

Tilburg University

Het idealisme als kritiek op het eindigheidsdenken

Jonkers, P.H.A.I.

Published in:
Reflectie en fundering

Publication date:
1999

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Jonkers, P. H. A. I. (1999). Het idealisme als kritiek op het eindigheidsdenken. In W. Desmond, L. Heyde, & E-O. Onnasch (Eds.), *Reflectie en fundering: Over filosofie als wetenschap* (Studies van het Centrum voor Duits Idealisme; Vol. 1). Nijmegen University Press.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Het idealisme als kritiek op het eindigheidsdenken

Peter Jonkers (Utrecht)

1. Inleiding

In zijn bijdrage in deze bundel stelt Ludwig Heyde dat de actualiteit van het idealisme gelegen is in de kritiek op allerlei moderne en postmoderne vanzelfsprekendheden, met name een kritiek op hedendaagse vormen van eindigheidsdenken. Vanwaar het belang van deze kritiek? Oorspronkelijk was dit eindigheidsdenken allesbehalve een evidentie, maar fungeerde het zelf juist als een vorm van kritisch wantrouwen tegenover allerlei dogmatismen waarmee de traditionele filosofie behept was. Zoals bekend hebben de inzichten van de 'meesters van het wantrouwen' een schokgolf teweeggebracht in de filosofie in het algemeen; maar vooral hebben zij het wijsgerige project van het idealisme verregaand geïmplementeerd. In onze tijd zien we echter dat dit wantrouwen, bedoeld om het denken open te houden voor het ongedachte en gevoelig te maken voor de contingentie, zelfs soms verhard is tot één gesloten, dogmatische evidentie. Vanuit een superieure, onbeargumenteerde vanzelfsprekendheid verbrokkelt, ontregelt en ironiseert het elk filosofisch zoeken naar samenhang en rationele verantwoording. Vandaar dat dit denken op zijn beurt onder kritiek gesteld moet worden: wat in onze tijd nodig is, is een "soupçon du soupçon" (L. Heyde). In deze beweging van wantrouwen tegenover het wantrouwen¹ kan het idealisme zijn actualiteit bewijzen. In deze bijdrage zal ik eerst de inzet van het hedendaagse eindigheidsdenken kort in een bredere wijsgerige context plaatsen. Vervolgens zal ik onderzoeken op welke wijze het idealisme hiermee een kritisch gesprek kan aangaan. Bij deze zoektocht maak ik gebruik van de inzichten van Hegel als protagonist van het idealisme; bij mijn analyse van en kritiek op het hedendaagse eindigheidsdenken heb ik met name het denken van Derrida op het oog.

2. Het eindigheidsdenken als denken van uitstel en verschil

Wat is er in onze tijd met de macht van de rede gebeurd dat zij de gestalte heeft aangenomen van een verbrokkelde, volstrekt eindige rede en niet

¹ Vgl. de inleiding tot de *Phänomenologie des Geistes*, waarin Hegel zijn filosofisch project eveneens begrijpt als een wantrouwen tegen het wantrouwen (zie G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg 1980, p. 54).

langer in staat lijkt te zijn om die brokstukken te verenigen in een grotere, zinvolle samenhang? Waarom heeft het geloof in de redelijkheid van de rede zijn geloofwaardigheid verloren? Deze vragen betrekken een grote uitdaging voor iedereen die na wil denken over de actualiteit van het idealisme. Eerst en vooral is het van belang zich te realiseren dat de wortels van dit eindigheidsdenken veel dieper reiken dan het postmoderne uitzicht ervan zouden doen vermoeden. Wat hier ten principale in het geding is – het afgrondelijke besef van de absolute contingentie van alle denken – vindt zijn ontstaanscontext in het theologisch absolutisme van de late middeleeuwen; hier werd een breuk tussen God en Zijn schepping geponeerd, hetgeen de fundamentele intelligibiliteit van de (aardse) werkelijkheid ondermijnde.² In de moderne tijd wordt dit besef voor het eerst uitdrukkelijk verwoord in de hyperbolische twijfel van Descartes, in het opmerken van de mogelijkheid dat een 'malin génie' de fundamentele overeenstemming van mijn denken met de werkelijkheid radicaal doet ontsporen. Dit besef heeft gedurende een belangrijk deel van de moderne tijd ondergronds voortgeleefd, maar is sinds Nietzsche tot het bewustzijn van onze tijd doorgedrongen. In onze tijd is deze overtuiging bijna even dominant aanwezig als het geloof in dat andere erstuk van de moderne tijd kerheidsdenken van de Verlichting. Als erfgenamen van de moderne tijd zitten we dus met een paradoxale erfenis. Deze paradox blijkt bij voorbeeld uit de houding die veel mensen impliciet aannemen tegenover de waarheid: enerzijds hebben ze een aan het irrationele grenzend vertrouwen in de waarheid van de beheersende rationaliteit, maar anderzijds zijn ze tegelijk diep in zichzelf ervan overtuigd dat de werkelijkheid zich onttrekt aan elke rationaliteit en geen enkel aanknopingspunt biedt voor of richting geeft aan welke zinbeleving dan ook. Dit laatste aspect komt met name tot uiting op die gebieden op het concrete leven; volgens een door velen gedeelde overtuiging is het leven te rijk geschakeerd, pluriform, chaotisch, kortom te contingent opdat de rede daarin samenhang zou kunnen brengen en daaraan een oriëntatie geven.

Dit type van eindigheidsdenken en, sterker nog, de levensovertuiging die daaraan ten grondslag ligt, stelt niet alleen het idealisme zwaar op de proef, maar ook elk ander denken dat zoekt naar samenhang en redelijke verantwoordelijkheid. Het maakt de vraag naar een antwoord daarop des te urgentier, maar ook des te complexer. Laten we de aard van die beproeving kort nader onderzoeken aan de hand van het begrip 'differentie', een van de sleuteltermen van het eindigheidsdenken. Een eerste aspect van deze term is de radicalisering van het verschil. Elk denken en iedere waarheid is

² Zie Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 2. Aufl., Frankfurt/M 1988, p. 139 e.v.

onoplosbaar gebonden aan een (eindig) perspectief, aan een bepaalde tijd, ruimte, cultuur, geloof, taal en aan de eigen structuren van het denken zelf, zonder daar ook maar enigszins bovenuit te kunnen stijgen; vandaar dat dit denken ervan overtuigd is dat deze verschillen absoluut, onverwinnelijk zijn. Zo geformuleerd betekent de problematiek van de differentie natuurlijk niets nieuws. We treffen haar ook al aan in Hegels analyse van en kritiek op het eindige verstanddenken van de Verlichting; hierin confronteert hij het verstand met zijn eigen onverzoende tegenstellingen. Meer bepaald laat hij daar zien dat de termen van de tegenstelling onderling naar elkaar verwijzen en daarin van elkaar afhankelijk zijn; zo kunnen zij opgeheven worden in een hogere eenheid. Maar juist als reactie op deze dialectische opheffingspoging heeft het hedendaagse denken de notie van de differentie geïntroduceerd als onderscheiden van de tegenstelling of oppositie.³ Terwijl de tegengestelden zich bewegen binnen hetzelfde speelveld en zich bijgevolg symmetrisch tot elkaar verhouden, houdt het woord differentie een fundamentele asymmetrie in: de idee van een gemeenschappelijke maat en een analoge verhouding tussen de ene denkwijze en de andere, tussen het denken en de werkelijkheid is opgegeven. De termen van de differentie bewegen zich niet binnen hetzelfde vlak, zij zijn incommensureabel. Het denken stoot hiermee op een onoverschrijdbare grens en is niet in staat om zijn verhouding tot een alteriteit aan de overzijde van het denken rationeel te verwoorden, het ketst daar voortdurend op af. Voor het eindigheidsdenken is de redelijkheid van het geloof in een rede die zoekt naar rationele samenhang en eenheid dus hoogst problematisch geworden. Dit blijkt wanneer het totaliteitsdenken een totalitair, gewelddadig denken wordt genoemd, omdat het de differentie miskent en de radicale alteriteit usurpeert als een moment van het denken.

Een tweede aspect van de differentie is dat van de radicalisering van het uitsstel. Behalve met de term differentie (die in het Latijn zowel verschil als uitsstel betekent) wordt deze beweging van het eindigheidsdenken ook aangeduid met woorden als spoor en supplement. Ook deze woorden probeeren (de ervaring van) een grens onder woorden te brengen, die niet begripelijk of begrijpelijk te maken is. 'Grens' wijst in de richting van een alteriteit of een anders-zijn, die zelf niet meer te verwoorden is, die geen enkele positiviteit heeft. Het denken moet zich dus ontdoen van elke invulling van die andersheid; het kan alleen proberen die grens in zijn zuiverheid te verwoorden, niet als overgang maar als breuk. Uitsstel verwijst hier dus niet naar voltooiing, spoor niet naar het vinden van datgene wat

³ Zie Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris 1972, p. 11: "Differentie verwees ... naar de ze (oorlogs-)economie, die de radicale alteriteit of de absolute uitwendigheid van het buiten in betrekking stelt tot het gesloten, zielogende en hiërarchische veld van filosofische tegenstellingen, van de 'verschillen' of van het 'verschil'."

opgespoord wordt, supplement niet naar een oorspronkelijkheid die het vervangt. Al deze woorden hebben hun gebruikelijke connotatie verloren; zij cirkelen rond een leegte, rond een radicale onbepaaldheid en onbepaaldheid die zich aan elke bepalingsspoging van het denken onttrekt.⁴ Uit deze omschrijvingen blijkt opnieuw dat de gebruikelijke kritiek van het idealisme hierop afketst. Het eindigheidsdenken laat zich niet vangen in de dialectiek van de bepaalde negatie: het moment waarop het uitstel opgeheven is, de belofte ingelost wordt, is nooit aangebroken en komt zelfs niet dichterbij; en evenmin valt uit te maken *wat* er uitgesteld of beloofd wordt.

3. *Idealisme als kritiek*

Het is duidelijk dat het hedendaagse eindigheidsdenken het idealisme in grote verlegenheid brengt. De gebruikelijke wijze om dit denken onder kritiek te stellen en in beweging te brengen, de dialectische betrekking van de eindige denkbeelden, gaat hier immers niet langer op. Sterker nog, elk gesprek tussen beide dreigt te mislukken omdat zij een verschillende taal spreken en vertrekken vanuit wezenlijk heterogene gespreksituaties. Zo rijst het vermoeden dat het idealisme zelf incommensurabel is ten opzichte van het eindigheidsdenken. Hier ligt ook de reden dat het zo moeilijk is om het idealisme als kritiek in te zetten in de actuele wijsgerige discussie. Het komt er dus op aan om te zoeken naar nieuwe wegen waarmee het idealisme zich toegang kan verschaffen tot het eindigheidsdenken. In dit onderzoek maak ik gebruik van de wijze waarop Hegel omgaat met de vraag naar de mogelijkheid van het idealisme als kritiek: geconfronteerd met de 'onfilosofie', d.w.z. met een wijze van denken die niets gemeen heeft met de filosofie *tout court*, kiest hij niet voor een eenvoudige verwerking daarvan, maar gaat op zoek naar de mogelijkheid om zich daar op kritisch-constructieve manier toe te verhouden. De vraag die op grond hiervan voor de actualiteit van het idealisme van belang is, is of en op welke wijze Hegels opvatting van deze verhouding gebruikt kan worden in de hedendaagse discussie met het eindigheidsdenken.

In het artikel over *Het wezen van de filosofische kritiek* staat de vraag naar de mogelijkheid van het idealisme als kritiek centraal.⁵ Hoe kan men in de

⁴ Voor een uiterst geduldige, genuanceerde en daarom zeer interessante analyse van de problematiek van het uitstel en de eindigheid van het denken bij Derrida vgl. Rico Sneller, *Het Woord is schrift geworden*. Derrida en de negatieve theologie, Kampen 1998, p. 145 e.v. en p. 273 e.v.

⁵ G.W.F. Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, in: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968 (in

filosofie op zo'n manier kritiek uitoefenen dat zij meer is dan een subjectieve uiting van instemming of afkeuring? Hegel brengt deze kwestie ter sprake als hij wil onderzoeken hoe vanuit zijn eigen project van filosofische kritiek andere, feitelijk bestaande filosofische stelsels beoordeeld kunnen worden. Globaal gezien zijn er hierbij twee mogelijkheden. Het kan zijn dat er een fundamentele overeenstemming bestaat tussen deze kritiek en de filosofie waarop zij zich richt; zij hebben dan 'de idee van de filosofie' als gemeenschappelijk fundament. Concreet houdt dit in dat zij beide, elk op hun wijze, ernaar streven om datgene begrijpelijk weer te geven waar het in de filosofie in wezen om gaat, het absolute. In dat geval is de taak van de filosofische kritiek relatief eenvoudig: zij moet in de filosofie die zij onderzoekt de tendens naar het absolute erkennen en verder ontwikkelen (zie GW 4.119). Het absolute fungeert dan als een voor beide geldige onafhankelijke maatstaf. Concreet denkt Hegel hierbij aan de manier waarop het idealisme met het verstanddenken van de Verlichting moet omgaan. Deze wijze van filosoferen is zeker een eindigheidsdenken, aangezien het eindige verstandsbeelden tegenover elkaar fixeert en niet in staat is ze in beweging te brengen door ze te betrekken op de oorspronkelijke, absolute eenheid. Maar desondanks is in dit verstanddenken de idee van de filosofie impliciet aanwezig: de sfeer van de tegenstelling is zelf één zijde van het absolute, en bovendien roepen de tegenstellingen elkaar wederzijds op en wijzen zo boven zich uit. In die zin erkent het verstanddenken, zijn uitdrukkelijke tendens ten spijt, het absolute als maatstaf van de kritiek. Maar er is ook een andere mogelijkheid, die de filosofische kritiek ernstig in verlegenheid brengt. Dit is het geval wanneer de kritiek moet constateren dat de idee van de filosofie in het door haar onderzochte denken volledig ontbreekt; in haar ogen is een dergelijk denken een vorm van onfilosofie (zie GW 4.118 e.v.). Van een gemeenschappelijke, onafhankelijke maat(staf) is dan uiteraard geen sprake meer; filosofie en onfilosofie zijn incommensurabel en de verhouding tussen beide loopt onherroepelijk stuk. Concreet denkt Hegel hierbij aan de *Populärphilosophie* van zijn tijd, die zich verdienstelijk wilde maken door verheven filosofische ideeën tot platvloerse slogans te verlagen om ze zo voor algemene consumptie door het brede publiek geschikt te maken (zie GW 4.124 e.v.).

Op welke wijze speelt het hier geformuleerde probleem nu ook in de actuele discussie? Tussen Hegels opvatting van de 'onfilosofie' en het hedendaagse eindigheidsdenken bestaan natuurlijk grote verschillen. Maar ten aanzien van het punt waar het hier om gaat, de asymmetrie of incommensurabiliteit tussen het idealisme als kritiek enerzijds en datgene waar het zich op richt

het vervolg wordt naar dit werk verwezen in de hoofdtekst als GW 4.xx), Nederlandse vertaling: G.W.F. Hegel, *Over het wezen van de filosofische kritiek*, ingeleid, vertaald en geannoteerd door Peter Jonkers, Kampen 1989.

anderzijds, is de situatie dezelfde. De vraag is dus waar zich de fundamentele asymmetrie in het gesprek tussen het idealisme en het hedendaagse eindigheidsdenken precies situeert en wat dat betekent voor het verloop en de uitkomst van dat gesprek. We hebben gezien dat laatstgenoemde tegen de belangrijkste uitgangspunten van het idealisme in probeert te denken, hen deconstrueert etc. Ik denk hierbij aan de overtuiging van het idealisme dat het zin heeft te zoeken naar samenhang en deze rationeel te verantwoorden, maar bovenal aan het geloof in de redelijkheid van de rede. Met dit laatste bedoel ik dat de rede meer is dan een constructie van het denken; zij ontleeft uiteindelijk haar redelijkheid aan de meer omvattende redelijkheid van de werkelijkheid zelf en probeert steeds opnieuw die redelijkheid te verwoorden. Welnu, het eindigheidsdenken probeert het volstrekt particuliere en contingente karakter van deze overtuiging te laten zien. Met zijn noties van verschil en uitstel wijst het erop dat de rede haar doel, het rationeel verwoorden van de redelijkheid van de werkelijkheid, steeds misloopt. Daarmee is duidelijk dat er tussen het idealisme en het eindigheidsdenken ten gronde geen overeenstemming bestaat over de fundamentele uitgangspunten van datgene wat filosofie is of behoort te zijn. Bijgevolg lijkt het beoogde kritische gesprek tussen het idealisme en het eindigheidsdenken al mislukt te zijn voordat het goed en wel begonnen is. In Hegels eigen woorden geformuleerd: als de idee van de filosofie ontbreekt, dan houdt alle kritiek, voor zover zij meer wil zijn dan een subjectieve uiting van bijval of afkeuring, noodzakelijkerwijze op (zie GW 4.118). Het heeft geen zin om te appelleren aan een idee van de filosofie als een onafhankelijke en algemene maatstaf, omdat niet alleen de inhoud van die idee, maar met name ook de onafhankelijkheid en algemeengeldigheid daarvan door het eindigheidsdenken voortdurend worden ontregeld en gedeconstrueerd.

Het is van belang de betekenis van de term onafhankelijke maatstaf goed te begrijpen teneinde de hoge inzet daarvan in de kritische discussie tussen het idealisme en het eindigheidsdenken naar waarde te kunnen schatten. Het gaat hier niet zozeer om de populaire, maar simplistische vraag of het denken al dan niet over een exacte meetlat zou beschikken (bij voorbeeld het absolute als bron en samenvloeiingspunt van de redelijkheid zelf), met behulp waarvan het de maat van elk ander denken zou kunnen nemen. Onafhankelijkheid is niet hetzelfde als beschikbaarheid. Wat hier ten gronde in het geding is, is de conclusie die het eindigheidsdenken trekt uit zijn inzicht dat elk denken een constructie is, dat de rede verbrokken is en dat het geloof in de redelijkheid van de rede nergens op berust, in de lucht blijft hangen. Deze conclusie luidt dat de idee zelf van de maatstaf van de kritiek, die even onafhankelijk is van degene die beoordeelt als van datgene wat beoordeeld wordt (zie GW 4.117), het denken voorgoed is ontvallen. Hiermee is ook de oude Kantiaanse hoop om een einde te maken aan de twistgesprekken tussen allerlei filosofische stelsels door ze te dagvaarden voor het

gerechtshof van de rede definitief vervlogen. Want het beeld van het gerechtshof verwijst naar een onafhankelijkheid die hier juist op het spel staat. Voor het eindigheidsdenken is dit gerechtshof een vreemde instantie, en is de rechtspraak die het pleegt een eenzijdige machtspreuk. Alleen doordat het idealisme de kritische beoordeling begreep naar analogie van een boven de partijen staand gerechtshof, kon het als kritiek nog overeind blijven. Maar een gesprek op deze basis is alleen mogelijk met die filosofieën die het gezag van deze rechtbank erkennen. Daarom bereikt het idealisme, wanneer het in gesprek wil treden met het eindigheidsdenken, precies het tegendeel van wat het eigenlijk beoogt: het heeft zich in de positie van iets subjectiefs gemanoeuvreed (zie GW 4.118). Het eindigheidsdenken kan deze kritiek dan ook met een gerust hart negeren; zij ketst af op dit denken vanwege de fundamentele asymmetrie tussen eindigheidsdenken en idealisme. Het enige dat het idealisme in deze situatie nog lijkt te kunnen doen is een verwerping van dit denken. Maar deze houding betekent dat elke betrekking tussen beide wordt afgebroken, zodat de zaak van het idealisme als kritiek helemaal verloren lijkt. Op die manier wordt de asymmetrie tussen beide wijzen van filosoferen juist bevestigd en zelfs verhard. Voor het eindigheidsdenken stelt deze uitkomst op zich geen probleem, juist omdat het als eindigheidsdenken deze asymmetrie en incommensurabiliteit aanvaardt, en de consequenties daarvan probeert te denken. Maar voor het idealisme, dat gericht is op rationeel verantwoordbare samenhang, betekent dit resultaat een impasse van het denken; als denken van de samenhang komt het hierdoor in een tegenspraak met zijn wezen terecht.

Het voorgaande heeft tot het resultaat geleid dat de verhouding tussen deze twee wijzen van denken blijkbaar stukloopt, indien zij wordt opgevat als een kritische beoordeling op basis van een onafhankelijke maatstaf; ook volgens Hegel valt aan deze conclusie onmiddellijk niet te ontkomen (zie GW 4.119). Maar dit resultaat betekent nog niet dat het gesprek tussen beide definitief stukloopt en dat het idealisme daarmee zijn actualiteit als kritiek van het hedendaagse eindigheidsdenken zonder meer verloren zou hebben. Het komt er alleen op aan een nieuwe en betere aanzet en inzet voor deze kritiek te vinden. Zoals gezegd heeft Hegel zich in het genoemde artikel expliciet met deze vraag bezig gehouden. Wanneer de kritiek geconfronteerd wordt met een wijze van denken die de idee van de filosofie mist (in Hegels terminologie 'de onfilosofie'), moet zij haar aanvankelijke pretentie van objectiviteit opgeven en erkennen dat ze "zelf een eenzijdig gezichtspunt wil laten gelden tegenover andere even eenzijdige gezichtspunten"; zodoende wordt de kritiek "tot polemiek en partijzaak" (GW 4.127). Hoe gaat deze polemiek concreet tewerk? Hegels antwoord is hier erg gecondenseerd. Omdat beide wijzen van denken van elkaar zijn afgescheiden, moet het idealisme er zich toe beperken het eindigheidsdenken te 'construeren' en het in die constructie zelf zijn nienigheid laten uitspreken en toegeven (zie GW 4.119

en 127). Het partijde karakter van deze vorm van kritiek bestaat erin dat zij in een negatieve verhouding tot dit denken staat, er niets mee gemeen heeft. Maar ondanks haar manifeste partijdigheid wil de kritiek daar toch zo ver mogelijk bovenuit stijgen; zij wil meer zijn dan een volstrekt subjectieve uiting van afkeer tegen dit denken. Want een dergelijke afkerige houding zou uiteindelijk toch weer neerkomen op een verwerping, hetgeen in strijd zou zijn met de eigen aard van de rede. Door dus filosoferend in gesprek te blijven met een wijze van filosoferen die de naam filosofie in wezen niet verdient, probeert het idealisme trouw te blijven aan zijn fundamentele geloof in een zinvolle samenhang, die redelijk verantwoord kan worden, en dit zelfs tegen alle schijn van het tegendeel in. Hoe kan het idealisme als kritiek die paradoxale houding volhouden? Uiteindelijk alleen maar door de negativiteit van het eindigheidsdenken zo volledig en systematisch mogelijk redelijk weer te geven (Hegel spreekt hier van een 'construeren'). In een dergelijke constructie zal de nietigheid van het radicale eindigheidsdenken vanzelf aan het licht komen. Hegel is er zonder meer van overtuigd dat via een dergelijke werkwijze "datgene, wat in het begin niets is, in het vervolg altijd maar meer en meer als niets verschijnt, totdat het tamelijk algemeen als zodanig ingezien kan worden" (GW 4.119).

Wat leert deze visie op het idealisme als kritiek ons nu over de mogelijkheden daarvan om in onze tijd een gesprek aan te gaan met het eindigheidsdenken? Hegels idee om dit denken te 'construeren' met het oog op het aan het licht brengen van de nietigheid daarvan biedt wellicht een interessant perspectief. Concreet gezien komt het er voor het idealisme op aan het eindigheidsdenken van dichtbij te volgen op zijn wegen teneinde na te gaan of het zich onderweg ergens vastrijdt. Op die manier kan het idealisme onderzoeken of dit 'ontregelende' denken zichzelf niet ontregelt. Ik bedoel hiermee het volgende. Zoals we hierboven hebben gezien probeert het eindigheidsdenken de belangrijkste basisveronderstelling van het idealisme, het metafysische geloof in de redelijkheid van de rede, te ontregelen. Tot op zekere hoogte is deze houding kenmerkend voor de filosofie als zodanig. Als radicaal en kritisch denken problematiseert elke filosofie steeds haar eigen veronderstellingen, ook die van het metafysische geloof in de rede; in die zin wordt elk filosoferen voortdurend begeleid door de schaduw van een radicaal wantrouwen. Ook voor Hegel is dit het geval; dit blijkt bij voorbeeld uit de wijze waarop hij in de tekst die hier centraal staat het eindige verstanddenken probeert te integreren in zijn filosofie, maar vooral uit de wijze waarop hij het gesprek met de onfilosofie probeert aan te gaan en vol te houden. Maar, en hier ligt het essentiële verschil met het hedendaagse eindigheidsdenken, dit wantrouwen is voor het idealisme wel radicaal, maar niet absoluut; het heeft niet het laatste woord. Ik citeer opnieuw Hegel: "Het is noodzakelijk te geloven in de mogelijkheid van een werkelijke kennis, d.w.z. van een kennis die meer is dan puur negatief door de bestaande filo-

sofeën heenlopen of voortdurend nieuwe vormen te ontsluiten. Dit is noodzakelijk wanneer er van een kritiek van die vormen verwacht moet worden dat zij een ware uitwerking heeft, d.w.z. dat zij niet een puur negatief kapotmaken van deze beperktheid is" (GW 4.127). Opnieuw zal het eindigheidsdenken deze uitspraak van de nodige vraagtekens voorzien. De cruciale vraag is waar dit metafysische geloof in de redelijkheid van de rede op berust. Want alleen een antwoord op deze funderingsvraag lijkt dit geloof een voldoende stabiele basis te bieden om ingezet te kunnen worden in de actuele discussie. Maar tegelijk is duidelijk dat deze fundering als zodanig nooit te geven valt, omdat elke funderingspoging in een cirkelredenering vervalt. Deze kwestie speelde Descartes al parten in zijn poging om de hyperbolische twijfel te overwinnen. Ook voor Hegel is dit een steeds terugkerend probleem, zoals onder andere blijkt uit het voorwoord en de inleiding van de *Phänomenologie des Geistes*, waar hij worstelt met de vraag naar de mogelijkheid om het ware kennen voor het natuurlijke bewustzijn te bewijzen. De verzekering dat het ware kennen het bij het rechte eind heeft, werkt in zo'n geval niet; want zij wordt door het natuurlijk bewustzijn alleen maar ervaren als een vorm van nodeloos geweld. De enige uitweg uit deze impasse is dat het idealisme erop vertrouwt dat het geloof in de redelijkheid van de rede de zichzelf al redenerend wel plausibel, geloofwaardig zal maken.

Maar berekent dit niet dat het idealisme in zijn kritisch gesprek met het eindigheidsdenken opnieuw met lege handen komt te staan? Want, hoewel het idealisme een funderend denken is, is het kennelijk niet in staat zijn eigen fundamentele geloof in de rede te funderen. En precies op deze leegte in het hart van het idealisme wijst het eindigheidsdenken steeds opnieuw; het problematiseert dit geloof in de redelijkheid van de rede, bestempelt het als een 'metafysische rest' en probeert daar tegenin te denken. Desondanks is er juist ten aanzien van dit fundamentele punt, dat de kern van de asymmetrie van idealisme en eindigheidsdenken blootlegt en hen radicaal van elkaar scheidt, een mogelijkheid tot gesprek tussen beide. De inzet van dit gesprek is de cruciale kritische vraag of de absoluutheid van de eindigheid wel te denken valt. Kan het eindigheidsdenken zijn pretentie om voortdurend te denken het geloof in de rede in te denken uiteindelijk wel handhaven? Stoot het daarbij niet op zijn eigen metafysische rest, die niet te ontregelen, te deconstrueren valt? De vraag is meer bepaald of het geloof in de redelijkheid van de rede niet een transcendentale veronderstelling van elk denken is, hetgeen betekent dat daar door geen enkel denken ten gronde tegenin te denken valt. Concreet komt dit gesprek erop neer dat het idealisme de uitvoering van het project van het eindigheidsdenken van dichtbij volgt, en zich de vraag stelt of dit denken het zelf werkelijk kan stellen zonder dat geloof, of een absolute contingentie wel te denken valt. Een dergelijk gesprek actualiseert Hegels project van het idealisme als kritiek, door hem begrepen als een aan het licht brengen van het nietszijn van de onfilosofie. In dit gesprek

moet het idealisme nagaan of het eindigheidsdenken niet onvermijdelijk in een impasse verzeild raakt; het komt erop aan deze impasse verder te ontwikkelen om op die manier dit ontregelde denken zelf te kunnen ontregelen. De volledige constructie van de eigen pretenties van het eindigheidsdenken loopt zodoende uit op de deconstructie daarvan.

4. Een idealistische kritiek van het eindigheidsdenken

In het vervolg van deze bijdrage wil ik proberen een aanzet tot dit gesprek met het eindigheidsdenken te geven, toegespitst op de noties van uitstel en verschil. Zoals we hierboven al gezien hebben, wijst dit denken hiermee op de onmogelijkheid van het denken om zich positief-inhoudelijk tot een radicale alteriteit of anders-zijn te verhouden en die begrippelijk te verwoordt. Dit betekent dat elke (definitieve) bepaling van die andersheid uitgesteld wordt, dat elke identiteit en identificatie daarvan opgegeven wordt. Uitstel is dus niet iets voorlopigs, staat niet uit naar een parousie, maar is eindeloos; elke opheffing daarvan is een willekeurige en bijgevolg geweldadige beslissing. Zo berekenen uitstel en verschil dus een radicale problematisering van elke vorm van doelgerichtheid (telos) van het denken en van de referentialiteit van de taal. In plaats daarvan is het denken een cirkel rond de onbepaalbare leegte van het totaal andere. Het denken wil zich hiermee zo open mogelijk houden voor de steeds wisselende invullingen van dat andere, die alle even eindig zijn, en op die manier de onbepaalbaarheid radicaliseren. De eigen aard van dit denken kan samengevat worden in de figuur van de 'double bind'. Als talige beweging is het denken enerzijds steeds een geregeld proces van bepalen; en omdat dit proces steeds verondersteld is in ieder denkend wezen en bij elke concrete wijze van denken, is het onmogelijk zich daar ten gronde aan te onttrekken. Maar anderzijds wordt het eindigheidsdenken voortbewogen door de ervaring dat dit bepalingsproces geen oorsprong en geen doel heeft, waarnaar het denken zich zou kunnen richten. Het geloof in de redelijkheid van de rede verliest daarmee zijn geloofwaardigheid. Daarom zijn alle denkbeelden, evenals de beweging van het bepalen zelf radicaal contingent en grondeloos. Om aan die ervaring recht te doen laat het eindigheidsdenken de geregelde beweging van de bepaling steeds gepaard gaan met een even sterke tegenbeweging van 'ontgrenzen' en 'ontregelen'.

Met betrekking tot de denkfiguur van het uitstel en het verschil kan het idealisme als kritiek de vraag stellen of en waar er in de uitvoering van die figuur zelf sprake is van een metafysische rest. De inzet van deze vraag is uiteraard niet om te wijzen op de radicale contingentie van deze rest, en zo de weg voor te bereiden voor een nog radicaler eindigheidsdenken. Het gaat er evenmin om tegen dit eindigheidsdenken in deze rest als een voor het ken-

nen ter beschikking staande positiviteit vast te leggen en vanuit dat absolute metafysische fundament de ware kennis eens en voor altijd op te bouwen. Wijzen op het transcendentale karakter van deze rest is niet hetzelfde als het claimen van de eenduidige bepaalbaarheid daarvan. Deze beide reacties schieten tekort, omdat ze onvoldoende recht doen zowel aan het belang van de fundamentele, kritische inzet van het eindigheidsdenken als aan de problemen die het stelt. Waar het wel om gaat is om te laten zien dat in zoverre het denken systematisch tegen het metafysische geloof in de redelijkheid van de rede in denkt, het uiteindelijk zelf als denken geen stand kan houden. Om deze impasse te vermijden moet het eindigheidsdenken, tegen zijn expliciete tendens in, zelf stilzwijgend allerlei metafysische veronderstellingen aannemen. Daardoor bevestigt het (ongewild) dat geloof in de rede op een dieper niveau. De vraag is dus of het eindigheidsdenken werkelijk in staat is om vast te houden aan zijn eigen pretenties van radicale grondeloosheid en contingentie, niet als een achterliggende achterdocht die elk grondig metafysisch nadenken begeleidt en ook moet begeleiden, maar als een positie van waaruit het elk denken meent te kunnen ontregelen. Ontregelt het zichzelf niet in deze ontregeling? Zijn in de 'double bind' constructie en deconstructie, beweging en tegenbeweging, bepaling en ontgrenzing, aanwezigheid en uitstel wel zo gelijkwaardig aan elkaar als het eindigheidsdenken voorgeeft? Blijken zal dat het antwoord op deze vragen steeds in de richting wijst van de verborgen metafysische rest van dit denken.

Deze vragen en problemen manifesteren zich op twee niveau's. In de eerste plaats komen ze tot uiting als we dieper ingaan op de manifeste kritische pretentie van het eindigheidsdenken zelf. Met zijn noties van uitstel en verschil wil dit denken kritiek leveren op de metafysische veronderstellingen van het idealisme. Door middel van het uitstel ontregelt het eindigheidsdenken bij voorbeeld de wil van het idealisme om te zoeken naar redelijke verantwoording en samenhang, en uiteraard het geloof in de redelijkheid van de rede. Het gaat hier om een heel specifieke vorm van kritiek. Zij kan uiteraard geen beroep doen op een onafhankelijke, algemeengeldige maatstaf, omdat zulks onmiddellijk een terugval in de metafysica zou betekenen. Daarom neemt de kritiek de vorm aan van een deconstructie. Op deze manier laat het eindigheidsdenken zien dat het metafysische verantwoordings- en funderingsdenken steeds berust op contingente wilbeslissingen en geloofshoudingen, kortom op allerlei wankel constructies van het denken. Op grond daarvan stelt dit denken dat iedere funderingspoging en elk geloof in de rede zelf maar mogelijk zijn tegen de achtergrond of op basis van een radicale eindigheid en contingentie.

Welnu, aan het deconstructie-denken moet zelf de deconstruerende vraag gesteld worden of er achter zijn deconstructies geen verborgen agenda schuilgaat. Hiermee keert het idealisme de kritiek van het eindigheidsdenken op zijn metafysische rest om en richt haar tegen dat denken zelf. Con-

willen een betere, meer oorspronkelijke verhouding van het denken tot de absolute alteriteit verwoorden dan bij voorbeeld aanwezigheid en identiteit. Maar daarmee reikt het eindigheidsdenken boven zijn eigen eindigheid uit. Het geeft toe aan de verleiding om de gedachte dat op een andere wijze gedacht kan worden op te waarden tot de overtuiging dat er op een andere wijze gedacht moet worden. Maar daarmee ontregelt het zichzelf als absoluut eindigheidsdenken: het 'moeten' verwijst naar een noodzakelijkheid die de absoluutheid van de contingentie teniet doet. Het radicale eindigheidsdenken kan dus niet tegelijk radicaal eindig en radicaal kritisch zijn. Juist in zoverre het een kritisch denken is, doet het beroep op een transcendentiaal moment en ontregelt daardoor zijn eigen ontregelingen.

Deze gedachte van het transcendentale moment van het denken leidt tot een tweede reeks vragen en problemen. Het eindigheidsdenken blijft zelfs niet staan bij zijn overtuiging dat er op een *andere* wijze gedacht moet worden, maar gaat – in alle voorzichtigheid – nog een stap verder; het vult dat 'andere' inhoudelijk verder in, geeft er een zekere bepaaldheid aan. Daarmee geeft het er, ook op dit tweede niveau, blijk van boven zijn eindigheid uit te wijzen. In zijn pogingen om de nieuwe mogelijkheden van het denken 'na de deconstructie van de metafysica' te verkennen neemt dit denken allerlei 'bepalingen' over de aard van het denken en zijn verhouding tot de onkenbare alteriteit die allesbehalve contingent zijn. De nadere bepaling van termen als spoor en uitstel geeft, hoe impliciet ook geformuleerd, steeds blijk van een bepaalde positiviteit, van een identificatie en een invulling van de radicale alteriteit waar zij naar verwijzen. Uiteraard kunnen deze invulling en positiviteit nooit afgesloten worden, omdat de alteriteit waar zij naar verwijzen niet ter beschikking staat voor een objectiverend denken. Maar toch zijn die invullingen niet willekeurig; zij wijzen – positief uitgedrukt – vooruit naar een doel, waardoor de ene invulling meer geëigend is dan de andere. Hieruit blijkt opnieuw dat het eindigheidsdenken zijn eigen radicale eindigheidspretenties, meer bepaald de claim van een totale afwezigheid van elke positiviteit en van de volstrekte contingentie van elke bepaling, uiteindelijk niet kan waarmaken.

Wat houdt deze stelling in? Ik heb hierboven het hedendaagse eindigheidsdenken geypeerd als een 'double bind' van bepalen en ontgrenzen. Deze dubbelheid van beweging en tegenbeweging toont zich concreet in de wijze waarop het de radicale alteriteit aanduidt, maar die bepaling tegelijk ook weer terugneemt. Hiervoor gebruikt dit denken regelmatig paradoxale woordverbindingen, zoals een eindeloos uitstel, onvervulbare belofte, gerechtigheid zonder (positief) recht, oneindige verantwoordelijkheid. Deze woordparen hebben een dubbele betekenis. De adjectiva (eindeloos, onvervulbaar, oneindig) vormen de ontgrenzende en ontregelende tegenbeweging van het denken; zij wijzen erop dat de positiviteit en de invulling van de alteriteit onmogelijk af te sluiten is, zodat zij voor het denken nooit be-

creter geformuleerd vraagt het idealisme zich af of de kritische pretenties van het eindigheidsdenken niet verder reiken dan datgene wat het met zijn deconstructies waar kan maken. In zoverre de deconstructie werkelijk kritisch wil zijn, gaat zij boven haar eigen eindigheid uit. Ik bedoel hiermee het volgende. Strikt genomen laat de deconstructie alleen maar zien dat alle denken radicaal contingent is, dat het een constructie zonder vast fundament is. Daardoor bevrijdt zij het denken van de dwang die van de waarheidsaanpakken van het traditionele metafysische spreken uitgaan. Positief geformuleerd maakt het eindigheidsdenken op die manier de weg vrij voor andere wijzen van denken. Maar hierbij rijst de vraag of dit denken met deze uitkomst wel voldoende recht doet aan zijn eigen kritische inzet. Wat blijft er van de kritiek als kritiek nog over? In hoeverre wordt het idealisme als metafysisch denken bij uitstek daardoor echt geraakt? Waarom zou het zich daar iets van aan moeten trekken? Als alle wijzen van denken even contingent zijn, dan bestaat er voor het idealisme nauwelijks enige reden om zich zorgen te maken over de kritiek van het eindigheidsdenken. Want als de kritiek zelf een puur contingente uiting van het denken is, verliest zij haar dwingend karakter en kan door het idealisme zonder meer als 'polemiekt en partijzaak' van de hand worden gewezen. De verzekering dat er op een andere wijze gedacht kan worden, is op zijn hoogst een interessante mededeling; zij krijgt pas een kritisch potentieel als aangetoond wordt dat er op een andere wijze gedacht moet worden. Maar het eindigheidsdenken kan dit 'moeten', deze noodzaak om anders te denken nooit hard maken, omdat zulks in strijd is met zijn eigen eindigheid. Bovendien verliest de keuze voor de ene of de andere wijze van denken vanuit dit perspectief haar zakelijk karakter; zij wordt zelf een contingente optie, d.w.z. afhankelijk van persoonlijke smaak, heersende mode, macht etc. Als alle wijzen van denken eindig, contingent zijn, kunnen zij zich dus alle probleemloos op zichzelf terugplooiën en elkaar verwerpen; het kritische gesprek tussen beide wordt afgebroken. Hieruit blijkt dat het eindigheidsdenken, tenminste als het vast wil houden aan zijn radicale eindigheid, zijn kritische pretentie niet kan waarmaken. Paradoxaal genoeg komt het daardoor in dezelfde impasse terecht als het idealisme in zijn kritiek op de onfilosofie, zoals we hierboven gezien hebben: als elke maatstaf van de kritiek ontbreekt, betekent dat het einde van de kritiek zelf.

Maar het is duidelijk dat het opgeven van zijn kritische pretenties voor het eindigheidsdenken onaanvaardbaar is. Dit denken wekt voortdurend de indruk meer te willen dan alleen maar ruimte creëren voor een *ander* denken. Het suggereert minstens dat dit andere denken niet alleen anders is, maar ook beter, meer geëigend voor de eigenheid van het denken. Dit 'meer' en 'beter' blijkt uit het feit dat dit denken voortdurend op een verborgen wijze beroep doet op een oorspronkelijkheid, waarmee het een geprivilegeerde band lijkt te willen onderhouden. Noties als uitstel, verschil etc.

schikbaar kan zijn. De verwijzingsamenhang van het denken en de taal is oneindig, nooit in te perken tenzij door een willekeurige machtsgreep. Het eindigheidsdenken verwijst aan de traditionele metafysica en vooral aan het idealisme dat zij dit juist wel doet, of minstens aan de verleiding om dat te doen onvoldoende weerstand biedt. Maar het eindigheidsdenken is anderszids ook een beweging van bepalen; het bepaalt deze alteriteit door substantiva als belofte, gerechtigheid en verantwoordelijkheid. Zij zijn niet willekeurig gekozen uit de oneindige rijkdom van de taal; als dat wel zo zou zijn, zouden zij probleemloos vervangen kunnen worden door bij voorbeeld dreiging, bruto geweld en verraad. Uiteraard kan de belofte zowel naar heil als onheil verwijzen, kan de gerechtigheid het hoogste onrecht verbergen en kan ook de verantwoordelijkheid iets monsterlijks in zich hebben. In die zin bergen de gebruikte woorden steeds een risico in zich, en is de goede afloop waarop ze zinspelen nooit gegarandeerd. Daarmee ontdekt het eindigheidsdenken elke invulling van het uitstel opnieuw van zijn pretentie van afsluitbaarheid en beschikbaarheid. Maar toch wijzen woorden als belofte, gerechtigheid en verantwoordelijkheid eerder in de richting van het geloof in de redelijkheid van de rede dan in die van de ongelooftwaardigheid daarvan. Hier stuit het eindigheidsdenken op de grens van zijn eindigheid. De alteriteit wordt in verband gebracht met een bepaalde positiviteit en krijgt daardoor een invulling die het denken richt, oriënteert. Daarmee is het uitstel niet definitief opgeheven, de belofte niet ingelost, de gerechtigheid niet in eenduidig positief recht omgezet etc. Daarin situeert zich de eindigheid van dit denken. Maar paradoxaal genoeg leidt deze zelfde eindigheid het eindigheidsdenken tot het besef dat de eindigheid niet absoluut is. De eindigheid van het denken betekent dat elke positiviteit en elke invulling voorlopig zijn, omdat nooit alles gezegd kan worden en zeker niet tegelijk gezegd kan worden. Geprangd tussen de oneindige mogelijkheden van de taal en het denken dat daarin huist enerzijds en de eindigheid van het spreken dat naar woorden zoekt anderzijds moet de mens als denkend en sprekend wezen steeds 'op zijn woorden passen', moet hij keuzes maken. Maar deze uitdrukking verwijst opnieuw naar een 'moeten' dat verder reikt dan een absolute eindigheid. Uit het voorgaande blijkt dat deze keuzes van het denken niet willekeurig zijn, maar in een bepaalde richting wijzen. Staande voor de noodzaak van de keuze kiest het denken kennelijk voor bepaalde woorden, waarvan het vindt dat zij – in alle voorlopigheid – een betere invulling van de radicale alteriteit bieden dan andere. Maar als die keuze niet willekeurig is, moet zij georiënteerd zijn door datgene wat steeds uitgesteld blijft, wat men op het spoor meent te zijn.

5. Besluit

Laten we tot besluit proberen enkele conclusies te trekken uit de afgelegde denkweg. De inzet van deze bijdrage was om na te denken over de vraag of het idealisme alleen nog een historisch belang heeft als een van de vele gestalten die het wijsgerige denken in de loop van zijn geschiedenis heeft aangenomen, dan wel dat deze filosofie nog steeds actueel is omdat zij op een vruchtbare wijze ingezet kan worden in de hedendaagse wijsgerige discussie. Zoals de titel van deze bijdrage al aankondigde, heb ik deze tweede mogelijkheid verder onderzocht. Het bleek dat de actualiteit van het idealisme gelegen is in zijn kritisch potentieel, in zijn geschiktheid om kritisch in gesprek te treden met het hedendaagse eindigheidsdenken. Dit gesprek circelde rond de vraag of dit denken er inderdaad in slaagt om tegen het metafysische geloof in de redelijkheid van de rede in te denken. Doet het eindigheidsdenken recht aan zijn eigen uitgangspunt van de absolute contingentie en grondeloosheid van het denken en de waarheid of blijft er uiteindelijk ook hier een niet te deconstrueren metafysische rest over? Via een analyse van de manifesterende kritische pretentie van dit denken zijn we op het spoor gekomen van een transcendentaal moment dat verondersteld is in iedere vorm van kritisch denken. Dit transcendentale moment houdt in dat elke kritiek impliciet of expliciet beroep doet op een noodzakelijkheid, op een 'moeten' dat boven de contingentie van het denken uit wijst; bovendien vergt dat transcendentale moment steeds van de kritiek een (eventueel marginale) inhoudelijke bepaling van dit moeten, waardoor de kritiek eveneens boven de absolute contingentie wordt uitgetild. Juist in zoverre het eindigheidsdenken een kritische pretentie heeft, stoot het onvermijdelijk op zijn eigen metafysische rest: het slaagt er uiteindelijk niet in om tegen het geloof in de redelijkheid van de rede in te denken. Dit betekent dat uiteindelijk niet alles een constructie van de rede of de taal is, maar dat de rede een redelijkheid verwoordt, die tegelijk inwendig en uitwendig aan haar is en die op die manier aan de kritiek haar kritisch gehalte geeft.

Tot slot rijst de vraag of de inzet van het gesprek met het radicale eindigheidsdenken niet verder reikt dan het laten zien van de onhoudbaarheid van de totale contingentie. Is er niet een meer inhoudelijk gesprek mogelijk? Hiermee komen we bij de mogelijkheid van een metafysica van de eindige rede als nadere bepaling van de in/uitwendigheid van de redelijkheid en van het kritisch gehalte van de kritiek. Hierboven is opgemerkt dat het geloof in de redelijkheid van de rede zich niet buiten dat geloof om kan bewijzen, funderen; als denkend wezen staat de mens altijd al binnen de redelijkheid en het geloof daarin. Een *absolute* buitenpositie voor het denken is eenvoudigweg ondenkbaar. Deze standpuntelijkheid van het denken impliceert hoe dan ook de eindigheid van de rede. Maar de aanvaarding van dit in-

zicht betekent niet het einde van het metafysische élan van dit denken. Integendeel, als radicaal filosoferen blijft het zoeken naar een rationele verantwoording. Wat betekent dat nu concreet? Staande binnen de redelijkheid kan de rede in de kritische en radicale weergave van die redelijkheid het geloof daarin geloofwaardig maken. De verbinding van deze beide inzichten is een metafysica van de eindige rede; zij aanvaardt dat de rede radicaal eindig is, maar leeft tegelijk van de overtuiging dat die eindigheid niet absoluut is.

Correspondentieadres:

Katholieke Theologische Universiteit
Postbus 80101
3508 TC Utrecht
pjonkers@ktu.nl

De *Phänomenologie des Geistes* als inleiding tot het ware kennen

Paul Cobben (Tilburg)

1. Inleiding

Ware of filosofische kennis is voor Hegel *absolute* kennis. Absolute kennis is onvoorwaardelijk, dat wil zeggen dat ze niet gebonden is aan het voorbehoud van een bepaald gezichtspunt. Dat betekent tevens dat elke begroning van de absolute kennis bij voorbaat al tot mislukken gedoemd is. Wie ware kennis wil begronden, beroept zich op een argumentatie die zelf niet reeds geïmpliceerd is in de ware kennis die begrond moet worden. Maar dat zou tevens betekenen dat ware kennis niet vanuit zichzelf waar is. Bijgevolg zou ze niet absoluut zijn en dus ook niet waar. Hegel is daarom volkomen consequent, wanneer hij de *Phänomenologie des Geistes*, die geschreven is als een inleiding tot het filosofische kennen, uiteindelijk niet begrijpt als een integrerend deel van het filosofische systeem waarin de systematische ontwikkeling van het ware kennen gestalte krijgt.¹ De kennis die in het systeem tot uitdrukking wordt gebracht is steeds al absoluut. Wie meent dat deze absolute status binnen het systeem zelf nog verantwoord moet of kan worden heeft weinig van Hegels project begrepen.²

Dit alles neemt niet weg dat Hegel in de inleiding van zijn filosofische systeem blijft verwijzen naar de *Phänomenologie des Geistes* als een introductie tot het absolute, filosofische kennen.³ In deze bijdrage wil ik ingaan op de vraag wat dit kan betekenen: een introductie tot het absolute kennen die geen begroning kan zijn.⁴ Het antwoord op deze vraag moet tevens duidelijk maken hoe ware kennis die niet begrond kan worden, ontkomt aan de verdenking dat haar waarheid niets meer is dan een *bewering*.⁵

¹ Zie voor deze problematiek bijvoorbeeld Martin Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 32, Frankfurt/M. 1988.

² Dit werd hier te lande onlangs nog toegevoegd door Karin de Boer, *Denken in het licht van de tijd. Heideggers tweestrijd met Hegel*, Assen 1997, p. 219 e.v.

³ Zie G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Theorie Werkausgabe*, hrsg. von E. Moltenhauer und K.M. Michel, Frankfurt/M. 1986, deel 5, p. 43: "Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduktion wird in gegenwärtiger Abhandlung also insofern vorausgesetzt, als die Phänomenologie des Geistes nichts Anderes als die Deduktion desselben ist".

⁴ Dr. Willem Perreyn dank ik voor zijn opmerkingen die vooral betrekking hadden op de kantiaanse gedachtegang.

⁵ "Ein trockenes Versichern gilt aber gerade soviel als ein anderes", G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952 (in het vervolg geciteerd als PhdG), p. 66.