



## De vier vragen van Kant

(Bewerking van drie lezingen in 1997 voor Ned. Prot. Bond te Doorn op basis van mijn boek: 'Verlangen naar wijsheid'. Best 1996)

De filosofie als wijsheidsleer bevat volgens Kant (1724-1804) een aantal kernvragen. In eerste instantie noemt Kant er drie: 'Wat kan ik weten?', 'Wat moet ik doen?', 'Wat mag ik hopen?'. In een latere fase van zijn leven voegt hij een vierde vraag aan dit rijtje toe: 'Wat is de mens?'. Deze laatste vraag is niet zo maar een toevoeging. De vraag naar de mens sluit volgens Kant de andere drie vragen in. Hiermee is de wijsgerige antropologie voor Kant de kern van het filosoferen geworden.

1. Wat kan ik weten?	Pag. 1
2. Wat moet ik doen?	Pag. 4
3. Wat mag ik hopen?	Pag. 7
4. Wat is de mens?	Pag. 12

### 1. Wat kan ik weten?

Ik wil in deze lezing twee problemen aan de orde stellen:

- (1.1) Wat kan ik weten in onze moderne maatschappij?
- (1.2) Wat zijn de grenzen van ons weten?

#### 1.1. Wat kan ik weten in onze moderne maatschappij?

Ik ga hier uit van de volgende stelling: Er is enorm veel te weten in een moderne maatschappij, zelfs zoveel, dat wij onze kennis niet meer kunnen overzien en er de greep op kwijt raken.

#### *Overvloed aan kennis*

Een moderne maatschappij als de onze wordt wel eens een kennismaatschappij genoemd. Als ik mij beperk tot de culturele kennis, dan is het voor ons mogelijk om boeken te lezen over allerlei onderwerpen, bibliotheken en tentoonstellingen te bezoeken. Als wij nieuwsgierig zijn, dan kunnen wij op alle gebieden ons gang gaan. Wij leven in een rijke maatschappij, waarin niet alleen veel kennis over het heden aanwezig is, maar ook over ons eigen verleden en dat van andere culturen en volkeren. Het is daarom niet te verwonderen, dat wij grote waarde hechten aan kennisoverdracht via opvoeding, onderwijs en scholing. Wij kunnen op deze wijze deel gaan nemen aan het enorme reservoir van kennis, dat wij in onze maatschappij hebben opgeslagen en vooral via Internet beschikbaar is. Wij kunnen 'wereldwijde burgers' worden met een grote culturele bagage.

#### *Homo universalis*

De tijd ligt echter achter ons, dat bepaalde, intellectueel begaafde, mensen het hele terrein van het menselijk weten nog konden overzien. Dat waren de z.g. 'homines universales' (Goethe, Kant zelf, enz.). Een van de belangrijkste oorzaken hiervan is de ontwikkeling van de



wetenschappen, die allemaal een gespecialiseerd terrein van onderzoek gingen bestrijken, die voor gewone leken met moeite en soms helemaal niet meer te volgen is. De wetenschappen zelf waren weer een onderdeel van het vooruitgangsgeloof, waardoor het weten steeds verder ontwikkeld werd. Kennis begon steeds sneller te verouderen.

### *Een te veel aan informatie*

Er is in onze complexe maatschappij zoveel informatie in omloop, dat velen van ons het geheel niet meer kunnen overzien. Soms beperken wij ons dan maar tot 'kleinschalige' en 'huiselijke' informatie, die wel te overzien is en ons emotioneel aanspreekt. Een deel hiervan bestaat uit wat eeuwenlang mensen heeft bezig gehouden: informatie (soms roddel) over familie, vrienden en burens, over beroemde persoonlijkheden, over koninklijke families, enz. Dit opent wel een venster op de wereld, ook al gaat het raam maar een klein stukje open.

Ik kan aan de ontwikkeling van ouderen onder u demonstreren, hoe ingewikkeld onze maatschappij geworden is. Ik illustreer dit aan twee punten toelichten: (1) de hoeveelheid kennis die wij moeten verwerken, willen wij op de hoogte blijven, (2) de relevantie van de kennis voor ons leven (wijs worden).

Ad 1: De meeste ouderen zijn opgevoed met het idee, dat weten belangrijk is, wil men iets in de maatschappij bereiken. Vandaar grote aandacht voor scholing en bijscholing, passend bij het milieu waarin zij verkeerden. Maar zij ontdekten al gauw, hoezeer de veroudering van hun kennis toeslaat. Zij hebben dat in hun leven op alle terreinen meegemaakt. Hun schoolkennis was al snel ontoereikend om hun kinderen op de eigen leerweg te kunnen helpen. In hun beroep moesten zij zich bijscholen om niet achter te raken. Zij volgden de radio, keken TV en lazen de krant om de ontwikkelingen in de maatschappij te kunnen volgen. Maar dat lukte steeds minder. De problemen van de huidige maatschappij, van de wetenschappen en van de politiek waren soms zo ingewikkeld, dat ze afhaakten door gebrek aan scholing, door te weinig tijd en door gebrek aan interesse.

Ad 2: Het hoge tempo van sociale verandering maakt ook, dat verworven kennis niet meer leidt tot wijsheid. Wijsheid als diep inzicht in het leven (weten hoe te leven en te sterven) komt het best tot haar recht in een traditionele samenleving, waarin een sterke continuïteit van normen, waarden en gedragingen bestaat. Dit betekent dat een hoog tempo van sociale verandering ook deze wijsheid ondergraaft. Dat bepaalde gedragingen vroeger gebruikelijk waren en als goed werden beschouwd, betekent niet dat dit vandaag of morgen ook nog zo is.

### *Fragmentarisering van onze kennis*

Wat opvalt in onze cultuur, is het feit, dat er wel veel te weten valt, maar dat de samenhang van al deze 'weetjes' en het belang hiervan voor ons leven meestal ontbreekt. De fragmentarisering van onze kennis raakt onze generatie heel diep, omdat wij bijna allemaal nog stammen uit de wereld van samenhangende visies op het leven. Wij hebben op eigen kracht geprobeerd weer samenhang aan te brengen. Het verlangen naar kennis speelt hierin een grote rol. Maar wij merken, hoe moeilijk het proces is om kennis en inzicht te vinden, die voor de ontwikkeling van ons eigen leven van belang zijn. De historicus E. Kossmann zou zeggen: de definiering van de



nieuwe zin van ons bestaan is nog maar pas begonnen.

### *Geen overkoepelende visie meer*

Lange tijd hebben theologie en filosofie garant gestaan voor de samenhang van alle weten. Ook de zin van het leven kon hieraan ontleend worden. Sinds de verschillende wetenschappen zich echter hebben losgemaakt uit filosofie en theologie en haar eigen weg zijn gegaan, is de filosofie zelf in een diepe crisis geraakt over haar eigen functie. Het resultaat van al deze ontwikkelingen is, dat de filosofie niet meer in staat geacht wordt voor samenhang te zorgen en zich te bekommeren om de zin van het leven. Men komt tot de ontdekking, dat men in een 'chaotisch universum' of in een 'gefragmenteerde wereld' leeft.

### 1.2. De grenzen van onze kennis

#### *De visie van Kant*

Kant staat aan het begin van de moderne filosofie. Waar het Kant in zijn diepzinnige analyses van ons menselijk denken om ging, was om het bepalen van de grenzen van ons denken en weten. De vraag van Kant 'Wat kan ik weten?' ademt de geest van de Moderne Tijd. Zij zoekt niet meer naar de volmaakte kennis, die boven deze wereld uitgaat, maar naar de kennis die via waarneming en denken verworven kan worden. Bijna alle levensproblemen gaan boven de grens van ons kennen uit. Zij behoren niet tot de wereld van waarneming en toetsing, waar wij het met elkaar over eens over kunnen worden. Over levensproblemen en levensvisies kunnen wij wel met elkaar van gedachten wisselen, maar wij kunnen elkaar niet overtuigen op basis van sluitende argumenten.

#### *Kennen als ingewikkeld proces*

Wij staan er over het algemeen niet bij stil, dat ons kennen een uiterst ingewikkeld proces is. Wij vinden het vanzelfsprekend, dat wij waarnemen met onze zintuigen, dat wij begrippen vormen in ons hoofd en dat wij op basis hiervan oordelen uitspreken. Voor Kant ligt juist hier het grootste probleem van de filosofie. Voor een groot deel is daarom zijn filosofie een zelfonderzoek van de rede: een onderzoek naar de oorsprong, de geldigheid en de grenzen van onze kennis. Hoe komt de kennis tot stand? In hoeverre raakt deze de werkelijkheid? Waar liggen de grenzen van onze kennis? Vooral dit laatste is voor hem van groot belang. Want Kant onderzoekt niet alleen wat de rede wèl vermag, maar vooral ook naar wat de rede nièt vermag of anders gezegd naar de grenzen van het menselijk kennen. Om deze te kunnen vaststellen wil hij nagaan, hoe het kennen in het algemeen tot stand komt en aan welke voorwaarden het gebonden is. Eerst dan immers is men in staat vast te stellen of er grenzen zijn gesteld aan de mogelijkheid om tot kennis te komen en in hoeverre deze grenzen overschreden kunnen worden en welke waarde zo'n overschrijding heeft? Wat gebeurt er b.v. in de mystiek of in de religieuze ervaring?

#### *Einde van de traditionele metafysica*

De traditionele metafysica heeft zich altijd tot taak gesteld het begrip 'kennen' zodanig uit te rekken, dat het ook de bovenzinnelijke wereld in kaart kan brengen. Dat kon ze volgens Kant alleen blijven doen, omdat zij haar eigen denkproces niet analyseerde. Zij hield zich onbe-



kommerd bezig met de bovenzinnelijke werkelijkheid, d.w.z. met een werkelijkheid achter onze gewone zintuigelijke werkelijkheid, waarop alles gebaseerd was. Op deze wijze kon de metafysica uitspraken doen over het bestaan van God, de onsterfelijkheid van de ziel, de vrije wil, de zin van het leven. Zij ging er van uit, dat er op dit gebied absolute kennis mogelijk was en dat deze kennis superieur was aan alle andere kennis. Vandaar dat de traditionele metafysica zichzelf tooide met de predikaten: hoogste wetenschap, koningin van de wetenschappen, wijsheid.

Kant trekt in zijn onderzoek van de rede een duidelijke grens. De zuivere rede brengt ons tot aan haar eigen grenzen en opent daarmee een perspectief op wat over die grens heen ligt. Maar zij verschaft ons geen eigenlijke kennis meer van wat zich aan gene zijde van die grens bevindt. Hiermee komt de hele traditionele metafysica voor hem op de helling te staan. De vraag 'Wat kan ik weten?' of 'Wat kan ik met zekerheid kennen?' moet binnen de grenzen van de rede beantwoord worden.

## 2. Wat moet ik doen?

Voor de beantwoording van deze vraag wijst Kant op dat gedeelte van de filosofie, dat men ethiek noemt, de reflectie op ons morele handelen, de vraag wat goed en kwaad is, wat onze verantwoordelijkheid is, enz. Er is echter in onze moderne cultuur geen gebied, waar zoveel onzekerheid heerst als op het gebied van de ethiek. Ik wil uit deze materie twee problemen lichten, die bij het schrijven van dat gedeelte van mijn boek (blz.62-91) op de achtergrond een rol hebben gespeeld en mij nog steeds bezig houden. Het eerste probleem is historisch van aard: Waarom formuleert Kant de vraag op deze wijze (2.1.)? Het tweede probleem is actueel: wat zijn de voordelen en nadelen van de ethiek, die onze maatschappij aanhangt (2.2.)? U zult zien, dat beide problemen in elkaars verlengde liggen.

### 2.1. Waarom formuleert Kant de vraag op de wijze van: Wat moet ik doen?

Stelling: De vraag 'Wat moet ik doen' zet zich af tegen de voorgaande perioden in het ethisch denken: de oude Griekse ethiek en de christelijke ethiek van de Middeleeuwen. Het vormt een keerpunt in het ethische denken en is het begin van de moderne ethiek.

Kant's formulering gebeurt op een wijze, zoals in de Griekse Oudheid en in het Christendom niet bestaanbaar was. Zij zouden de vraag stellen: 'Hoe te leven?' Het grote verschilpunt zit hem hierin, dat zowel het Griekse als het christelijk ethische denken van de middeleeuwen het doel van het ethische handelen van de mens buiten de mens zelf plaatsen, terwijl Kant het doel in de mens zelf plaatst. Het is het verschil tussen een ethiek 'met en zonder het goede'. Dit wil ik u toelichten, eerst aan de oude Griekse filosofen, daarna aan het traditionele christendom.

#### *De Griekse oudheid*

Bij de oude Griekse filosofen staat de vraag centraal: 'Wat moet ik doen, wil het mij goed gaan?' Hierdoor is de ethiek gericht op het goede leven. De belangrijkste termen uit deze ethiek hebben dan ook te maken met 'goedheid', 'deugd' en 'wijsheid'. Het aanvaarden van het lot, het streven naar het goede als vervolmaking van de mens zelf, het bereiken van een deugdzaam leven, het



streven naar geluk: het zijn allemaal factoren, die het ethisch handelen van de mens bepalen. Hoe verschillend ook over de inhoud van het goede en deugdzame leven wordt geoordeeld, de gerichtheid op iets dat buiten de mens ligt en met de menselijke voltooiing te maken heeft, vormt de kern van het ethisch handelen. Het Griekse zedelijk vocabulaire is zo opgebouwd, dat het voorwerp van onze verlangens en onze zedelijke doelen niet los van elkaar staan. In het woord 'eudaimonia' (geluk of het goede leven) zijn handelen en voorspoed onlosmakelijk met elkaar verbonden. Verlangens staan gericht op iets objectiefs buiten de mens zelf. Hierdoor wordt het mogelijk om bepaalde vormen van bevrediging van deze verlangens objectief hoger te stellen dan andere. Er is een mogelijkheid tot een bepaalde hiërarchie van waarden, waarbinnen de begrippen 'goed' en 'kwaad' gehanteerd worden. Er bestaat dus een onpersoonlijk, niet zelf gekozen criterium om goed en kwaad te kunnen onderscheiden.

#### *De Christelijke ethiek van de Middeleeuwen*

In de middeleeuwen is deze gerichtheid naar buiten nog veel duidelijker herkenbaar dan in het Griekse denken. God als hoogste goed staat in de christelijke ethiek centraal. Op dit hoogste goed, dat alleen na dit leven te bereiken is, is de mens gericht. 'Onrustig is ons hart, totdat het rust in God' (Augustinus in de 'Belijdenissen'). Via de Bijbel en in de r.k. kerk ook via het leerzeg van de kerk kan de mens achterhalen, wat God wil en wat goed en kwaad is.

#### *De benadering van Kant*

Kant staat op een van de grote keerpunten in de geschiedenis van de ethiek. De morele orde, waarbinnen het ethisch handelen van de Griekse Oudheid en de middeleeuwen zich bevindt, is voor Kant een hachelijke orde. Kant ziet hierin het gevaar van heteronomie: de wet wordt bepaald door iets buiten de mens zelf. Voor hem geldt de autonomie van de mens. Wat goed en kwaad is, wordt door de mens zelf bepaald, door de plicht. Wezenlijk is niet wát de plicht gebiedt, maar dát zij gebiedt. Zo staat Kant op het keerpunt, waarop morele regels en de doelen van het menselijk leven zozeer van elkaar gescheiden zijn, dat het verband tussen het zich-aan-regels-houden en het bereiken van een doel een bijkomstig verband is. Niet het geluk zoeken, maar proberen het geluk waardig te zijn, dat zou het motto van Kant zijn. God zal de deugd wel bekronen.

Het is begrijpelijk, dat de ethiek van Kant een kernstuk is gebleven in de moderne ethiek. Zij benadrukt de autonomie van het zedelijk handelen van de mens, de plicht en de innerlijke gezindheid. Formeel als zij is, zij staat helemaal gericht op de eerbied voor de menselijke persoon, die nooit middel, maar altijd doel moet zijn bij ons moreel handelen. In de praktijk dreigt het gevaar van formalisme. Zij kan los komen te staan van de inhoud van het dagelijks leven en van zijn gevoelens, neigingen en verwachtingen. Het woord 'plicht' heeft daarom voor velen een vervelende bijklank gekregen.

#### *Conclusie:*

Het accent op de mens, die zelf zijn waarden en normen bepaalt en niet af laat hangen van instanties buiten hem, is het scherpste verwoord door Nietzsche (1844-1900). In zijn theorie over de 'Uebersch' veegt hij de vloer aan met het platonisme, het christendom en het marxisme, allemaal vanuit het idee, dat de mens in zijn morele handelen geen onderdeel mag zijn van een proces, waarop hij of zij geen zeggingsmacht heeft. De autonomie en eigen



individualiteit van de mens lopen hierbij gevaar, omdat de mens binnen het einddoel-denken gezien wordt als een onderdeel van een veel groter proces. Hij heeft een bepaalde functie binnen dit geheel en wordt hierdoor middel om een doel te bereiken. Het geeft ook overspannen idealen, die nooit zijn te verwelijken. Ons menselijk leven komt in zijn beperkte doen en laten komt hierdoor onder het licht te staan van een ideaal, dat nooit gerealiseerd kan worden. In de ogen van Kant en Nietzsche is een ethiek 'met beelden van het goede leven' een gevaarlijke ethiek, omdat ze de neiging heeft de menselijke autonomie aan te tasten.

## 2.2. Wat zijn de voor- en nadelen, die de moderne ethiek van onze maatschappij aankleven?

Stelling: Onze huidige ethische cultuur, gebaseerd op een modern utilisme, is te beperkt van karakter om onze maatschappij een gezamenlijke ethische richting te kunnen geven. Zij heeft een aanvulling nodig vanuit de deugd-ethiek. Ik wil deze stelling in drie stappen uitleggen: (1) Wat houdt de moderne utilistische ethiek in? (2) Wat voor kritiek kan men hierop hebben? (3) Is de deugd-ethiek een alternatief?

### *Wat houdt de moderne utilistische ethiek in?*

Wij leven in een bepaalde ethische cultuur, die ontstaan is met de opkomst van het liberale denken: het moderne utilisme. Het grondbeginsel hiervan was: 'Wat bijdraagt tot wat voor de mens voordelig of nuttig is, is goed; wat schadelijk blijkt te zijn, is slecht'. Het gaat hier om het 'welbegrepen eigenbelang', dat baat heeft bij het belang van anderen. Door haar pragmatisch karakter is de utilistische ethiek een bron van inspiratie voor een moderne maatschappij. Zij kan heel direct inspelen op de ontwikkeling van de economie als belangrijke motor in een welvaartsstaat. Zij sluit -in een gesecculariseerde vorm- nauw aan bij de sociale mentaliteit van het christendom, waarin de nadruk lag op het verlichten van lijden, op naastenliefde en sociale rechtvaardigheid, op het belang van werk en gezin.

De utilistische ethiek is gericht op nut en welvaart en op de vervulling van de wensen van mensen op dit gebied. Zij is in beginsel een democratische ethiek, die zonder onderscheid welvaart wil scheppen voor iedereen. Zij stelt het welbegrepen eigenbelang voorop in de ethiek en staat hiermee op een stevige, biologische basis: leven en overleven.

### *Wat voor kritiek kan men hierop hebben?*

De schaduwzijden van deze ethiek zijn ons bekend: het eigenbelang wordt heel gemakkelijk koel en berekenend, zonder in toom te worden gehouden door een beeld van de wijze, waarop wij met elkaar willen leven. Zij heeft geen innerlijke begrenzing en volgt daarom heel gemakkelijk de weg van de minste weerstand: materiële welvaart als doel van het leven en niet meer als middel.

Door het ontbreken van een algemeen kader met zijn hiërarchie van waarden is de utilistische ethiek niet in staat een gemeenschapsband te scheppen tussen burgers onderling. Er is geen gezamenlijk ideaal om voor te leven en ook geen mogelijkheid voor de groep om hieraan een eigen identiteit te ontleen. De mogelijkheid ontbreekt om lot- of geloofsgenoten van elkaar te worden, want dat kan alleen op basis van een gezamenlijk ideaal. Vandaar dat onze maatschappij wordt afgeschilderd als een maatschappij van 'vreemden' voor elkaar.



De taak van de overheid en de politiek bestaat alleen in het inspelen op de voorkeuren van de burgers. Over de aard en de inhoud van deze voorkeuren heeft zij geen oordeel. Zij heeft geen goede gronden om het een boven het ander te prefereren. Zij heeft ook geen beeld, hoe het verleden van mensen een rol speelt in het streven naar geluk. Voor haar is het alleen van belang, dat zij weet wie de betrokkenen zijn, wat hun voorkeuren zijn en op welke manier deze optimaal bevredigd kunnen worden. Voor de politiek houdt dit in, dat zij zich in haar discussies voornamelijk bezig houdt met verdelingsvraagstukken, met het wikken en wegen van de belangen van burgers binnen de marges van de financiële mogelijkheden. De burger wordt op deze manier bejegend als iemand die allerlei wensen heeft en aan wie daarom van alles moet worden toebedeeld.

De burger wordt op deze wijze niet meer aangesproken op zijn individuele verantwoordelijkheid, als iemand die instaat voor de gevolgen van zijn handelen. Hij wordt niet meer uitgedaagd zelf keuzes te maken onder afweging van de kosten er van. Mensen zijn in de filosofie van het moderne utilisme, ondanks de schijn van het tegendeel, toch vooral de ontvangers van de geluk-distribuerende Centrale.

Hierdoor ontstaat er een ethiek, die geen onderscheid meer kan maken tussen de voorkeuren of preferenties van burgers en de waarden, die aangeven wat de moeite waard is om na te streven. Preferenties drukken een subjectieve wens uit en niet meer. Waarden worden door subjecten herkend en uitgesproken, maar zij ontstaan niet omdat ik of iemand anders ze ter sprake brengt. Waarden gaan boven de persoonlijke voorkeur uit. Waarden-uitspraken hebben een objectieve structuur. Zij verwijzen uitdrukkelijk naar anderen. Als immers iets van waarde is, dan is dat niet uitsluitend omdat ik dat zo ervaar. Anderen zouden het ook moeten kunnen zien. Omgekeerd kunnen anderen mij attenderen op wat van waarde is. Alleen over waarden kan gesproken worden, terwijl preferenties eigenlijk alleen maar voor kennisgeving kunnen worden aangenomen. Er is geen echte discussie over mogelijk.

De vele punten van kritiek verwijzen volgens mij naar het probleem, dat de utilistische ethiek geen maatstaf kent, tenzij een kwantitatieve maatstaf. Deze bestaat in het zoveel mogelijk produceren en consumeren van goederen. De hele discussie in de jaren zestig over de relatie tussen welvaart en welzijn, over 'een economie van het genoeg', over het altijd 'meer', zonder dat dit leidt tot iets 'anders', tot een kwalitatieve omslag, ging in feite al over dit probleem.

### *De deugd-ethiek als alternatief?*

Er is in onze tijd weer veel meer belangstelling gekomen in de moderne ethiek voor een 'ethiek met het goede' in plaats van een ethiek 'zonder het goede', die alleen regels bevat voor het juiste handelen. De ethiek in de volle zin van het woord gaat verder dan het utilisme met haar keuze voor het grootste geluk voor zoveel mogelijk mensen. Zij gaat ook verder dan de ethiek van Kant met zijn gerichtheid op de plicht en de goede wil. De 'volle' ethiek bemoeit zich ook met vragen die boven het nut en de verplichting uit gaan en zich bezig houden met het goede en het goede leven. De deugd-ethiek probeert deze tendens weer op te sporen.

De deugd-ethiek stelt het dagelijks leven centraal, met alle hoop en teleurstellingen, die hierbij horen. Zij benadrukt het belang van een bepaalde visie op het leven, waarin mensen elkaar als 'lotgenoten' kunnen herkennen. Zij richt zich heel concreet op de leefwijze van mensen en op de



verhalen, die in culturen rond gaan en die mensen zelf over hun leven vertellen. In die zin staat zij heel dicht bij het gewone leven.

Vanuit de ethische cultuur gedacht, moet het mogelijk zijn om er achter te komen, wat ons binnen alle verscheidenheid van levensvisies bindt en hoe dit zijn neerslag gevonden heeft in onze tradities (poëzie, literatuur, religie, mythe). Dit is een hachelijke onderneming, omdat dit onderzoek gemakkelijk in het vaarwater raakt van conservatieve ideeën en van moralistisch gepraat. Dit gevaar is echter geen reden om dit ethisch onderzoek niet te doen. De 'ideaalbeelden' die onze T.V.-cultuur ons voorschotelt kunnen hierin gebruikt worden als confrontatie met onze gewone dagelijkse verwachtingen van het leven.

#### *Conclusie:*

Ondanks de gevaren, die aan de deugd-ethiek vastzitten, biedt zij toch een perspectief op de toekomst van het ethisch handelen in een moderne maatschappij. Haar verwijzing naar de inbedding van het morele handelen in een ethische cultuur, die hier aan ten grondslag ligt, bevat een opdracht tot verdere analyse. Ondanks de grote verschillen die er tussen moderne mensen bestaan over de invulling van het goede leven en de verschillen in visies op het leven, zijn er misschien punten van overeenkomst te ontdekken. Martha Nussbaum ziet deze punten van overeenkomst in een aantal fundamentele ervaringen, waar iedere mens in zijn of haar leven mee te maken krijgt. Trudy van Asperen voert een pleidooi voor het weer bespreekbaar maken van onze eindigheid.

### **3. Wat mag ik hopen?**

Dit is de derde fundamentele vraag, die Kant aan de wijsbegeerte stelt. Ik begin met een korte inleiding, waarin ik iets over deze vraag van Kant zegt (meer een situeren van de vraag dan een verdere analyse). Daarna wil ik twee thema's behandelen: (3.1) De functie van de hoop in ons leven als individuele mensen; (3.2) De functie van de hoop in ons leven als mensheid.

Kant verwijst voor de beantwoording van deze vraag 'wat mag ik hopen' naar de theologie. Hiermee begeeft hij zich op het terrein van de metafysische vragen, die volgens zijn eigen zeggen boven de grenzen van ons rationele kennen uitgaan. Onze hoop is gericht op de onsterfelijkheid van de ziel of op de vereniging met God. ('De hoop gaat de lucht in'). Deze verwijzing naar de metafysica heeft voor Kant een reden. Hij gaat er vanuit, dat er gezien de grenzen van onze rede een diepe ontevredenheid in ons blijft bestaan. De mens kan, gezien zijn aard, nooit tevreden gesteld worden door het tijdelijke, omdat dit ontoereikend is om zijn aanleg en de daaruit voortvloeiende bestemming volkomen te kunnen verwezenlijken. Ook het verlangen naar de voltooiing van leven en geschiedenis, waarin alle verbroekeling is opgeheven, kan nooit in dit ondermaanse vervuld worden. Dit is alleen mogelijk in het bovenzinnelijke. Vandaar de hoop op een toekomstig leven.

Kant verwijst hier wel naar de theologie, maar blijft voor de beantwoording van de vraag binnen de grenzen en mogelijkheden van de menselijke rede. Hij kijkt vooral naar de zin van de natuur en de geschiedenis en is optimistisch over het verloop van de menselijke geschiedenis. Hij droomt er van, dat het goed met de mensheid zal gaan. Dit optimisme wordt echter weer





getemperd door zijn opvatting over het verschijnsel mens. Zo spreekt Kant over de mens als 'het kromme hout, waarmee niets rechts te timmeren valt' (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht (1784)). In deze uitspraak drukt hij zijn gevoel voor ambivalentie uit. Maar ook al valt er niets rechts mee te timmeren, de mens moet het wel steeds blijven proberen. De natuur helpt ons hierbij een handje doordat zij op voltooiing is gericht en de mens hierin zal meeslepen.

### 3.1. De functie van de hoop in ons leven als individuele mensen

#### *Wat is hoop?*

De hoop is een belangrijk gegeven in het menselijk bestaan. Hoop doet immers leven. De psychologie houdt zich hiermee bezig in haar leer van de emoties, de geschiedwetenschap in haar onderzoek naar de drijfveren van de geschiedenis, de theologie in haar beschouwing over de goddelijke deugden. De filosofie probeert in eerste instantie te achterhalen, wat hoop eigenlijk is. De middeleeuwse theoloog/filosoof Thomas van Aquino maakt op dit punt een onderscheid tussen de hoop waardoor (spes, qua) en de inhoud van de hoop (spes, quae). Het eerste is een streven, dat ons op de toekomst richt; het tweede geeft aan, wat wij hopen in ons leven. De hoop richt ons op de toekomst en geeft aan, wat wij van de toekomst verwachten, zowel voor ons persoonlijk leven als voor de mensheid in haar geheel. Ik richt me hier even op ons persoonlijk leven.

#### *De plaats van de hoop in ons leven*

Het leven van de mens voltrekt zich in de tijd. Deze tijd valt uiteen in drie tijden: het verleden, het heden en de toekomst. Het centrum hiervan is het heden (het 'nu'), maar dit 'nu' is een dun vliesje tussen een voortschrijdend verleden en een inhalige toekomst. Het verleden heeft te maken met herinnering, het heden met aanschouwing, de toekomst met verwachting. Per cultuur kan het accent op een van de drie dimensies van de tijd vallen. Er zijn culturen, die sterk in het 'nu' leven en het 'pluk de dag' propageren. Er zijn ook culturen die zich concentreren op het verleden en op de tradities, die deze met zich meebrengen. Het heden wordt aan het verleden gespiegeld. Tenslotte zijn er culturen, die sterk op de toekomst gericht zijn en heden en verleden in dit licht bekijken. Onze moderne cultuur is hier een duidelijk voorbeeld van. De moderne mens heeft het gevoel, dat het leven zijn gestalte nog moet krijgen en op weg is naar vervolmaking. Dat is het credo van de filosofie van de Verlichting. De existentialistische filosofie van de twintigste eeuw drukt dit uit in het gezegde: 'De mens is wat hij (nog) niet is'. Heidegger bracht ditzelfde idee als volgt onder woorden: 'De mens is het wezen van de mogelijkheden'. Maar bij de realisatie van deze mogelijkheden is hij aangewezen op zijn verleden. Heidegger gebruikt hiervoor het woord 'ontwerp'. De mens is ontwerp naar de toekomst op basis van zijn geworpen-zijn in de wereld. Hij zal zijn eigen authenticiteit verliezen, als hij helemaal opgaat in het heden. Vooral in de filosofie van Sartre treedt naast de hoop ook de wanhoop op, gezien het feit, dat de mens altijd een onvoltooid project blijft.

#### *Kijk op ons leven*

Iedere mens wordt bepaald door datgene wat hij of zij van het leven verwacht. Die



verwachtingen zijn soms moeilijk te achterhalen, omdat ze zelfs voor onszelf lang niet altijd even helder zijn. Men zou vooral de dagdromen moeten kennen om een beeld te krijgen, wat mensen van het leven verwachten. Meestal zijn de verwachtingen niet uit de lucht gegrepen. Ze hebben te maken met algemeen maatschappelijke ideeën over een geslaagd leven, waarbij werk, gezin, relaties, gezondheid en toewijding aan sociale taken een belangrijke plaats innemen. Deze verwachtingen worden door het feitelijk verloop van ons leven getoetst. Het leven is een voortdurende ervaring van de discrepantie tussen verwachtingen en feitelijkheid. Onder feitelijkheid versta ik hier de dingen, die wij kiezen (en ons op de duur vastleggen) en de dingen, die ons overkomen. Het is de worsteling om de zin van ons leven, dat hier om de hoek komt kijken. Sommige gebeurtenissen stroken zo weinig met onze verwachtingen, dat zij zinloos voor ons zijn. We kunnen ze met de beste wil van de wereld geen plaats geven in ons leven. Als de verwachtingen te veel gefrusteerd worden en we niet in staat zijn onze verwachtingen bij te stellen, dan slaat de balans van ons leven over naar het gevoel, dat ons zinloos is. De hoop slaat soms om in wanhoop of cynisme.

Waar wij mee moeten leven, is met het feit, dat ons leven nooit afgerond is. We realiseren slechts een klein gedeelte van wat het leven ons te bieden heeft. Het 'volle leven' ontglipt ons, terwijl dat toch onze trekpleister blijft. Zonder hoop valt niet te leven, maar hierin zijn wij het meest kwetsbaar.

### 3.2. De functie van de hoop in ons leven als mensheid.

Van oudsher vormt het verloop van de geschiedenis voor mensen een bron van zorg. Met zijn wisselingen van het lot, onrecht, ondergang van culturen en naties lijkt de geschiedenis op een ongeordende mozaïek van successen en mislukkingen. Het is voor de mens moeilijk om in zo'n chaos te leven. Vandaar zijn neiging om orde en zin in de geschiedenis aan te brengen, zodat hij van haar verloop iets kan begrijpen. Vooral de godsdiensten spelen op dit gevoel in door de mens op te nemen in een groot verband (heilsgeschiedenis), dat ooit zijn voltooiing vindt (buiten de tijd).

#### *Filosofie van de Verlichting*

In de filosofie van de Verlichting is niet God, maar de mens zelf de maker van zijn eigen geschiedenis. In deze geschiedenis speelt het begrip 'vooruitgang' een centrale rol. Deze ziet in het pogen van de mensheid een ontwikkeling optreden, die ondanks perioden van tegenslag en terugval een stijgende lijn te zien geeft. De mensheid verbetert in de loop van de geschiedenis haar eigen leven. Zij wordt steeds minder afhankelijk van de natuur om haar heen en van haar eigen natuur. Positief uitgedrukt betekent vooruitgang een toenemende beheersing van de natuur, van de culturele en maatschappelijke instituties, waarin de mens leeft en van de menselijke driften en emoties. Meestal gaat het begrip 'vooruitgang' gepaard met een visie op de toekomst van de mensheid en wordt daarmee 'vooruitgangsgeloof'. De vooruitgang zal leiden naar een bepaald einddoel van de geschiedenis, waar al het voorafgaande op gericht is. In deze context ziet men ook het begrip 'zin van de geschiedenis' opduiken. Het is het voltooiingsmoment van de geschiedenis, waarin duidelijk wordt, hoe alle verwarde lijnen van het menselijk doen en laten hun uiteindelijke betekenis krijgen. De geschiedenis heeft een uiteindelijke zin



(binnen de tijd).

### *Neiging tot scepsis*

Het vooruitgangsgeloof is vanaf zijn ontstaan aan het begin van de Moderne Tijd al voorwerp van felle discussies geweest. De Verlichting met zijn nadruk op de macht van de rede om de geschiedenis te ordenen en een plan hierin te zien is door menig filosoof, dichter en historicus op de korrel genomen. Zij vonden, dat de Verlichtingsfilosofie de macht van de rede overschatte. Zo hechtten de romantici veel meer waarde aan het opgaan in de natuur en het zich overgeven aan de eeuwige gang der dingen. Weer andere stromingen zagen geen rationeel licht in de geschiedenis. Zij is een spel van toeval en leidt niet tot een betere wereld voor de mensheid. Hoe meer nadruk moderne filosofen leggen op de historiciteit van de mens en op de principiële onvoltooidheid van mens en wereld, des te meer wijzen zij een totaalvisie op de geschiedenis af. De geschiedenis wordt gekenmerkt door ambiguïteit, door radicale wisselvalligheid (Merleau-Ponty 1908-1961). Dit laat geen ruimte voor een heilsplan van God of een totaalplan van de mens. Sommige filosofen zien de geschiedenis als een labyrint. Bij het zoeken naar een 'uitgang' (doel) in de geschiedenis kan de mens heel gemakkelijk verdwalen en het spoor bijster raken. Dat gevoel stond bij de meeste auteurs echter niet haaks op het idee, dat de mens toch enig inzicht kon krijgen in en ook wel iets kon leren van de geschiedenis. Vooral in onze tijd is het besef van het labyrint-karakter van de geschiedenis gegroeid. Dit kan tot allerlei standpunten leiden. Sommige auteurs raden ons aan om ons tevreden te stellen met de simpele constatering van een ambivalentie, zoals de oude geschiedschrijver Herodotus dit formuleerde. De mensen moeten enerzijds een leven leiden dat vol zit met zinloze gebeurtenissen, noodlottigheden, onrecht, mislukkingen, terwijl zij anderzijds toch verlangen naar een zinvol en harmonisch bestaan. Dit verlangen moeten men wel in toom houden, zonder het te verwaarlozen.

### *Visie van Beerling*

Zelf voel ik verwantschap met het standpunt van R. Beerling (1905-1979), dat de zin in de geschiedenis gespreid ligt en niet gebundeld. Beerling ziet de geschiedenis als een warwinkel van gebeurtenissen uit het verleden en het heden. De historicus probeert de betekenis van bepaalde gebeurtenissen vast te stellen door de oorzaken of aanleidingen ervan in het verleden en de gevolgen of de uitwerkingen ervan voor later na te gaan. Dat is op zich al een heidens karwei. Maar de gangbare opvatting over geschiedenis heeft hieraan niet genoeg. Zij wil alle betekenisvolle gebeurtenissen in één visie samenvoegen en zo de zin van de geschiedenis ontdekken. Met ieder totaliserend project dat een afronding suggereert van de geschiedenis ('eigenlijk gaat het dáár en dáár om') vormt de mens alleen maar sublieme uitvluchten en verheffende schouwspelen. Hij construeert een eindstadium, waar de feitelijke geschiedenis geen boodschap aan heeft. Natuurplan of godsplan zijn beide uit de lucht gegrepen. Beerling legt de verantwoordelijkheid bij de mens zelf en niet bij iets of iemand anders, die via verborgen bedoelingen of via een list van de mens gebruik maakt om zijn bedoelingen te realiseren. Het geluk en het ongeluk, de misdaad en de weldaad kunnen niet onder credit of debet van een goddelijk grootboek worden opgetekend. Wij houden dat boek zelf bij en gebruiken daarvoor onze eigen tekens. Hun betekenis is wisselvallig en er is ook geen eindafsluiting. Het slotsaldo kan positief, maar ook negatief uitvallen. Waarop dé geschiedenis is



aangelegd weten wij niet. Wat wij kunnen weten is in welke concrete historische situatie wij ons bevinden, zonder haar uit te zetten tegen een veronderstelde laatste, aan de einder der geschiedenis wenkend en al het voorafgaande rechtvaardigend doel. Voor het handelen is dat voldoende, en de overdenking moet er maar genoeg mee nemen, dat het historisch spoorzoecken niets absoluuts oplevert. De zin ligt gespreid en niet gebundeld.

Toch is er volgens mij een groeiende behoefte aan een perspectief van waaruit het maatschappelijk leven bekeken kan worden. Wij hebben een theoretisch kader nodig in de vorm van een levensvisie. Dit theoretisch kader kan functioneren als een analytisch instrument om de moderniteit inzichtelijk te maken én als een normatief kader van waaruit die moderniteit ook bekritiseerd kan worden. Dat sommige verhalen ontspoord zijn, heeft te maken met het feit, dat men de kritische en normatieve elementen in die verhalen in een dogmatisch kader heeft ingebouwd en daarmee van hun kracht heeft beroofd. Lyotard wijst daar terecht op. Hij maakt echter geen onderscheid tussen een verhaal als ontwerp van kritiek en normativiteit én een verhaal als ideologie. Men moet ruimte geven aan de kleine, lokale verhalen en hiermee aan de pluriformiteit. Uit de levenservaringen, die aan die kleine verhalen ten grondslag liggen en hierin verwoord worden, moet het mogelijk zijn een groter verhaal te vertellen over het algemeen menselijke, dat in de kleine verhalen aanwezig is. Op deze wijze ontstaat er een wisselwerking. Het kleine verhaal kan bekritiseerd worden aan de hand van het grote verhaal, die een visie op het leven weergeeft, en omgekeerd. Ik vul hiermee de uitspraak van Beerling, dat 'de zin van de geschiedenis gespreid, maar niet gebundeld ligt' aan met de gedachte, dat voorlopige bundelingen mogelijk en zelfs noodzakelijk zijn.

#### **4. Wat is de mens?**

Ik begin bij wijze van inleiding met de wijze waarop Kant zelf met deze vraag is omgegaan. Daarna wil ik proberen uiteen te zetten, wat de eigen identiteit van ons is. Ik besluit met een korte terugblik over de discussies, die de vier vragen van Kant hebben opgeroepen bij andere filosofen.

##### Inleiding:

In eerste instantie heeft Kant maar drie vragen geformuleerd, die de inhoud van de filosofie als wijsheidsleer moesten weergeven: 'Wat kan ik weten?', 'Wat moet ik doen?', 'Wat mag ik hopen?'. Pas later formuleert hij de vierde vraag: 'Wat is de mens?' (door mijzelf vertaald als: 'Wie ben ik zelf?'). Kant merkt bij de laatste vraag op, dat deze het sluitstuk van de drie vorige vragen is, waarin als het ware de drie andere vragen opgenomen zijn. Hij volgt hierin het uitgangspunt van de moderne filosofie, die de mens in het centrum van het filosoferen plaatst. Kant gaat niet uit van alles wat buiten de mens zou kunnen bestaan: van God, het zijn, de natuur, maar van de mens als het enige punt, waarin al het andere zich voor ons tegenwoordig stelt. De vraag, wat de mens is, is vanaf het begin de belangrijkste drijfveer van het filosoferen van Kant geweest. Hij heeft echter aan deze vraag geen apart boek gewijd, zoals aan de eerste twee vragen. Zijn 'Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst', die hij in zijn ouderdom



publiceerde, is wel van belang, maar haalt de grootsheid van zijn andere werken niet. Het gaat niet uit van een theoretische, maar van een pragmatische benadering. Het geeft allerlei eigentijdse informatie over het werkelijke doen en laten van mensen, getekend door vrijheid en onvrijheid, redelijkheid en driftmatigheid. De resultaten bestaan uit een aantal psychologische, sociologische, ethnologische en cultuurhistorische beschouwingen, die duidelijk tijdgebonden zijn. De weinig persoonlijke formulering van de vraag 'Wat is de mens?' en niet 'Wie is de mens?' is misschien hieraan te wijten.

Ik begin eerst met een omschrijving wat identiteit is om daarna te kijken, hoe de eigen identiteit er uitziet.

### *Omschrijving*

De vraag 'Wie ben ik' of 'Wat is mijn eigen identiteit', kan men volgens de Canadese filosoof Ch. Taylor (1931) niet beantwoorden door alleen zijn naam te noemen of zijn afkomst aan te geven. Het 'ik' moet aangeven, wat het belangrijkste is in zijn leven. Dat is een gegeven uit de Moderne Tijd. In een traditionele en hiërarchische samenleving werd de identiteit van de mensen grotendeels bepaald door zijn of haar sociale positie. De plaats in de samenleving met de rollen en activiteiten die hieruit voortvloeiden bepaalde voor een groot deel, wat een persoon belangrijk vond. Met de opkomst van een moderne democratische maatschappij is deze sociale positiebepaling niet verdwenen, maar naar de achtergrond gedrongen. Het ideaal van authenticiteit staat haaks op de plaatsbepaling vanuit de sociale orde. In dialoog met anderen moet men zijn eigen identiteit ontdekken. Sociale erkenning, die vroeger op een vanzelfsprekende wijze aan een bepaalde positie vastzat, moet nu veroverd worden. Dit proces kan mislukken. In een moderne maatschappij kan men naar de mening van Taylor zijn identiteit alleen bepalen in samenhang met de belangrijkste maatschappelijke waarden. De persoon, die op zoek is naar de definiëring van zijn eigen identiteit, doet dit alleen tegen de achtergrond van een horizon van belangrijke waarden en normen.

### *Speurtocht naar de eigen identiteit*

De vraag van Kant 'Wie ben ik zelf?' is in onze tijd een vraag geworden naar de persoonlijke levensgeschiedenis van iemand, naar de poging om uit alle levensverhalen de rode draad te vinden, die de zin van ons leven bepaalt. Wij zelf zijn de eerst aangewezenen om aan te geven, wie wij zijn. Wij vertellen over ons leven en zoeken hierin naar de structuur van ons eigen ik. Wij gaan op zoek naar onze eigen identiteit, in de zin van: welke geschiedenissen kennen wij ons zelf toe en hoe komen wij hieruit als persoon te voorschijn?

Onze eigen identiteit ligt hiermee dus niet vast. Zij verandert mee met de tijd, met onze tijd van leven. De omgang met mensen en dingen geeft inhoud aan onze levensontwerpen en verandert deze, vooral in tijden van crisis, zeer drastisch. Het is alleen in het verhaal over ons zelf, dat wij zowel aan ons zelf als aan anderen onthullen, wie wij zijn of beter: hoe wij ons zelf zien. 'Wij zijn ons eigen verhaal'. Wij vertellen en beschrijven onze steeds veranderende identiteit. Hiermee is het belang van de autobiografie aangegeven in ons leven. Een autobiografie handelt over een geschreven of vertelde levensbeschrijving, weergegeven door de persoon in kwestie. Zij geeft de geschiedenis van de eigen persoonlijkheid weer en verwoordt de innerlijke dialoog



tussen de persoon en het 'zelf'. Door de autobiografie wil de mens zijn levenstraject ontwerpen en dit zichtbaar maken voor zichzelf en anderen. Het doel hierbij is kennis van het eigen verleden om zo de toekomst beter te lijf te gaan. Een autobiografie is een speurtocht naar de eigen identiteit op basis van de gebeurtenissen, die de persoon zelf van belang vindt voor zijn eigen leven.

### *Meerdere verhalen*

De moeilijkheid om in een levensverhaal of autobiografisch verslag het eigen 'ik' op het spoor te komen, ligt in het feit, dat het 'ik' verschillende gedaantes aanneemt, naargelang de verhalen verschillend zijn. Dat is geen kwestie van armoede, maar van rijkdom. Pas in de veelheid en bonteheid van meerdere verhalen drukken wij iets van de volheid van ons leven uit. Eén verhaal is een te nauw kader om onze individualiteit, om ons 'zelf' weer te geven. Bij ieder verhaal komt er een ander gezicht naar voren, zodat onze identiteit vloeiend wordt. In de verhalen komt de verwevenheid van onszelf met de historische en culturele situatie tot leven. Wij construeren een 'longitudinale versie van ons zelf', waarin de plot steeds kan veranderen en waarvan wij niet weten, hoe het eindigt. Men is hier ver verwijderd van de naïeve opvatting, dat de mens een consistent en samenhangend verhaal over zijn leven zou kunnen vertellen. De wensdroom: 'iemand uit één stuk' te zijn berust op de illusie, dat ons leven transparant voor ons ligt. Niets is minder waar. Pas door het vertellen van de verhalen proberen wij ons leven te construeren. Wij proberen soms te zijn, wat wij graag willen zijn: een gelukkig mens, een slachtoffer, enz. Het is wel geen vrije constructie, want het is gebonden aan de gebeurtenissen van het leven. Maar de ordening is van ons zelf. In veel gevallen gaat het levensverhaal over het heden, over wat op dit moment voor ons van belang is. Dat kan de verhalen over ons verleden en onze toekomst kleuren.

### **Besluit: uitbreiding van de vier vragen**

De vier vragen zijn voor mij de belangrijkste vragen, die de mens zich in het leven kan stellen. Zij zijn natuurlijk aan alle kanten uit te breiden. Martin Buber (1878-1965) geeft hiervan een voorbeeld. Hij formuleerde vragen over de bijzondere plaats van de mens in de kosmos; over zijn betrekking tot het lot; over zijn relatie tot de wereld van de dingen; over zijn verstaan van de medemens; over zijn existentie als wezen, dat weet dat het sterven moet; over de houding van de mens in alle gewone en buitengewone ontmoetingen welke hij in de loop van zijn leven heeft met het geheim van het leven.

Ik denk, dat het mogelijk is om vanuit de vier vragen van Kant ook al deze andere vragen op het spoor te komen.

Heidegger (1889-1976) en Buber (1878-1965) verschillen van mening over de vraag, welk accent men moet leggen in de vragen, die Kant stelt. Beide filosofen zijn van mening, dat het eindigheidsbesef een rol speelt, maar zij benaderen dit op een heel eigen wijze en roepen daarmee een ander perspectief op.

Heidegger is van mening, dat Kant de menselijke rede deze vragen laat stellen, omdat zij besef



heeft van haar eindigheid. Door in de vragen de werkwoorden 'kunnen', 'moeten', etc. te gebruiken, accentueert Kant de beperktheid van het weten, van het handelen en van het hopen. Volgens Heidegger stelt Kant hiermee de principiële begrensdheid van het kennen, het handelen en de menselijke hoop aan de orde. Het verwijzen van de eerste drie vragen naar de vierde vraag (de mens) kan men zien als een verwijzing naar de principiële eindigheid van de mens zelf. Het is voor Heidegger echter duidelijk, dat Kant zelf geen raad weet met deze eindigheid en haar daarom uit de weg gaat. De existentiële vertwijfeling, die er het gevolg van is, gaat hij uit de weg door een beroep te doen op een subject, die aan de tijd ontheven is: het transcendentale subject.

Buber ziet dit anders. Volgens hem gaat het Kant in eerste instantie niet om de eindigheid, maar om de werkelijke deelname van de mens aan het weten, aan het handelen en aan het hopen. De betekenis van de vierde vraag luidt dan: 'Wat is dat voor een wezen, dat weten kan, handelen moet, hopen mag?' De kennis van de aard van dit wezen zal ons pas duidelijk maken, wat de juiste plaats is in het menselijk leven van dat weten, handelen en hopen. Volgens Buber stoot Kant dan op het gegeven, dat de mens zowel met eindigheid als met oneindigheid te maken heeft. Deze twee eigenschappen van de mens sluiten elkaar niet uit. De mens heeft zowel deel aan de eindigheid als aan de oneindigheid.