/B178). Volgens Kant 'bedürfen die Kategorien, noch über den reinen Verstandsbegriffe, Bestimmungen ihrer Anwendung auf Sinnlichkeit überhaupt (Schema) und sind ohne diese

keine Begriffe, wodurch ein Gegenstand erkannt...würde' (A245).

Nu is op empirisch niveau het vatten van een geval onder een regel geen eenvoudige opgave: daar is 'Urteilskraft' voor nodig, een talent dat niet geleerd maar geoefend moet worden (A133/B172), en zonder hetwelk geen regel voor misbruik behoed kan worden. Kant geeft de voorbeelden van de arts, de rechter en de staatkundige, die wel regels in hun hoofd kunnen hebben, maar daarmee nog niet in staat zijn deze toe te passen (A134/B173). Merkwaardig is nu dat Kant het toepassen van regels a priori daarentegen geen probleem acht. Van de zuivere kennis geldt 'dass sie ausser der Regel (oder...Regeln) die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen' (A135/B174). Zo zou er van een eenvoudige 'subsumptie' van de verschijnselen onder de vormen en categorieën sprake zijn (A139/B178). Maar is het wel zo dat we a priori de toepassingen van onze regels a priori kennen, met andere woorden is a priori kennis wel zuiver? Is het zeker dat kennis a priori alleen regels, en geen objecten, behelst? Is het zeker dat kennis a priori zich alleen in het subject bevindt?

4. Er bestaat niet alleen een verhouding tussen het zuivere en het empirische niveau bij zowel denken als aanschouwing, ook het zuivere denken en de zuivere aanschouwing moeten nog met elkaar in verband gebracht worden.

Dat gebeurt in het transcendentaal schematisme, dat wordt uitgeoefend door de transcendentale Einbildungskraft: 'Beide äussersten Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen' (A124)(18).

In de transcendentale Einbildungskraft gaat het erom, de tijdruimtelijke horizon open te houden, waarin categorieën pas hun toepassing zouden kunnen krijgen (19). **Deze functie** van de Einbildungskraft heeft zelf geen ervaring nodig, en gaat nog **geheel aan de ervaring vooraf** (20). De synthese van de Einbildungskraft heet transcendentaal, 'wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts, als bloss auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht' (A118). De transcendentale eenheid van de synthese der Einbildungskraft is dan 'die reine Form aller möglichen Erkenntnis, durch welche...alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgestellt werden müssen' (ibid). Men dient deze twee functies van de Einbildungskraft, namelijk de zuivere zintuiglijke, waardoor verschijnselen gesubsumeerd worden onder de vormen **der aanschouwing** en onder de categorieën, en de **transcendentale**, waardoor **zuivere aanschouwing** (de vormen van ruimte en tijd) en zuiver denken op elkaar betrokken worden, goed te onderscheiden (21).

Men realiseer zich dat Kant een hiërarchie aanneemt binnen de vormen van de productieve Einbildungskraft: de transcendentale Einbildungskraft maakt de zuivere zintuiglijke mogelijk, en deze de empirische.

§ 4. *Einbildungskraft en de werkelijkheid van de menselijke eindigheid*

In omgekeerde volgorde zullen we nu bij de vier vormen van *Einbildungskraft* vragen of deze werkelijk de eenheid van ingrijpen en wedervaren in de menselijke kennis representeren, en aldus de menselijke eindigheid uitdrukken.

Ad 4. In zekere zin laat de transcendente *Einbildungskraft* zien dat het menselijk kennen activiteit en passiviteit ineen is. Immers, hoewel *Anschauung* een teken van passiviteit is, wordt de figuurlijke synthese waardoor ruimte en tijd ontstaan, die op het zuivere denken betrokken worden, toch actief opgevat (22). En het zuivere denken dat actief heet te zijn, is toch aangewezen op de vormen van ruimte en tijd: er is sprake van regels, wanneer die ook daadwerkelijk in ruimte en tijd kunnen regelen, en in zoverre is er in het denken sprake van passiviteit (23). Het menselijk denken is ook niet werkelijk scheppend, het brengt zijnden niet voort, maar het is slechts productief, het heeft het Mannigfaltige a priori van de zuivere aanschouwing nodig. In zekere zin zou men de transcendente *Einbildungskraft* 'receptieve spontaneïteit' kunnen noemen (Heidegger KM 149/141).

Niettemin duidt Kant de transcendente *Einbildungskraft* in wezen activistisch. De aanschouwing verliest haar passieve aard, maar de verbinding van het denken met de tijd, die de passiviteit van het denken zou moeten laten zien, wordt in feite niet gelegd. Terecht wijst Heidegger er in *SZ* op dat het 'ik denk' en de tijd bij Kant zonder verband naast elkaar staan (*SZ* 24, 427).

Doordat Kant het passieve aspect van de transcendente *Einbildungskraft* vergeet kent hij eeuwigheidswaarde toe aan de transcendente kennis. Juist die passiviteit moet ons erop wijzen dat het menselijke denken op de tijd betrokken is: het is een ontwerpen naar de toekomst toe, dat van het verleden steeds doortrokken is (Heidegger KM 226/210, 19/27). Omdat ontologische ontwerpen aangewezen zijn op een verleden dat niet geheel doorschouwd kan worden, en op een toekomst die niet geheel te overzien is, kunnen ze niet uitsluitend inzicht leveren, maar moeten ze ook van duisternis en onwaarheid doortrokken zijn: 'hat nicht die ontologische Erkenntnis, deren Wesensgrund die transzendente *Einbildungskraft* sein soll, als wesenhaft endliche in eins mit ihrer Wahrheit auch eine entsprechende Unwahrheit?' (Heidegger KM 134/128, zie 226/210).

Men dient deze verdere vereindiging van Kants denken in het juiste licht te bezien. Het gaat hier om verborgenheid op ontologisch niveau, niet om onwaarheden die objecten betreffen. Gesteld wordt dat het zuivere denken op de zuivere vorm van de aanschouwing betrokken is, en dat dus transcendente kennis eindig is. Dat zegt nog niets over de aanspraak op aprioriteit en zuiverheid van

denken en aanschouwing, alleen Kants volledigheidsaanspraak ten aanzien van het denken wordt gerelativeerd. (Zie excurs hieronder).

Ad 3. Hoewel Kant met zijn begrip van de zuivere zintuiglijke Einbildungskraft de wederzijdse begrenzing van het zuivere en het empirische niveau laat zien, kan men zich toch afvragen of hij deze Einbildungskraft niet te zeer activistisch opvat.

Het is duidelijk dat de mens in zijn kennisverwerving regels opwerpt, waardoor mogelijkheden voor het verschijnen van objecten worden opgehouden, en ook dat deze door mensen ontworpen regels nog geen kennis van objecten leveren, omdat we de ervaringen moeten afwachten die door de regels mogelijk zijn gemaakt. In zoverre moeten we uitgaan van het onderscheid tussen kennis a priori en kennis a posteriori.

Het is echter de vraag waarom alleen de kennis a priori de ervaring mogelijk zou maken, en niet omgekeerd ervaring kennis a priori mogelijk maakt. Anders gezegd: waarom zou de ervaring uitsluitend ervaringsoordelen kunnen bevestigen of weerleggen, en geen invloed hebben op regels en vormen a priori? Wanneer men ervan uitgaat dat regels a priori de ervaring bepalen, maar de ervaring die regels niet kan beïnvloeden, dan is er sprake van een overwicht van de actieve, zuivere pool in de kennis tegenover de passieve, empirische. Het is niet alleen denkbaar maar ook werkelijk dat a priori regels en vormen wel het gebied van het ervaarbare ontsluiten maar dat de ervaring ook een terugslag heeft op die regels en vormen. Door ontische invloed 'van onderaf' kunnen a priori beginselen veranderen. Gewoonlijk zullen ervaringen alleen invloed hebben op empirische uitspraken, maar soms hebben ze invloed op hele zijnsregionen (24). Dat komt doordat a priori beginselen in eerste instantie worden ontworpen voor een bepaald objectgebied, voorzover dat globaal verondersteld wordt bekend te zijn, om dan later toegepast te worden op nieuwe aspecten van die regio, of zelfs op nieuwe regionen. Maar van die nieuwe toepassingen kan niet op voorhand gezegd worden dat ze zullen passen in het a priori ontwerp. Het is mogelijk dat een aspect of een regio zich 'verzet' tegen een ontwerp, of dat een ontwerp door nieuwe ontwikkelingen in betekenis verandert. Bijvoorbeeld: hoe had Kant kunnen bevroeden dat de natuurwetenschappelijke notie 'tijd' in de twintigste eeuw zelf zou veranderen, doordat ze a priori gekoppeld werd aan de snelheid van het licht? Ook is gebleken dat Kants tijdsnotie beperkt is tot de natuurwetenschappelijke zienswijze: in het dagelijkse leven hebben we, zoals bijvoorbeeld Dilthey en Heidegger laten zien, een andere tijdsopvatting, waarin verleden, heden en toekomst intern met elkaar verbonden zijn. Een ander voorbeeld: volgens Kant is het onvermijdelijk om datgene wat veranderlijk is (accidenten) te onderscheiden van de substantie, die blijft. De 'Beharrlichkeit' van de substantie is noodza-

kelijke voorwaarde voor het optreden van objecten van de ervaring (A187-9/B230-2)). Maar die opvatting is specifiek voor de benadering van de levenloze natuur. Kant kon niet voorzien dat in de evolutieleer het toekennen van veranderlijke eigenschappen aan vaststaande substanties aan twijfel onderhevig zou raken, omdat daar niet alleen de accidenten, maar de substanties zelf aan verandering onderhevig zijn: die bestaan in populaties die zich in de tijd ontwikkelen (25). Tenslotte: het causaliteitsbeginsel is door Kant ontworpen voor een newtoniaans opgevatte natuur. Wat hij niet kon vermoeden was dat er pogingen gedaan zouden worden om dit beginsel uit te breiden, tot over de verklaring van menselijk gedrag. En evenmin kon hij vermoeden dat de op de natuurwetenschap geënte psychologie wel enig succes zou boeken, maar in het algemeen slechts geringe verklaringskracht laat zien: pas nadat men deze regio had benaderd vanuit het a priori beginsel van de causaliteit kon blijken dat dit werkelijkheidsgebied zich slechts in beperkte mate naar dit principe voegt.

Het is dus de vraag of a priori regels voor de kennis wel steeds zuiver zijn: ontologische ontwerpen kunnen voor bepaalde werkelijkheidsgebieden in crises geraken, die laten zien dat ze niet alle ervaring in die gebieden kunnen dekken. Dat neemt overigens niet weg dat die regionen slechts middels a priori ontwerpen ontsloten kunnen worden. Het valt echter niet te ontkennen dat het empirisch niveau een terugslag kan hebben op het a priori niveau.

Maar dan is het eenzijdig activistisch om met Kant de zuivere zintuiglijke *Einbildungskraft* te duiden als 'subsumptie' van het empirische onder het zuivere niveau. Het is opvallend dat in Kants *Anthropologie* een opvatting naar voren komt die in deze richting te duiden is. Hij spreekt daar over de zuivere zintuiglijke *Einbildungskraft* en stelt daarvan dat ze 'nicht schöpferisch, nämlich nicht vermögend (ist), eine Sinnenvorstellung, die vorher unserem Sinnesvermögen nie gegeben war, hervorzubringen' (*Anthr.*, par. 28). Maar is het niet denkbaar dat ons zo'n geheel nieuwe voorstelling overkomt, wanneer onze a priori regels in een crisis geraken? Het is duidelijk dat pas dan verbeeldingskracht in werkelijke zin nodig is, namelijk om een nieuw a priori ontwerp te vinden, dat een synthese geeft voor het gebied van verschijnselen, dat aanvankelijk duister of chaotisch leek te zijn.

Een en ander heeft verstrekkende consequenties. Wanneer het juist is dat de zuivere zintuiglijke *Einbildungskraft* nieuwe impulsen kan krijgen door nieuwe ervaringen, dan wordt het twijfelachtig of a priori beginselen wel hun oorsprong vinden in het menselijk denken en aanschouwen. Het is immers niet van mensen afhankelijk of regionen als geheel zich wel of niet voegen naar onze a priori regels en vormen. Het is denkbaar dat de voorwaarden voor de mogelijkheid van de ervaring door de objecten van die ervaring omvergeworpen worden. Maar

dan kan men eraan twijfelen of het waar is dat de voorwaarden voor de mogelijkheid van de ervaring identiek zijn aan de voorwaarden voor de mogelijkheid van de objecten van de ervaring (A158/B197). Men kan zich afvragen of het wel zo is dat de 'oberste Gesetzgebung der Natur' alleen in ons mensen ligt (Pr par. 36). Wanneer Kant in A126 zegt dat het verstand steeds bezig is 'die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgendeine Regel aufzufinden', geeft hij een zeldzame, minder activistische formulering van de zuivere zintuiglijke Einbildungskraft.

Ad 2. Hoewel Kant in de synthese van de recognitie een wederzijdse begrenzing van empirische aanschouwing en empirisch denken onderkent, heeft bij hem het actieve denken toch de voorrang.

Door de empirische regels van het denken worden waarnemingen in begrippen ondergebracht. Maar waar komen die begrippen vandaan? Die zullen toch mede aan de hand van de ons gegeven waarnemingen moeten ontstaan. Het samenvatten van waarnemingen tot begrippen kan niet zomaar een subsumeren zijn, omdat begrippen aan de ene kant de waarnemingen 'kleuren', maar de waarnemingen aan de andere kant ook de begrippen inhoud verlenen. Bovendien kunnen onze begrippen in de voortgang der ervaring van inhoud veranderen. Begripsvorming is niet de breukloze vorming van typische algemeenheden - steeds worden gevormde begrippen veranderd door nieuwe ervaringen, wat typisch leek wordt accidenteel en omgekeerd (zie Gadamer WM 335). Als voorbeeld kan men denken aan de diverse omschrijvingen van het begrip 'licht' in de loop van de geschiedenis der wetenschap.

De grond voor de recognitie kan dan niet uitsluitend liggen in het denken van het subject, maar zal op enigerlei wijze ook in de waarnemingen zelf gezocht moeten worden - ze laten zich al dan niet verbinden tot adequate begrippen. Juist dit wederzijds aftasten van waarnemingen en begrippen is de inhoud van de werkelijke empirische verbeeldingskracht, niet het subsumeren van waarneming onder klaarliggende begrippen.

Men kan zich afvragen of Kant recht doet aan de verhouding van begrippen en waarnemingen wanneer hij zegt dat waarnemingen die niet in een synthese van de recognitie vallen slechts rapsodieën zijn. Juist waarnemingen die we nog niet begrijpen kunnen onze verbeeldingskracht prikkelen en leiden tot de vorming van eerder niet vermoede begripsconstellaties (zie Duintjer VT 149). Bij Kant zelf is er enige aanleiding om de voorrang van het actieve denken te betwijfelen. Hij wijst er immers op dat menselijk denken niet intuïtief maar discursief is (A256/B311-2). Dat houdt in dat wij met onze predicaten nooit het subject zelf bereiken, maar er slechts samenvattingen van geven (Pr par. 46). Op grond van deze discursiviteit moet het denken 'in den Sinnen die Anschauung suchen'

(B135). Maar wanneer het denken in de zintuiglijkheid op zoek moet naar zijn aanschouwing, is het mogelijk dat het die niet vindt. Het is dan denkbaar dat de gevonden aanschouwing ander denken nodig maakt.

Ad 1. Al begrenzen zij de gewaarwordingen, toch worden de syntheses van apprehensie en reproductie door Kant zo geduid dat de actieve pool de boven- toon voert.

Allereerst blijkt dit in de synthese van de reproductie: volgens Kant is het uitsluitend aan de menselijke synthetische activiteit te danken dat zich in de waarneming het vroegere met het huidige op geordende wijze laat verbinden. Maar dat kan niet geheel opgaan.

Deze mogelijkheid zal evenzeer in de aard van de verbonden gewaarwordingen zelf moeten liggen. Het is denkbaar dat gewaarwordingen zich niet laten reproduceren, dat ze in het verleden werkelijk anders waren dan ze nu zijn. Kant laat zien dat waarnemingen zijn aangewezen op de wederzijdse bevestiging van gewaarwordingen, maar dan is het ook denkbaar dat die bevestiging uitblijft, en dat men anders moet waarnemen om de gewaarwordingen uit het verleden met die van het heden te verbinden. (Men denke hier bijvoorbeeld aan optische illusies).

Ditzelfde geldt voor de synthese van de apprehensie. Hoewel Kant erop wijst, dat de gewaarwordingen het niet-antecipeerbare in onze kennis zijn, en dat we moeten leren waar te nemen, laat hij toch niet toe dat waarnemingen omvergoorpen worden door gewaarwordingen die niet in de apprehensie passen. Daarmee wordt de verbeeldingskracht die inderdaad in alle waarnemingen noodzakelijk is te zeer als activiteit geduid: het synthetiseren van gewaarwordingen tot waarnemingen, bijvoorbeeld in het leren zien wat er in een natuurkundig experiment gebeurt, is evenzeer een zich-stellen onder de werkelijkheid als een activiteit.

We kunnen concluderen dat Kant de *Einbildungskraft* vooral duidt als subsumerende activiteit, en dat hij het passieve, zoekende, ondervindende aspekt ervan maar zelden de nadruk geeft. Dat uit zich ook in een hiërarchie van vormen der *Einbildungskraft*: de reproductieve wordt door hem ondergeschikt aan de productieve, en binnen de productieve *Einbildungskraft* neemt Kant een afhankelijkheidsrelatie aan, die begint bij de transcendentale *Einbildungskraft*, en die via de zuivere zintuiglijke eindigt bij de empirische *Einbildungskraft*. Hierbij wordt een omgekeerde richting, die juist in het begrip 'verbeeldingskracht' besloten zou moeten liggen, vergeten. Kant beantwoordt op eenzijdige wijze zijn eigen vraag: 'Das Spiel der Bilder in uns; ob wir mit ihnen oder sie mit uns spielen?' (Refl. 313)

Excurs: Heideggers interpretatie van Kants eindigheidsfilosofie

Het is goed zich te realiseren dat Heideggers kritiek op Kant niet verder gaat dan het voorstellen van een vereindiging van de kennis op transcendentiaal niveau, dus de erkenning van de eindigheid der transcendente *Einbildungskraft*, zodat de ontologische kennis op de tijd wordt betrokken. Maar op het terrein van de zuivere zintuiglijke *Einbildungskraft*, dus van de verhouding tussen zuivere en empirische kennis, is Heidegger niet minder activistisch dan Kant. Ook hij is ervan overtuigd dat transcendente *Einbildungskraft* 'slechthin unbedürftig einer empirischen Anschauung' is (KM 127/122). Voor hem vormt het primaat van de zuivere zintuiglijkheid, zonder empirie, dan ook geen probleem: 'Das "Niedere" der leiblich bedingten Sinnesaffektion gehört nicht zum Wesen der Sinnlichkeit' (KM 142/135, zie 166/115).

Omdat Heidegger de eindigheid van de zuivere zintuiglijke *Einbildungskraft* evenmin als Kant onderkent blijft de strikte scheiding van ontologisch en ontisch niveau zijn uitgangspunt (KM 119/115). Ontische waarheid 'dreht sich um' ontologische waarheid, maar niet omgekeerd (KM 13/22). In zoverre is Heidegger net als Kant kritisch idealist: de zijnden richten zich naar het zijn dat op de mens betrokken is, en niet omgekeerd. 'Besagt der Titel Idealismus soviel wie Verständnis dessen, dass Sein nie durch Seiendes erklärbar ist, sondern für jedes Seiende je schon das "Transzendente" ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik' (SZ 208).

Voor Heidegger blijft de ontologische kennis, al wordt ze op de tijd betrokken, zuiver en a priori (26): 'Die (existenzial-ontologische) "Verallgemeinerung" ist eine apriorisch-ontologische. Sie meint nicht ständig auftretende ontische Eigenschaften, sondern eine je schon zugrunde liegende Seinsverfassung' (SZ 199). Kants opvatting dat er alleen natuur is wanneer het verstand de natuur de wet voorschrijft wordt door Heidegger overgenomen. Er is volgens hem sprake van een 'Wesenszusammenhang zwischen dem Sein als solchem (nicht dem Seienden) und der Endlichkeit des Menschen' (KM 215/200). 'Wenn Dasein nicht existiert, gibt es keine Wahrheit, dann gibt es überhaupt nichts' (DD 253). Nu stelt Heidegger weliswaar, net als Kant, dat alleen het zijn op de mens betrokken is, en niet de zijnden (SZ 183, 212, 230), daarmee belandt hij echter in de aporie die ieder idealisme kenmerkt: enerzijds is het zijn, dat op de mens betrokken is, mogelijksvoorwaarde voor de zijnden, anderzijds zijn de zijnden zelf niet op de mens betrokken. (Hetzelfde geldt voor Kant: zijnden bestaan slechts dankzij de syntheses van aanschouwing en denken, toch zijn ze 'dem Dasein nach' niet van mensen afhankelijk). We zullen hieronder zien dat juist in deze aporie de werkelijkheid van de menselijke eindigheid naar voren komt.

§ 5. *Kant en het activisme*

In een drietal punten willen wij laten zien welke invloed het activisme heeft gehad op Kants opvatting van kennis en werkelijkheid. Allereerst wordt duidelijk gemaakt dat zijn door het activisme bepaalde opvatting over ervaring nauw samenhangt met zijn denkbeelden over de natuur, vervolgens laten we zien dat die opvatting ook samenhangt met zijn kritisch idealisme. Tenslotte willen we erop wijzen dat het probleem van eindigheid en niet-eindigheid van de kennis sinds Kant niet dichter bij de oplossing is gekomen.

1. In het voorgaande menen wij duidelijk gemaakt te hebben dat Kant denken en aanschouwing weliswaar gelijkberechtigde 'Grundquellen' van de kennis noemt, maar dat uit zijn opvatting over de Einbildungskraft een duidelijke nadruk op de actieve kant van de kennis blijkt.

Deze opvatting vindt bevestiging wanneer we Kants gedachten over de verhouding van denken en aanschouwing nader bezien. Allereerst kan ons in de *Kritik der reinen Vernunft* een zekere voorrang van het denken opvallen op de plaats waar Kant stelt dat we, indien we alle denken weghalen uit de empirische kennis, in het geheel geen kennis meer overhouden, terwijl we, bij weglating van alle aanschouwing, toch altijd de vorm van het denken nog over hebben. De categorieën gaan dus verder dan de aanschouwing, en hebben een zekere prioriteit (A253-4/B309). Deze voorrang van het actieve denken blijkt dan ook uit Kants opvatting dat het verstand eenheid aan de Einbildungskraft 'erteilt', en niet omgekeerd, wat ermee samenhangt dat hij de verstandsregels 'Quell aller Wahrheit, d.i. der Uebereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten' noemt (A237/B296). Voor hem is het verstand 'Urheber der Erfahrung' (B127). En hoewel Kant in de *Anthropologie* een apologie voor de zintuiglijkheid houdt, stelt hij niettemin, dat de innerlijke volmaaktheid van de mens daarin bestaat dat hij het gebruik van al zijn vermogens in zijn macht heeft. En daarvoor is nodig dat het verstand overheerst, overigens zonder de zintuiglijkheid (die op zich 'Pöbel' is omdat ze niet denkt) te verzwakken (Anthr. par.8).

Men kan op grond hiervan stellen dat Kant het rationalisme van de Verlichting weliswaar begrenst, door de rede te betrekken op aanschouwing en empirie. Er wordt een brug gelegd tussen denken en zintuiglijkheid. Maar deze brug wordt geslagen vanuit de objectiverende rede, en de zintuiglijkheid wordt slechts vanaf die brug bekeken (Duintjer VT 119).

Door dit activisme is Kants opvatting van de ervaring eenzijdig. Hij erkent slechts die ervaring welke het resultaat is van een theoretische objectivering, en die dus in zekere zin *gemaakt* is: 'Erfahrung kann nicht *gegeben* sondern muss vom Subjekt für die Sinnenvorstellung *gemacht* werden' (Op Post II 391). Voor

Kant geldt dat de mens zoveel volstrekt kent als hij 'selbst machen und zustand-bringen kann' (KU par. 68).

Daarmee wordt een aspect van de menselijke ervaring terzijde gelaten. Immers, de menselijke ervaring kan bestaan in een passiviteit die zich niet uitsluitend voegt binnen voorgegeven a priori kaders, maar in de veel sterkere passiviteit die wij elders 'wedervaren' hebben genoemd (Oudemans VM), en die in haar onverwachtheid de activiteit van het a priori denken en aanschouwen kan doorbreken. Over dit wedervaren hebben we geen zeggenschap, het is ervaring die we werkelijk opdoen, het is ervaring van 'Nichtigkeit'; de wereld is niet zo als we dachten (Gadamer WM 337). Juist dit aspect van de ervaring laat Kant terzijde, die in dit opzicht nog tot het optimisme van rationalisme en Verlichting behoort. Door dit optimisme kan hij activiteit en passiviteit als verschillende delen van de kennis beschouwen die aan elkaars grenzen blijven staan.

Maar de werkelijke passiviteit doorbreekt die grenzen, en maakt een opvatting van kennis nodig die laat zien hoe passiviteit en activiteit in de kennis onlosmakelijk met elkaar zijn verbonden. Een herzien begrip van de verbeeldingskracht, als telkens hernieuwd antwoord op de passiviteit zal daarbij onontbeerlijk zijn (zie par. 6).

Met Kants constructieve opvatting van de ervaring hangt zijn wereldbeeld ten nauwste samen. Hij erkent slechts ervaringen die in een theoretische objectivering passen, en die ervaringen identificeert hij met de objecten ervan - een object is voor hem het categoriaal geordend totaal van zintuiglijke indrukken. De wereld is voor hem het totaal van die objecten, en is al evenzeer een theoretisch geconstrueerde wereld, niet de direct ervaren wereld die mensen al kenden voor er van natuurwetenschap sprake was. Voor Kant is natuur in de materiële betekenis het totaal van verschijnselen, voorzover die dankzij het causaliteitsbeginsel samenhangen (A418/B446N), en in de formele betekenis het totaal van de regels waaronder alle verschijnselen staan (Pr par. 36). Natuur is 'synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln' (A126-7). Voor Kant is de natuur dus afhankelijk van het wetenschappelijk, causaal gezichtspunt, en ze is, afhankelijk als ze is van zijn synthese, op de mens betrokken.

Dit natuurbegrip is gekleurd door Kants activisme. Wanneer we oog krijgen voor de menselijke passiviteit, die ons kennen toch 'van buiten' moet overkomen, dan blijkt ook dat de natuur in de oorspronkelijke betekenis noch een mathematisch geheel noch een Mannigfaltigheid van gewaarwordingen is, maar een wereldordening die, omdat ons denken en aanschouwen er afhankelijk van is, ons kennen pas mogelijk maakt, een kosmos waarvan ons kennen deel moet uitmaken om te kunnen bestaan.

Sporen van een ander natuurbegrip zijn nog bij Kant te vinden, bijvoorbeeld wanneer hij stelt: 'alle Erscheinungen liegen in einer Natur, und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung (...) möglich wäre (A216/B263), of wanneer hij erop wijst dat er in de natuurkunde een oneindigheid van vermoedens is waarover nooit zekerheid te verwachten is, 'weil die Naturerscheinungen Gegenstände sind, die uns unabhängig von unseren Begriffen gegeben werden, zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserem reinen Denken, sondern ausser uns liegt' (A480/B509). De natuurwetenschap zal zijns inziens niet het 'Innere der Dinge' bereiken (Pr. par. 57). Hoezeer het nodig is om in de huidige tijd het oorspronkelijke natuurbegrip te herwinnen dat in de ontwerpen van de natuurwetenschap en de filosofische rationalisering daarvan verloren is gegaan, blijkt hieruit dat de oorspronkelijke menselijke passiviteit tegenover de natuur door de theoretische geordende ervaringen heendringt, niet alleen in de steeds duidelijker wordende pluraliteit van wetenschappelijke theorieën, maar ook in de onbedoelde gevolgen van de mathematisering der wereld, zoals energie- en milieucrises - 'nature is not a passive recipient of human action' (Passmore MRN 24).

Het is de vraag of Kants opvatting, die stelt dat mensen niet aan de leiband van de natuur moeten lopen, maar haar moeten dwingen op hun vragen te antwoorden, waarbij mensen niet als leerlingen maar als rechters moeten optreden (B XIII) in het licht van deze passiviteit in zijn geheel houdbaar is.

Kants filosofie vertegenwoordigt niet alleen een constructief gezichtpunt, zij is ook in die zin activistisch dat zij de natuur als relatief ten opzichte van de mens opvat. Voor Kant geldt: al is de mens een beperkt verschijnsel, niettemin heeft hij in de rede een niet-zintuiglijke maatstaf, waartegenover alles in de natuur gering is, zodat wij mensen een 'Ueberlegenheit' hebben tegenover de natuur (KU par. 28). 'Erhabenheit' kan alleen in ons gemoed liggen, niet in de natuur (ibid). Voor hem geldt 'dass ohne den Menschen die ganze Schöpfung eine blosser Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde' (KU par. 68). Maar de passiviteit van onze kennis kan ons leren, niet alleen dat wij mensen op de natuur zijn aangewezen, maar ook dat de natuur geenszins op ons is aangewezen. Hoewel we gewoonlijk om onszelf heen graviteren, beseffen we soms dat natuurlijke processen op hun eigen wijze doorgaan, onverschillig tegenover menselijke belangen, en zeer wel verenigbaar met de totale verdwijning van de mens van de aarde (Passmore MRN 213).

2. Voor Kant is de mens als transcendentiaal subject uiteindelijk zuivere activiteit. Het stellende subject ligt voor hem ten grondslag aan alle vormen van kennis. In haar 'reine Selbsttätigkeit' is de rede zich geheel bewust van zichzelf. Omdat nu Kant uitgaat van het menselijk subject, vraagt hij op zeer specifieke wijze

naar de voorwaarden voor de kenbaarheid der dingen. Die zouden op zichzelf ook aan de kant van dingen gelegen kunnen zijn (zie Duintjer VT 115).

Wat in Kants filosofie niet goed begrepen kan worden is tot welke sfeer het transcendentale subject zelf behoort. Het kiest zich toch niet zelf zijn categorieën en aanschouwingsvormen? Die zijn tevoren gegeven, maar vanwaar komen ze dan? Nu zegt Kant in de *Prolegomena* dat we wel middels de ervaring natuurwetten kunnen leren kennen, maar dat we de wetmatigheid in de verbinding der verschijnselen, dus de 'Natur überhaupt' door geen ervaring kunnen leren kennen, omdat de ervaring zelf de wetten nodig heeft die aan die natuur ten grondslag liggen (Pr par. 36).

Toch zijn er diverse plaatsen waar Kant spreekt over de *natuur* van het verstand en de rede (zie bijvoorbeeld B18, B21, A407/B433, A797/B825, Pr. par. 40, 57, 60). In de *Kritik* wijst hij erop dat het zuivere verstand door 'die Natur selbst' binnen onveranderlijke grenzen is ingesloten (A235/B294). Hij spreekt over de grenzen van de rede als over herculische zuilen 'die die Natur selbst aufgestellt hat' (A395). Maar dan is er voor Kant een natuur die de rede mogelijk maakt, en een natuur die door de rede mogelijk wordt gemaakt. Is het te bound om te veronderstellen dat dit uiteindelijk een en dezelfde natuur moet zijn? Slechts zo is te begrijpen hoe de dingen aan de ene kant naar hun aard afhankelijk zijn van de mens, terwijl ze toch naar hun bestaan onafhankelijk van de mens zijn (zie p. 131).

In zoverre het idealisme de natuur afhankelijk stelt van een transcendentiaal subject dat niet zelf tot de natuur behoort, vervalt het in problemen: in een wiskundig geordende wereld, die afhankelijk is van zo'n subject, is het optreden van levende wezens, waaronder mensen met hun kennisvermogen, niet goed te begrijpen. En hoe kan het menselijk kennisvermogen ooit de natuur bereiken wanneer het er niet zelf onderdeel van is? Zoals Löwith het op zijn eigen wijze weergeeft: 'Die transzendente Weltanalyse (...) von Kant (...) setzt voraus, dass es keine in der Natur begründete Ordnung des Kosmos selber gibt (...). Wie soll ein Weltmechanismus aus gleichartiger Materie, ohne die Lebendigkeit eines geistvollen Kosmos, und eine Physik ohne physis und eine Natur ohne logos den Bestand auch nur eines Virus oder gar eines denkenden Menschen ermöglichen und den Zusammenhang eines weltbetrachtenden Auges mit dem Licht der Sonne, in dem und an dem sich ein Auge zum sehen bildet, begreiflich machen können' (WNP 19,21).

3. De problemen waarvoor Kant zich gesteld zag zijn geenszins opgelost. Kant gaat het er immers om, eeuwigheid, zuiverheid en zekerheid voor sommige, afgebakende vormen van kennis te garanderen. Welnu, dat is slechts mogelijk vanuit een activistische opvatting, die de natuur afhankelijk stelt van een zichzelf

doorzichtig subject. Wanneer nu in de menselijke passiviteit blijkt dat de aanschouwing zich toch moet richten naar de objecten, wanneer het object zich niet altijd voegt naar de aard van ons kennisvermogen (zie B XVII), dan wordt het verkrijgen van zuivere kennis op zijn minst problematisch.

Een Kant-interpretatie als die van Heidegger wijst, ten aanzien van de transcendentale kennis, deze verdergaande eindigheid aan. Hij is van mening dat transcendentale kennis, die de eindige mens in zijn kennisvermogen betreft, zelf ook eindig moet zijn (KM 229/213). Een filosoof als Gadamer gaat nog verder: hij acht ook ontische kennis nimmer zeker, maar altijd historisch bepaald, en daarom telkens anders (WM 268, 280, 448).

Het is echter de vraag of deze filosofen een adequaat antwoord hebben op Kants vraag naar eeuwige, noodzakelijke en zekere waarheden - die vraag is niet terzijde te leggen met een beroep op de menselijke eindigheid. Het ligt voor de hand dat Kants vraag voortspruit uit een menselijke behoefte, die niet zomaar is op te heffen. Cassirers vraag: 'Wie kann, unbeschadet derjenigen Endlichkeit, die Kant selbst augewiesen hat, wie kann es nichtsdestoweniger notwendige und allgemeine Wahrheiten geben?' (in Heidegger DD 249) is verder van een antwoord verwijderd dan Kant kon veronderstellen. Zoals Ricoeur het weergeeft: 'connaître l'étant c'est non seulement le laisser apparaître mais aussi le déterminer intellectuellement, l'ordonner, le dire. C'est pourquoi une philosophie de la finitude, même interprétée comme finitude qui transcende, ne suffit pas au problème (...) (Cette philosophie) n'a été possible qu'au prix de la réduction du problème de l'objectivité à celui du laisser-paraître' (HF 61).

§ 6. De eindige verbeeldingskracht

Ricoeur wijst er ergens op dat de *Einbildungskraft* voor Kant zelf duister is (zie A 141), omdat we wel begrijpen wat passiviteit, en wat activiteit is, en ook inzien dat die twee niet met elkaar te verwisselen zijn (HF 59), terwijl juist dat wordt verlangd van de *Einbildungskraft*. Wij willen een poging doen om iets te laten zien van de verstrengeling van activiteit en passiviteit die de *Einbildungskraft* kenmerkt, zonder de pretentie te hebben de duisternis op te klaren.

Ad 1: De synthese van apprehensie en reproductie. Men kan niet zonder meer zeggen dat door een menselijke activiteit gewaarwordingen tot waarnemingen gesynthetiseerd worden. Immers, er zijn gevallen waarin gewaarwordingen elkaar niet zonder meer bevestigen, zodat de synthese van de reproductie mislukt, en het zoeken naar een nieuwe waarneming noodzakelijk wordt. Maar een dergelijk zoeken kan niet alleen een menselijke activiteit zijn - daar is verbeeldings-

kracht voor nodig die tegelijkertijd tracht tot de nieuwe waarneming te komen en zich te laten leiden door de te synthetiseren gewaarwordingen. Hier is dan sprake van een leren-waarnemen, dat, zoals Gadamer opmerkt een gebeuren is, waarover niemand heer is (WM 335). Hier is sprake van een zoeken dat bij uitstek passief is, omdat men nog niet weet wat uiteindelijk zal gelden als vondst. (Dit zoeken is, zoals Wittgenstein het zegt, te vergelijken met het zoeken van een poolexpeditie naar een plaats waarvan men niet weet of die bestaat, en hoe die eruit zou kunnen zien). Als concreet voorbeeld van deze actieve passiviteit van de verbeelding kan men wijzen op het trachten te zien van een gezicht in een raadseltekening vol kronkellijnen. Men doet moeite om structuur te zien, maar moet zich daarbij geheel laten bepalen door de aanvankelijk zinloze lijnen zonder dat men eigenlijk weet wat men zoekt (zie Wittgenstein PU p 196). Een ander voorbeeld, meer met de nadruk op de passieve reproductie, is het na jaren plotseling herkennen van het gezicht van een oude bekende: 'Ich treffe Einen, den ich jahrelang nicht gesehen habe; ich sehe ihn deutlich, erkenne ihn aber nicht. Plötzlich erkenne ich ihn, sehe in seinem veränderten Gesicht sein früheres' (Wittgenstein PU p197). Ook hier vindt een correctie plaats van een eerdere waarneming door een synthese van de verbeeldingskracht, die echter niet van de menselijke wil afhankelijk is. (Wij gaan ervan uit dat het herkennen van het gezicht nog niet het herkennen van de persoon hoeft te zijn - daarom is het preconceptueel en nog geen geval van recognitie).

Weinigen hebben duidelijker laten zien hoe voor het zien en herkennen van gezichten een passief-actieve verbeelding nodig is dan Proust: wanneer we iemands gezicht een tweede maal zien, dan zien we het onder een andere hoek, we zien een nieuw aspect. Er is sprake van verschillende beelden, die toch tot één gezicht worden gevormd: 'Le visage humain est vraiment (...) toute une grappe de visages juxtaposés dans des plans différents et qu'on ne voit pas à la fois. Mais pour une grande part, notre étonnement vient surtout de ce que l'être nous présente aussi une même face (...) De sorte que chaque nouvelle entrevue est une espèce de redressement qui nous ramène à ce que nous avons bien vu (...) Chaque être est détruit quand nous cessons de le voir; puis son apparition suivante est une création nouvelle'. Zo worden we, om hetzelfde gezicht in de flux van gewaarwordingen te zien, gedwongen tot een 'retouche de la réalité' (*A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, p510/1). De verbeeldingskracht die blijkbaar nodig is in de apprehensie is dus in dubbele zin passief: zij moet zich laten bepalen door de werkelijkheid van de gewaarwordingen die zich opdringen, en zij moet, onder invloed van nieuwe gewaarwordingen, aanvankelijke waarnemingen herzien.

Ad 2: De synthese van de recognitie. De functie van dit aspect van de productieve Einbildungskraft kan niet alleen een actief subsumeren zijn van waarne-

mingen onder begrippen, omdat bestaande begripssystemen niet altijd adequaat zijn als verzamelpunt van waarnemingen. Nieuwe waarnemingen maken nieuwe begrippen nodig, het toepassen van begrippen in de ervaring verrijkt en verandert beide. Begripsvorming gaat, zoals Dilthey opmerkt, niet uit van vaste normen of waarden, maar is een voortdurend pogen, het vaste, blijvende te destilleren uit de stroom waarnemingen, hetgeen niet via subsumptie, maar via een wisselwerking verloopt (*Gesammelte Werke*, VII, 146).

Wittgenstein geeft een fraai voorbeeld van de passiviteit van de verbeelding die in de recognitie nodig kan zijn wanneer hij laat zien dat bij dubbel bekijken plaatjes als de 'haas-eend-kop' inspanning vereist is om het beeld, wanneer het nog niet bekend is, als haas of als eend te zien. Men heeft het begrip tot zijn beschikking, en de waarneming ook, maar men heeft de synthese nog niet tot stand gebracht. Die synthese is weer geen activiteit in de gewone zin, maar een zoeken dat zich moet laten bepalen door de werkelijkheid. Het daaruit resulterend 'oplichten van een nieuw aspect' noemt hij terecht 'halb Seherlebnis, halb ein Denken' (PU p197). Ricoeur is degene geweest die dit zien-als in verband heeft gebracht met Kants productieve *Einbildungskraft*: 'le "voir comme" joue très exactement le rôle du schème qui unit le concept vide et l'impression aveugle (...)'. Le non-verbal et le verbal sont ainsi étroitement unis au sein de la fonction imageante du langage' (MV 270).

Door het verbinden van waarnemingen en begrippen ontstaan zo, in de loop van het spreken en kijken, nieuwe eenheden van kennis: het aanschouwelijke wordt niet zomaar opgevat als geval van iets algemeen, het algemene wordt concreetiseerd en daarmee gemodificeerd (zie Gadamer WM 464). Zo kunnen mensen zelfs nieuwe woorden vormen, die beter stroken met de ook al opnieuw geïnterpreteerde ervaring (Gadamer WM 405). Deze woordvorming is weer actief en passief tegelijk: zij bepaalt de betekenis van de waarnemingen, maar moet zich er evenzeer door laten bepalen: 'Das sprachliche Wort ist kein Zeichen, zu dem man greift, es ist aber auch kein Zeichen, das man macht' (WM 394).

In navolging van Gadamer wijst Ricoeur op het metaforisch vermogen van de taal, waarin zich de productieve *Einbildungskraft* concreetiseert. Door een geslaagde nieuwe metafoor worden woorden uit verschillende contexten op verrassende wijze in een uitspraak met elkaar verbonden. Maar door zo'n onverwachte verwoording worden mensen in staat gesteld nieuwe gemeenschappelijkheden tussen dingen van aanvankelijk geheel verschillende signatuur te zien. De metafoor ontstaat echter niet zo maar, maar is een uiting van de menselijke verbeelding. Deze laat zich bepalen door onverwachte aspecten van onze waarnemingen, vormt op grond daarvan een originele terminologie en gebruikt deze in pa-

radoxale uitspraken, die een nieuwe ervaring van de werkelijkheid mogelijk maken: 'Le moment iconique comporte un aspect verbal, en tant qu'il constitue la saisie de l'identique dans les différences, mais sur un mode préconceptuel (...) enseigner le genre, saisir la parenté entre termes éloignés, c'est mettre sous les yeux. La métaphore apparaît alors comme le schématisme dans lequel se produit l'attribution métaphorique. Ce schématisme fait de l'imagination le lieu d'émergence du sens figuratif dans le jeu de l'identité et de la différence'. (MV 253). Dankzij de verbeeldingskracht kunnen mensen zich zo door de werkelijkheid laten bepalen dat zij hun woorden tot paradoxale uitspraken verbinden die de werkelijkheid onder een nieuw aspect kunnen laten zien.

Ad 3: De zuivere zintuiglijke synthese. Omdat de a priori vormen van de kennis eindig zijn kunnen zij niet zonder meer bepalend zijn voor de empirische ervaring en de objecten ervan. De terugslag van de ervaring naar de vormen en categorieën is onontbeerlijk. Terecht zegt Gadamer dat de menselijke onvolmaaktheid adequate kennis a priori in de weg staat, en dat daarom ervaring nodig is op het a priori niveau (WM 393). Juist in het tot elkaar brengen van a priori vormen en ervaringen, vooral ook wanneer ervaringen op systematische wijze niet stroken met die vormen, ligt het tegelijk actieve en passieve vermogen van de zuivere zintuiglijke *Einbildungskraft*.

Een duidelijk voorbeeld hiervan vormt, op niveau van de a priori grondbegrippen van de wetenschap, het opwerpen van theoretische modellen. Deze modellen kunnen mensen leren, de werkelijkheid op nieuwe wijze a priori te structureren, zo, dat de ervaring opnieuw wordt georganiseerd, en de wetten nieuwe inhoud krijgen. Men kan hier, met Ricoeur, denken aan Maxwells model van elektrische velden: deze worden verbeeld als niet-samendrukbare vloeistof. Hier is niet zo maar sprake van een geheugensteuntje om wiskundige relaties te visualiseren, maar van een theoretische verbeelding van de werkelijkheid, die waarheid levert, omdat ervaringen er opnieuw door geïnterpreteerd kunnen worden, en het theoretisch kader erdoor nieuwe inhoud krijgt (MV 303).

Ook bij de fundamentele vormen en categorieën voor alle kennisverwerving is verbeeldingskracht nodig om a priori beginselen te gebruiken en eventueel te wijzigen. Hierbij blijkt de *Einbildungskraft* duidelijk in de overtuigingskracht van het filosofisch voorbeeld. Men kan hier denken aan de relativering van Kants postulaten voor de kennisverwerving die nodig is wanneer men het concrete voorbeeld voor ogen houdt van twee mensen die met elkaar praten over een zaak, die in deze communicatie niet kunnen voldoen aan de Kantiaanse postulaten, maar die toch aan zinvolle kennisverwerving doen. Via een dergelijk voorbeeld is het mogelijk te zoeken naar nieuwe postulaten, die een dergelijke kennisverwerving mogelijk maken. Bij dit zoeken moet men zich enerzijds laten

bepalen door de werkelijkheid van de dialoog, maar is aan de andere kant de dialoog pas te begrijpen dankzij de nieuw op te werpen postulaten.

Waar het gaat om het leren van categorieën die het menszijn als zodanig bepalen (de zogeheten levensvormen) wordt de uitoefening van de verbeeldingskracht misschien wel het duidelijkst in de uitbeelding van een plot in een klassieke tragedie. Zo'n tragedie kan ons, middels het uitbeelden van een voorbeeldige handeling, iets leren omtrent menszijn als zodanig. In de tragedie wordt de menselijke werkelijkheid niet beschreven maar uitgebeeld door een concrete handeling met exemplarische betekenis - 'La tragédie enseigne à "voir" la vie humaine "comme" ce que le mythos exhibe' (Ricoeur MV 308).

Ad 4: De transcendentale synthese. Ook het meest fundamentele, ontologische, denken is niet een activiteit die zich buiten de zuivere aanschouwing van de tijd kan ophouden, maar is een gebeuren dat in en door de tijd moet geschieden, en wel zo, dat dit denken zich in zijn ontwerpen moet laten bepalen door datgene wat het uit het zijn krijgt toebedeeld. Het moet zich laten aanspreken door het zijn, teneinde de waarheid ervan te kunnen zeggen. (Heidegger Hum, 145). Het is niet primair de mens die de ontologische waarheid zegt, eerder moet de mens luisteren naat wat hem wordt toebedeeld (Heidegger US p32/3). Een spreken dat tegelijkertijd luisteren is, een oriënteren dat zich moet laten bepalen door het gebeuren dat het overkomt kan niet zonder een transcendentaal vermogen van verbeelding. Als het waar is dat hier 'zowel de particuliere als de algemene kenmerken der verschijnselen beide convergeren in een concreet gebeuren' (Duintjer VT 386), dan kan er slechts verbeeldingskracht aan het werk zijn in het zo verzamelen ('legein') van verschijnselen en de kaders ervoor dat mensen overeenstemmen met het zijnsgebeuren. Is het te boud om te veronderstellen dat de verbeeldingskracht van fundamentele dichtkunst in het zoeken en vinden van de verwoording van het zijnsgebeuren een exemplarische betekenis heeft? Over de dichterlijke verbeelding die bij voorbeeld spreekt uit Rilkes Sonnetten aan Orpheus kan men met Heidegger zeggen, dat zij zich waagt in het gebied van het zijn, en dit ontsluit, zonder dat er sprake kan zijn van een zelf-maken. Van dichters als Rilke geldt : 'Ihr Singen ist kein Wollen im Sinne des Begehrens. Ihr Gesang bewirbt sich nicht um etwas, was herzustellen wäre. Im Gesange räumt sich der Weltinnenraum selbst ein' (Hw, p 316).

NOTEN

1. Zoals Heidegger het uitdrukt: 'Kant wollte keine Theorie der Naturwissenschaft geben, sondern wollte die Problematik der Metaphysik zeigen' DD 247.

2. A42/B59; zie B33, B72, B148, A230/B283; A254/B310, A278/B334, A286/B342, A252, GMS 451.

3. Brief an Herz, 26-5-1789.

4. 'Ein allmächtiges Wesen braucht nicht zu fragen: was kann ich, d.h. was kann ich nicht (...). Wer aber so fragt: was kann ich?, bekundet damit seine Endlichkeit' Heidegger, KM 210/196.

5. Kant spreekt van de 'Spontaneität der Begriffe' (A50-1/B74-5, B130, B150-1) tegenover de receptiviteit van de menselijke aanschouwing (A50-1/B74-5).

6. 'Die menschliche Anschauung ist nicht deshalb "sinnlich", weil ihre Affektion durch "Sinnes"-Werkzeuge geschieht, sondern umgekehrt: weil unser Dasein ein endliches ist - inmitten des schon Seienden existierend, an dieses ausgeliefert - deshalb muss es notwendig das schon Seiende hinnehmen' - Heidegger KM 25/32.

7. Dus geldt van de zuivere aanschouwing, zoals Heidegger stelt, 'dass sie auf Grund ihrer Reinheit den Charakter der Spontaneität besitzt' (KM 148/140 - zie 136/130).

8. Zie Heidegger KM 31/38.

9. Zie Heidegger KTS 11.

10. 'Diese "bildende Kraft" ist zumal ein hinnehmendes (rezeptives) und ein schaffendes (spontanes) "Bilden". In diesem "zumal" liegt das eigentliche Wesen ihrer Struktur' (Heidegger KM 124/120).

11. Vgl. Wittgenstein PU 199: 'Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein'. Willen er regels ontstaan, dan moet er sprake zijn van 'Gepflogenheiten'. Immers, 'Hätte es einen Sinn zu sagen:

"Wenn er jedesmal etwas anderes täte, würde wir nicht sagen: er folge einer Regel"? Das hat keinen Sinn', PU 227. Bijvoorbeeld: 'was wir "messen" nennen, ist auch durch eine gewisse Konstanz der Messungsergebnisse bestimmt', PU 242.

12. 'Alles endliche Erkennen ist (...) als denkendes Anschauen notwendig begrifflich. Und so liegt denn schon in der unmittelbaren Wahrnehmung eines Vorhandenen, z.B. dieses Hauses, notwendig der schematisierende Vorblick auf so etwas wie Haus überhaupt' (Heidegger KM 97/96).

13. Omdat Kant de Einbildungskraft steeds met de aanschouwing verbindt, krijgt de verhouding van zuiver en empirisch denken bij hem weinig aandacht. Op die verhouding zullen we hier ook niet verder ingaan.

14. 'In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht' (A 146/B 185).

15. 'Kant will (...) sagen: nicht "alle Erkenntnis" ist ontische, und wo solche vorliegt, wird sie nur möglich durch eine ontologische (...) Offenbarkeit des Seienden (ontische Wahrheit) dreht sich um die Enthülltheit der Seinsverfassung des Seienden (ontologische Wahrheit)' Heidegger KM 13/22.

16. Het begrip 'reproductieve Einbildungskraft' zoals het hier wordt gebruikt, is niet gelukkig gekozen, omdat we die term al bij de empirische Einbildungskraft zijn tegengekomen. Het gaat hier, zoals Kant in Lose Bl. B 12 zegt, om een tegelijk zuivere en zintuiglijke Einbildungskraft.

17. Men kan deze functie van de Einbildungskraft vergelijken met Wittgensteins gedachte dat wiskundige begrippen slechts betekenis door hun gebruik hebben: 'Es ist der

Gebrauch ausserhalb der Mathematik, also die Bedeutung der Zeichen, was das Zeichenspiel zur Mathematik macht' (BGM IV.2). Volgens Wittgenstein moet men inzien 'dass die Schlussregeln den Zeichen ihre Bedeutung geben, weil sie Regeln der Verwendung dieser Zeichen sind' (BGM V.23).

18. Men bedenke: het gaat hier niet om empirische zintuiglijke aanschouwing, maar om zuivere zintuiglijke aanschouwing. Zie voor dit onderscheid B 146-7.

19. Heidegger KM: 'die reinen Begriffe sind durch die Vermittlung der reinen Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft wesentlich auf die reine Anschauung (Zeit) bezogen und umgekehrt'.

20. Heidegger KM 127/122: 'Im transzendentalen Schematismus... ist die Einbildungskraft ursprünglich darstellend im reinen Bilde der Zeit. Sie ist schlechthin unbedürftig einer empirischen Anschauung!' KM 128/122/3: 'Sie ist erfahrungsfreie, Erfahrung allererst ermöglichende reine produktive Einbildungskraft'.

21. De eerste functie vinden we bijvoorbeeld in A 156/B 195, A 139/B 178, de tweede vinden we goed weergegeven in A 118: 'Nun nennen wir die Synthesis des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft transzendental, wenn ohne Unterscheid der Anschauungen sie auf nichts, als bloss auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht'.

22. In de transcendentale esthetica worden ruimte en tijd tot de receptiviteit van het

gemoed gerekend (B33), maar in de transcendentale logika wordt juist het synthetisch karakter van ruimte en tijd aangetoond (Zie Ratke SH 195). Kant maakt onderscheid tussen de vorm van de aanschouwing en de formele aanschouwing die pas eenheid in de voorstellingen geeft. Dit is een synthese, waardoor pas de begrippen van ruimte en tijd mogelijk worden (B161N). Op A 165/B 206 spreekt Kant dan ook over 'Die Synthesis der Räume und Zeiten, als der wesentlichen Form aller Anschauung'. Dat is geen wonder: immers, voor Kant zijn aprioriteit en spontaneïteit onderling verwisselbaar, en de vormen der aanschouwing zijn a priori.

23. Heidegger KM 148/141: 'Am Ende rechtfertigt lediglich (...) der Blick auf die "logische" Funktion des Verstandes innerhalb der empirischen Erkenntnis die ausschliessliche Betonung seiner Spontaneität'.

24. 'Kann man die Wirkung der Erfahrung auf unser System von Annahmen leugnen?' vraagt Wittgenstein retorisch - UG 134.

25. 'The concepts of unchanging essences and of complete discontinuities between every eidos (type) and all others make genuine evolutionary thinking wellnigh impossible (...). The replacement of typological thinking by population thinking is perhaps the greatest conceptual revolution that has taken place in biology' (Mayr PSE 5). Hierdoor is er sprake van een 'fluidity of the species' (p.33).

26. Zie SZ 11 45 50 N 111 165 193 199 229; WG 30; FD 130 140-151.

LITERATUUR

- | | | |
|-----------------|---------|--|
| R. Boehm | KGT | <i>Kritiek der grondslagen van onze tijd</i> , 2 Baarn 1977. |
| O.D. Duintjer | VT | <i>De vraag naar het transcendente, vooral in verband met Heidegger en Kant</i> , Leiden 1966. |
| H-G. Gadamer | WM | <i>Wahrheit und Methode</i> (1966), 3 Tübingen 1972. |
| M. Heidegger | SZ | <i>Sein und Zeit</i> (1927), 12 Tübingen 1972. |
| M. Heidegger | KM | <i>Kant und das Problem der Metaphysik</i> (1925-9), 4 Frankfurt 1973. Ernaast zijn de bladzijnummers van de 3de druk te vinden. |
| M. Heidegger | DD | "Davoser Disputation" (met E. Cassirer) (1929), in Heidegger KM 4de druk. |
| M. Heidegger | WG | "Vom Wesen des Grundes" (1929), in <i>Wegmarken</i> , Frankfurt 1967. |
| M. Heidegger | FD | <i>Die Frage nach dem Ding. (Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen)</i> (1936), 2 Tübingen 1975. |
| M. Heidegger | TK | <i>Die Technik und die Kehre</i> (1949-53), Pfullingen 1954. |
| M. Heidegger | USp | <i>Unterwegs zur Sprache</i> , Pfullingen 1959. |
| M. Heidegger | Hum | "Der Brief über den Humanismus", in <i>Wegmarken</i> , Frankfurt 1967. |
| M. Heidegger | Hw | <i>Holzwege, Gesamtausgabe</i> , bd V, Frankfurt 1977. |
| M. Heidegger | KTS | <i>Kants These über das Sein</i> , Frankfurt 1963. |
| I. Kant | KrV | <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (paginanummers zonder verdere verwijzing betreffen de eerste en tweede uitgave). |
| I. Kant | Pr | <i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.</i> |
| I. Kant | KU | <i>Kritik der Urteilskraft</i> |
| I. Kant | GMS | <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.</i> |
| I. Kant | Anthr | <i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.</i> |
| I. Kant | Refl | "Reflexionen", Kant, <i>Gesammelte Schriften</i> , , Berlin und Leipzig 1923, Band 15. |
| I. Kant | Lose Bl | "Lose Blätter zur Kritik der reinen Vernunft", Kant, <i>Gesammelte Schriften</i> , Berlin und Leipzig 1923, Band 23. |
| I. Kant | Op post | <i>Opus Postumum</i> , ed. A Buchenau, Berlin-Leipzig 1936. |
| K. Löwith | HDZ | <i>Heidegger, Denker in dürftiger Zeit</i> , 3 Göttingen 1960. |
| K. Löwith | KCU | <i>Zur Kritik der christlichen Ueberlieferung</i> , Stuttgart 1966. |
| K. Löwith | GMW | <i>Gott, Mensch und Welt, in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche</i> , Göttingen 1967. |
| K. Löwith | WNP | <i>Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie</i> , Heidelberg 1968. |
| K. Löwith | AV | <i>Aufsätze und Vorträge</i> , Stuttgart 1971. |
| E. Mayr | PSE | <i>Populations, species and evolution</i> , 2 Cambridge 1970. |
| Th.C.W.Oudemans | VM | <i>De verdeelde mens, ontwerp van een filosofische antropologie</i> , Meppel 1980 |

- | | | |
|-----------------|-----|--|
| J. Passmore | MRN | <i>Man's responsibility for nature</i> , 2 London 1980. |
| P. Ricoeur | HF | <i>L'homme faillible</i> , Paris 1960. |
| P. Ricoeur | MV | <i>La métaphore vive</i> , Paris 1975. |
| H. Ratke | SH | <i>Systematisches Handlexikon zur Kritik der reinen Vernunft</i> ,
2 Hamburg 1972 |
| L. Wittgenstein | PU | <i>Philosophische Untersuchungen</i> , Oxford 1968. |
| L. Wittgenstein | BGM | <i>Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik</i> ,
Oxford 1967. |
| L. Wittgenstein | UG | <i>Ueber Gewissheit</i> , Oxford 1969. |