



UNIVERSITEIT  
GENT

# Geloof In De Leegte: Een Studie Van Žižek's Christelijk Atheïsme Aan De Hand Van Kant En Reve

Hoe kan een verkenning van de structurele homologie tussen God en het Ding  
an Sich in Kant ons helpen bij het begrijpen van Žižek's christelijk atheïsme?

MASTERPROEF

Benjamin Van Langenhove

01811435

Universiteit Gent

2022-2023

Promotor: Gertrudis Van de Vijver

Co-Promotor: Dries Josten

Masterproef voorgelegd tot het behalen van de graad van Master in de Wijsbegeerte door  
Van Langenhove Benjamin



Aantal woorden in Inleiding, Corpus & Conclusie:

29.177

Aantal woorden in de volledige masterproef, met uitzondering van de eventuele bijlage:

32.896

De auteur en de promotor(en) geven de toelating deze studie als geheel voor consultatie beschikbaar te stellen voor persoonlijk gebruik. Elk ander gebruik valt onder de beperkingen van het auteursrecht, in het bijzonder met betrekking tot de verplichting de bron uitdrukkelijk te vermelden bij het aanhalen van gegevens uit deze studie.

## Voorwoord

In mijn zoektocht naar, zeg maar, dat alles waar men dezer dagen nog naar zoeken kan, stuitte ik als kleine jongen op het werk van Gerard Reve. Ik ben nog altijd een kleine jongen, en aan het nog steeds aanwezige zoeken komt er ook maar geen tekort... Maar vertellen wat Reve met mij deed, is vertellen dat het wel erg veel met mij deed, en dat is niet genoeg vertellen. En dus wordt een jongen gek. Maar: goed gek. Sindsdien sta ik stellig achter het gegeven dat men doorheen het leven een aantal kleine psychosen moet doorgaan (gezonde psychosen, dat type dat als richtinggevend kan worden ervaren, dat is, indien in de juiste richting, en na uitgebreide morele deliberatie), zodat ik nu, zoekende, nog steeds, maar wetende dat datgene wat heerst in mijn leven (en dat van Reve en dat van *zo nodig* iedereen, waarin iedereen om het even wie is), iets is dat ik niet weet, maar wel dat het onvermijdelijk heerst, en misschien weet ik de rest ook wel een beetje... Aldus: *het onderzoek*. Wanhoop!

Maar men gaat sneller dan dat het behoort. Voorheen was Reve namelijk 'niets meer' dan getormenteerd schrijver, waarschijnlijk ook voor zichzelf, maar zeker en vast voor mij, dankzij mijn introductie tot hem aan de hand van zijn debuutroman *De Avonden*, een roman waarin men, zoals wordt gezegd op de meeste achterflappen van de herdrukte versies, 'de stem van de jonge naoorlogse generatie herkent.' Niet voor ons, dus. Maar hij schreef erg goed, en ik was al een beetje gek geworden, gewoon, door de kunst, dus begon ik kort daarna aan zijn zelfbenoemde magnum opus, *Het Boek Van Violet En Dood*, getekend door hemzelf en wederom ook door de achterflap als 'het boek dat alle boeken overbodig zou maken' (ik heb haast!), dat is, op het telefoonboek en de Bijbel na. Of zoals hij zelf zegt in *Nader Tot U*:

Ik moest vechten — met God en mensen zou ik worstelen, en ik zou overwinnen, zag ik nu. Neen, o neen, ik mocht nimmer de hoop opgeven dat ik eenmaal datgene zou schrijven wat geschreven moest worden, maar dat nog niemand, ooit, op schrift had gesteld: het boek, alweer, dat alle boeken overbodig zou maken, en na welks voltooiing geen enkele schrijver zich meer zou behoeven af te tobben, omdat gans het mensdom, ja zelfs de gehele, thans nog in haat en angst gekluisterde natuur, verlost zou zijn. Dan zouden de kinderen der mensen een zonsopgang zien als nimmer gezien was, en een muziek zou klinken, ruisend als van verre, die ik nooit gehoord had, maar toch kende. En God Zelf zou bij mij langs komen in de gedaante

van een éénjarige, muisgrijze Ezel en voor de deur staan en aanbellen en zeggen:  
'Gerard, dat boek van je — weet je dat Ik bij sommige stukken gehuild heb?'  
'Mijn heer en mijn God! Geloofd weze Uw Naam tot in alle Eeuwigheid! Ik houd zo  
verschrikkelijk veel van U,' zou ik proberen te zeggen, maar halverwege zou ik al in  
janken uitbarsten, en Hem beginnen te kussen en naar binnen trekken, en na een  
geweldige klauterpartij om de trap naar het slaapkamertje op te komen, zou ik Hem  
drie keer achter elkaar langdurig in Zijn Geheime Opening bezitten, en daarna een  
presenteksemplaar geven, niet gebrocheerd, maar gebonden — niet dat gierige en  
benauwde — met de opdracht: *Voor de Oneindige. Zonder Woorden*. (Reve, 1983, p.  
120, originele nadruk)

Opeens: God! Opeens God, al zij het in de vorm van een *éénjarige, muisgrijze Ezel*, een Ezel  
die, bij het lezen van een aantal passages van het boek, toch wel gehuild heeft... Opeens een  
God die, ja, wat doet men ermee, met zo'n eer, met een God die Zich overgeeft aan ons, een  
God die, alhoewel een beetje tegenstribbelend, toch meegesleurd geraakt, gekust wordt, tot  
in de slaapkamer, met alle gevolgen nadien... Opeens, dus, God, een beetje als sukkelaar,  
maar toch, Diegene die het mooiste, gebonden, *presenteksemplaar* verdient, diegene die zo  
en zo verwoord dient te worden, en toch de '*Oneindige. Zonder Woorden*' is... Het was dan  
ook aan de hand van de hierboven geciteerde passage uit *Nader Tot U* (en een eerdere,  
ietwat minder uitdrukkelijke versie in *Brief Aan Mijn Bank*) dat Reve eind jaren 60 in  
Nederland een aanklacht voor smalende godslastering werd aangesmeerd. Hij won de zaak,  
gedoopt tot het 'Ezelsproces', en de befaamde passage, de 'ezelspassage', werd een deeltje  
rechterlijke geschiedenis, ietwat gedoemd tot steeds in isolatie geciteerd te worden. Toch  
was er ook daar een (ietwat meer glanzende) achterkant:

Ik was een heel erg grote beer die toch heel lief was.

God was een Ezel en hield veel van mij.

En iedereen was erg gelukkig. (Reve, 1983, p. 140)

Want *iedereen was erg gelukkig*, wat de tekst lijkt te plaatsen als een gevolg van het  
voorgaande, dat is, natuurlijk, niettegenstaande een aantal religieuze autoriteiten... Maar hij  
zelf, Reve, was een grote beer, overigens een hele lieve, en God een Ezel, die heel erg veel  
van hem hield... Hoe moeten wij deze wederkerige relatie tussen God, het subject, en hun

liefde begrijpen? Of misschien een nog belangrijkere vraag, waarom zelfs God poneren, al dan niet in de vormen dat Reve dat doet? In zijn tijd, alleszins, was zijn bekering een heuse heisa... Hiervoor is het boek *Moeder en Zoon*, waarin Reve zijn bekering tot de Rooms Katholieke Kerk beschrijft (of eerder, verdedigt), van groots belang. Zijn poneren van God kent een hele geschiedenis doorheen zijn leven, en begon voor hem als jongeling met een diepe fascinatie voor de Isiscultus. Maar het belangrijkste moment met betrekking tot zijn geloof was toen hij voor het eerst, doorheen het treinraam, op het perron, de Meedogenloze Jongen zag, en deze jongen een kaartje met zijn naam op gaf. Het is dan ook *vanwege, of aan de hand van* zijn onhoudbaar verlangen tegenover de Meedogenloze Jongen dat zijn geloof, op een secundaire manier, vorm krijgt:

Hij was het, hij en niemand anders, die ik mijn gehele leven, in steden, straten, en landen gezocht had, en die ik nu vóór mij zag. Ja, zàg... Maar wat nu, in deze ene minuut die mij nog restte?... Ik kon uitstappen en naast hem op zijn karretje gaan zitten terwijl de trein wegreed, en bijvoorbeeld zeggen - lulliger kon niet, maar iets anders zoude ik niet durven uitbrengen - 'Ik neem wel een volgende trein. Deze is mij een beetje te vol.' Maar hoe dan verder? (...) 'Weet je wat'? dacht ik, terwijl ik, als slaapwandelde ik, de koepee verliet en mij naar het balkon begaf, waarvan de deur op het perron nog openstond. **'Als het iets wordt... als het werkelijk iets wordt... dan word ik rooms-katholiek.'** (...) 'Als het iets werd...' Jawel, maar dan...? Wat moest er dan van ons beiden worden?... Het was toch iets, dat eigenlijk niet kon bestaan?... En ik had de gelofte gedaan om, àls er 'iets van kwam', katholiek te worden... Nu ja, dat was bij nader inzien niet zo erg: ten eerste was ik het toch al min of meer van plan geweest... En ten tweede: ik had mij niet vastgelegd of verbonden, wanneer... (Reve, Verzameld Werk 3, 2006, p. 513-515, mijn vet)

Doorheen *Moeder En Zoon*, en eigenlijk doorheen heel het werk van Reve, lijkt de Meedogenloze Jongen dan ook de gestalte van Christus aan te nemen, hier onder de naam 'Matroos'. Neem nu bijvoorbeeld de volgende passage:

Wat ik in mijn verbeelding vóór mij zag, was geen bewijsbare, al dan niet synchroon met mijn gedachten zich voltrekkende werkelijkheid, maar het beeld was van een visionaire en overweldigende kracht, die mij alles om mij heen deed vergeten.

‘Flikkerhoer! Vuile flikkerhoer!’ hoorde ik Matroosje zijn vader brullen, terwijl hij nog harder ging slaan. Matroosje, te vergeefs pogend zich los te rukken en met zijn handen de slagen af te weren, huilde luid, met lange, gillende uithalen van zijn jongensstem. Niets, niets kon ik doen. **Het was als altijd, de onschuldige, weerloze jongen, die mishandeld en gemarteld** werd, maar die ik niet te hulp kon komen, omdat niemand wist waar hij woonde. Ik zag en hoorde de slagen nederkomen op zijn mooie, schuwe jongensgezicht en op zijn tengere, slechts door een vliedun meisjesbloesje en een ragfijne katoenen broek beschermde jongenslijf. Tegen mijn wil, maar onwederstaanbaar, verhief zich mijn manlijke roede, en ik vervloekte mijzelf. Wie zijn schuld was het? Het was mijn schuld: Matroosje schreeuwde en huilde van pijn door mijn schuld. Neen, bedacht ik bitter, niet door mijn schuld alleen. Zijn kronkelen en huilen onder de wrede ranseling van zijn mat fluwelen, nog bijna nergens behaarde Matrozenlijfje was mijn schuld, mijn allergrootste schuld - nooit zoude ik dat loochenen... **Maar meer nog was het de schuld van de mensen, van het gehele zondige mensdom, dat zich van God had afgekeerd... dat schaamteloos zondigde... dat weigerde zich te bekeren, en dat het Oordeel ontkende...** Eens zoude die schuld gedelgd worden, en zoude Matroosje gewroken worden, op de Jongste Dag... (Reve, Verzameld Werk 3, 2006, p. 554-555, mijn vet)

En dan nog wat verder:

Ik beroerde mijzelve ter ere van hem, en in onderwerping aan hem, besepte ik... Maar hoe zoude hij daarvan weet kunnen hebben, en welke baat kon hij daarbij vinden, de Eeuwig Onbereikbare...? (...) ‘Jij alleen, Matroosje, jij alleen, dat zweer ik je...’ mompelde ik. ‘Natuurlijk vind ik die orgelpomper een mooi beest, een geweldig liefdesdier... Maar ik zal hem niet aanraken, dat kleine konthoertje...’ Het verhaal begon zijn onvermijdelijke, revistische wending te nemen. ‘Ik raak hem niet aan,’ verzekerde ik Matroosje hijgend, ‘want hij is voor jou... voor jou alleen...’ (...) Het geluk, hùn jong geluk, dat ging voor, waar of niet, ook als ik er in het geheel niet aan te pas kwam... behalve dat ik voor ze zoude zorgen, want ze zouden bij mij mogen wonen... (Reve, Verzameld Werk 3, 2006, p. 565-567)



Ook andere boeken, waarvan *Bezorgde Ouders* misschien zijn belangrijkste werk is (met een 400-tal pagina's aan een dichter Treger die alle jongens die hij ontmoet wil opofferen aan zijn uiterst flinke vriend Eenhoorn, die, in de ogen van Treger, eigenlijk heel wreed is, maar het maar niet wil tonen...), geven uiting aan dit motief van de Meedogenloze Jongen, de onbereikbare, ultieme jongen, *het grote object van verlangen*, die nooit te (be)grijpen valt, maar altijd aanwezig is. Het is hij die de onschuldige, lijdende jongen is, en het is hij die heel het object van de offerbereidheid van Reve omvat: de Meedogenloze Jongen heeft behoefte aan verlossing, en het is niet alleen Reve zelf, maar ook de gehele zondige mensheid die medeverantwoordelijk zijn voor het lijden van Matroosje...

Men kan deze duidelijke symbolische metafoor tussen de Meedogenloze Jongen en Christus misschien interpreteren als 'louter' een uitdrukking van Reve zijn innerlijke wereld en zijn verlangens, als een soort 'wanhopige' projectie, waarin de Meedogenloze Jongen zou moeten worden opgevat als een archetype dat Reve's zoektocht belichaamt, of een manier om om te gaan met zijn eigen, masochistische verlangens. Maar is het niet méér dan dat? Is er geen bijna noodzakelijk karakter aan dit postulaat van een 'betekenisgever', waarvan Reve dan, congruent met zijn verlangens, zijn God poneert als een Ezel (die hij hele mooie dieren vindt), als een geseksualiseerde God, of als een jonge, eeuwig onbereikbare jongen? Maar waarom moet Reve hiervoor religie gebruiken, en in de plaats daarvan, bijvoorbeeld, het niet eerder projecteren op zijn biologische opmaak, de socio-economische omstandigheden, jeugdtrauma's...? En waarom specifiek de Rooms-Katholieke Kerk?

De teksten van Reve getuigen van een heel paradoxale wisselwerking tussen zijn eeuwige twijfel en een volledige onderwerping, bijvoorbeeld in deze boekendelen sprekende passage over zijn verstandhouding tussen zichzelf en God/geloof, dat zo vaak de gelijktijdige aanwezigheid en afwezigheid van God benadert, en misschien is het katholicisme wel de enigste manier om deze te belichamen:

Intussen kwellen mij bepaalde religieuze ideeën: het besef, bijvoorbeeld, dat God in Zijn lijden door mij getroost wil worden; een obsessionele identifiëering met Christus, etc. En dit alles (temidden van hartstochtelijke pogingen tot devotie) gepaard aan het allersmartelijkste, maximale scepticisme en ongelooft. (Reve, 1985, p. 117)

Maar tegelijkertijd dat Reve zijn diepe twijfel erkent, of zelfs de afwezigheid van God bespreekt, schetst hij echter ook momenten, *soms*, waarin hij denkt dat wel God waarachtig leeft, en liefde is. En daarbovenop, ook erg eenzaam...

Eigenlijk geloof ik niets,  
en twijfel ik aan alles, zelfs aan U.  
Maar soms, wanneer ik denk dat Gij waarachtig leeft,  
dan denk ik, dat Gij liefde zijt, en eenzaam,  
en dat, in zelfde wanhoop, Gij mij zoekt  
zoals ik U. (Reve, 1983, p. 160)

Deze paradoxale houding, waarin het 'maksimale skepticisme' en een 'hartstochtelijke devotie' naast elkaar bestaan, en waarin God even wanhopig en zoekende is als de gelover, lijkt te pendelen tussen een keihard atheïsme en een onophoudelijk verlangen naar, maar ook uiting van geloof (geen agnosticisme, denk ik, aangezien zijn schrijven getuigt van een 'geloof' en 'ongeloof', die mijns inziens oftewel het ontkennen of erkennen omvat, en niet, kort gezegd, een agnostische onmogelijkheid tot weten: de kwestie blijft...). Het belangrijke om hier dan ook op te merken is dat Reve schrijft "*wanneer* ik denk dat Gij waarachtig leeft, *dan* denk ik, dat Gij liefde zijt, en eenzaam, en dat, in zelfde wanhoop, Gij mij zoekt zoals ik U"... Is dit misschien de geloofsrelatie bij uitstek in de 'ware' ervaring van het Christendom? Maar hoe kan men dit atheïsme 'verstoppen' in het midden van de meest hartstochtelijke pogingen tot devotie tegenover God? Is het een inherent deel ervan, of slechts een angstvallige reactie in het oog van de vele paradoxen van het geloof? Hoe komt zo'n geloofsbelijdenis tot uiting? Kunnen we het dan zelfs een atheïsme noemen? En waarom is het zo dat Reve zich vanuit alle geloofsstromingen bekeert tot het katholicisme, en niet het protestantisme, bijvoorbeeld, indien zijn geloofsbelijdenis uit zo'n uitermate individuele interpretatie bestaat, waarin hij vaststaande dogma's bekritiseert, en naar een individuele vrijheid grijpt in het vormen van zijn eigen godsbeeld? Neem als voorbeeld zijn reactie op de aanklacht van godslastering na het hierboven vernoemde 'Ezelsproces', in 'Heb Ik God Gelasterd?':

Zoals de communisten het woord provocatie bezigen, voor elke politieke handeling of uiting, die hun terreursysteem niet welgevallig is, zo ook bezigen de zich noemende christenen het woord godslastering voor elke formulering van een godsbegrip, dat niet in hun terreursysteem en niet in het eenrichtingsverkeer van hun 'alleenverkoop van God voor Nederland & Koloniën' bedreigt. Ieder heeft recht op een eigen godsbegrip, en op het recht desgewenst daarvan te getuigen. Ik bijvoorbeeld stel mij onze Verlosser voor zoals ik Hem zie en ervaar, en niet naar de godslasterlijke afbeeldingen op zendingskalenders. Veel mensen wensen zich Hem voor te stellen met veel te lang, in het midden gescheiden, briljantinedoordrenkt haar, gekleed in witte jurk met afgeborduurd halsje, en liefst zonder geslachtsdelen, of, in ieder geval, zonder seksueel verkeer. Dat is hun beeld, waarop ze recht hebben, en waarvan het hun recht is te getuigen. Voor mij echter heeft de Zoon van God heel behoorlijk geproportioneerde geslachtsdelen gehad, die hij stellig niet heeft laten roesten; ik stel mij Hem als biseksueel voor, zij het met een overheersend homoseksuele voorkeur, licht neurotisch, maar zonder haat jegens enig schepsel, want God is de Liefde die geen enkel schepsel buiten Zich kan sluiten. Dat is mijn beeld van Gods Zoon, dat ik niemand wil opleggen, maar dat ik evenmin bereid ben mij, door wie dan ook, te laten ontnemen. (Reve, Verzameld Werk 6, p. 372, originele nadruk)

Reve verzet zich hier heel expliciet tegen het idee dat een bepaalde groep mensen het monopolie heeft op het bepalen van wat als godslastering wordt beschouwd (en dus van wat een godsbeeld zou zijn), noch is hij bereid zich zijn persoonlijke godsbeeld te laten afnemen... Hoe moeten wij dit verlangen naar autonomie en vrijheid in geloofskwesties, alsook zijn kritiek op de geïnstitutionaliseerde en dogmatische beperkingen, begrijpen? En zou hij dan ook hieromtrent een grotere vrijheid vinden in het katholicisme? Is het katholicisme misschien bij uitstek de geloofsbelijdenis die de mogelijkheid tot een lijdende, eenzame, zelfs stervende of al dan niet reeds dode God inhoudt? Neem nu deze passage, het einde van de epiloog van *Moeder en Zoon*, waarin hij na het gesprek met 'professor Hemelsoet', die hem net de toestemming heeft geschonken om gedoopt te worden, nog zijn allerlaatste, en dus ook zo goed als zijn allerbelangrijkste vraag stelt, aan het uiterste einde van het boek dat zijn bekering tot het katholicisme bespreekt:

We waren gedrieën nog wat blijven nazitten. ‘Als U het goed vindt,’ sprak ik opeens met onvaste stem tot professor Hemelsoet, ‘dan zou ik nu U iets willen vragen... iets dat mij, nou ja, wel eens bezig houdt... Maar misschien weet U er geen antwoord op.’

‘We kunnen zien,’ zeide professor Hemelsoet monter.

‘Kijk,’ sprak ik. ‘In Jezus Christus zijn God en Mens op volmaakte en onlosmakelijke wijze voor eeuwig in één Persoon verenigd. Is dat zo, of is dat niet zo?’

‘Dat is zo,’ moest professor Hemelsoet mij toegeven.

‘Goed,’ vervolgde ik. ‘Christus is dus “waarlijk God”. Ja of nee?’

‘Christus is waarlijk God,” stelde professor Hemelsoet mij gerust.

‘Prima,’ vervolgde ik. ‘Maar nu: geen uitvluchten. Als Hij waarlijk God is... als Hij dat dus is... als dat waar is... **Wie was het dan, Die aan de vooravond, in de hof van Getsemane, bang was... Die aarzelde... Die twijfelde... Die de Dood aan het kruis vreesde... Ik bedoel: Wie was het dan, Die daar, in Zijn doodsangst... door een engel gesterkt moest worden?...’ Ik haalde diep adem. ‘Wie anders was dat... dan God Zelf, Die wanhoopte, en Die aan Zichzelf twijfelde...?’**

‘Dat is wat de Kerk ons leert,’ sprak professor Hemelsoet. (Reve, Verzameld Werk 3, 2006, p. 688, mijn vet)

## Dankwoord

Met betrekking tot het onderzoek bedank ik graag mijn co-promotor en promotor, promovendus Dries Josten en professor Gertrudis Van de Vijver, voor de eindeloze kennis, steeds opnieuw geschonken in goede aard. Ook dank ik graag God, Die in vrede moge rusten, waardoor we het allemaal zelf wat moeten onderzoeken.

Met betrekking tot al de rest bedank ik graag al de rest, maar dan vooral mijn ouders. Omdat zij altijd heel erg lief zijn geweest.

## Inhoudsopgave

Voorwoord	V
Dankwoord	XIII
Inhoudsopgave	XIV
Inleiding	1
Hoofdstuk Één: Žižek en Het Christelijk Atheïsme	4
1.1 Žižek's Atheïstische Theologie	4
1.2 Žižek's God	9
1.3 Waarom (De Dood Van) God?	13
1.4 Een Materieel Geloof... Voorbij Ethiek?	17
Hoofdstuk Twee: Kant, God en het Ding An Sich	23
2.1 Twee Kanten Van Onderscheid	23
2.2 Kant's Eigen Onderscheid	26
2.3 Ding an Sich Als Object Van De Zuivere Rede	29
2.4 De Kritiek als Beperking	31
2.5 De Tweede Kritiek	33
2.6 De Relatie Tussen Theoretische en Praktische rede	37
2.7 Vrijheid in Beperking	45
Hoofdstuk Drie: Een Kantiaans Atheïsme?	59
3.1 Van Een Afwezige Aanwezigheid...	59
3.2 ... Tot Een Aanwezige Afwezigheid	62
3.3 En Wat Met Reve?	64
Conclusie	72
Bibliografie	74

## Inleiding

In onze zoektocht naar een antwoord op al deze vragen die wij verkrijgen aan de hand van de casus van het godsbeeld en de geloofsbelijdenis van Gerard Reve, algemeen gesteld als *de vraag van het verschil tussen het wel of niet postuleren van een God* (of, anders, en misschien belangrijker gezegd, het postuleren van de ontkenning/dood van God), zullen wij gebruik maken van het theologisch denkbeeld van het *christelijk atheïsme*, dat hier grotendeels verkend zal worden aan de hand van Slavoj Žižek, waaronder zijn tot op nu twee belangrijkste boeken omtrent dit thema: *The Puppet And The Dwarf* (2003) en *The Monstrosity of Christ* (2011), maar waar, zoals altijd bij Žižek, ook een aantal andere belangrijke passages uit andere werken bekeken zullen moeten worden. Daarvoor is een korte beschrijving van wat deze theologische strekking inhoudt nodig.

Žižek's christelijk atheïsme, geïnspireerd door de radicale theoloog J.J. Altizer en de conservatieve katholieke schrijver G.K. Chesterton en uiteraard, zoals altijd, Hegel en Lacan, combineert elementen van het christendom en atheïsme om een nieuwe en unieke interpretatie van de christelijke traditie te bieden, waarin hij probeert de subversieve kern van de figuur Christus te ontluiken, in de manier dat deze de goddelijke autoriteit uitdaagt en een radicale ethische en politieke boodschap presenteert... Zoals wij zullen zien ligt de focus voornamelijk op de kruisiging van Christus, waarvan deze daad van Gods zelfopoffering een inherent revolutionair gegeven van het christendom onthult in de manier waarop het gevestigde machtsstructuren ontwricht en de gangbare opvattingen over Gods almacht overhoop gooit, en op zijn impotentie wijst, of in Reviaanse termen, op Gods twijfelachtigheid en eenzaamheid. In het algemeen is het dus zoiets als een poging om het christendom opnieuw voor te stellen als iets waar men een radicale kracht uit kan putten en op een typische Žižekiaanse manier de gevestigde ideologieën uitdaagt, in een visie van universele liefde, solidariteit en 'kille ethiek'. Het gaat erom de christelijke theologie op een kritische en creatieve manier te benaderen, de subversieve kern ervan bloot te leggen en tegelijkertijd de spanningen en paradoxen binnen de traditie te omarmen. Het is dan ook aan de hand van deze interpretatie dat Reve's geloofsbelijdenis mogelijks beter te begrijpen

zal vallen, maar, zoals wij zullen zien, blijft de lezer van Žižek bij de vraag naar de uiteindelijke praktijk van een materieel geloof<sup>1</sup> een beetje op haar honger zitten.

Daarom is het andere punt van vergelijking (en onze uiteindelijke richtlijn om de bespreking van een 'christelijk atheïstische' geloofsbelijdenis naar een duidelijkere en mogelijks een meer praktische en 'invulbare' richting te trekken, alsook om te zien hoe Reve's religieus handelen aan de hand van dit christelijk atheïstisch kader nog verder uitgediept kan worden) in dit essay Kant, en zijn postulaten van het Ding an Sich en God. Wij zullen onderzoeken of deze beiden een soort gelijkaardig *noodzakelijk* statuut genieten als postulaten, waarin het Ding an Sich in Kants theorie van de Zuivere Rede dient (en volgens Kant dus ook nodig is) om de beperkingen van onze kennis te erkennen, en de scheiding tussen de fenomenale en noumenale wereld te handhaven, en de rede dus correct te gebruiken, wat mogelijks een structurele homologie vertoont met zijn postulaat van God zoals gesteld in de kritiek van de Praktische Rede, en de verbanden van dit postulaat met betrekking tot de mogelijkheid van vrijheid, morele verantwoordelijkheid en de ethische handeling, en dus ook de mogelijke noodzakelijkheid van het stellen van dit postulaat, al zij het, zoals wij zullen zien, secundair tegenover dan, bij Kant, de morele wet.

Het is dan ook hier dat wij een belangrijk verband zullen zoeken bij Reve die, mogelijks ééNZelfde beweging doet, in zijn laten primeren van zijn morele wet en verlangen, en zijn godsbeeld daar ook als een soort secundair postulaat doet gelden, en zijn godsbeeld naar zijn verlangen vervormt, als uitiem voorbeeld... Het zal dus alleszins belangrijk blijven om steeds terug te keren naar en ons te verdiepen in de specifieke religieuze overtuigingen en praktijken van Reve, waarbij we kijken naar zijn betrokkenheid bij het katholicisme en zijn individuele interpretaties van theologische concepten, alsook door zijn geschriften te bestuderen, zoals zijn gebruik van religieuze symboliek, zijn worsteling met scepticisme en geloof, en zijn verkenning van de rol van God in het menselijk lijden en de Verlossing, waarin God's eigen lijden en eenzaamheid een cruciale rol zullen spelen.

---

<sup>1</sup> De behandeling van geloof gaat hier over geloof in de uitdrukkelijk religieuze zin, maar soms zullen overlappingsen met andere vormen van geloof (ideologie, een Kantiaans subjectief geldig voor-waar-houden, ethische plicht, ...) onvermijdelijk zijn.



Zo hopen wij een te inzicht verkrijgen in hoe het geloof van Reve past binnen het kader van het christelijke atheïsme en de praktische relatie die deze theologische strekking biedt voor het subject tegenover haar wereld. In onze poging tot het begrijpen van hoe Reve's religieuze overtuigingen en praktijken aansluiten bij de concepten van het christelijk atheïsme en Kant's postulaat van God en het Ding an Sich, met een specifieke focus op de structurele homologie tussen deze twee postulaten, verkennen wij zo de fijne kneepjes van het geloof van Reve, alsook hoe het geloof van de christelijke atheïst in een samenleving/wereldlijke context er uit kan zien in verbintenis met deze Reviaanse en Kantiaanse aanvullingen, en wat de gevolgen, effecten en verschillen zijn die hierdoor teweeg worden gebracht met betrekking tot de ethische handeling.

Vooreerst dus een voorstelling van Žižek's vorm van christelijk atheïsme, en de mogelijke tekortkomingen in theorie over de praktische invulling hiervan, waarvoor wij de structurele gelijkens tussen God en het Ding an Sich zullen zoeken, in de hoop te ontdekken of onze bedenkingen aan de hand van Reve en Kant hier te verzoenen zouden zijn in een duidelijker beeld van het handelen van de christelijke atheïst.

# Hoofdstuk Één: Žižek en Het Christelijk Atheïsme

## 1.1 Žižek's Atheïstische Theologie

G. K. Chesterton concluded 'The Oracle of the Dog' with Father Brown's defense of commonsense reality: things are just what they are, not bearers of hidden mystical meanings, and the Christian miracle of Incarnation is the exception that guarantees and sustains this common reality:

*'People readily swallow the untested claims of this, that, or the other. It's drowning all your old rationalism and scepticism, it's coming in like a sea; and the name of it is superstition. It's the first effect of not believing in God that you lose your common sense and can't see things as they are. Anything that anybody talks about, and says there's a good deal in it, extends itself indefinitely like a vista in a nightmare. And a dog is an omen, and a cat is a mystery, and a pig is a mascot, and a beetle is a scarab, calling up all the menagerie of polytheism from Egypt and old India; Dog Anubis and great green-eyed Pasht and all the holy howling Bulls of Bashan; reeling back to the bestial gods of the beginning, escaping into elephants and snakes and crocodiles; and all because you are frightened of four words: He was made Man.'*

It was thus his very Christianity that made Chesterton prefer prosaic explanations to all-too-fast resorts to supernatural magic—and to engage in writing detective fiction: if a jewel is stolen from a locked container, the solution is not telekinesis but the use of a strong magnet or some other sleight of hand; if a person vanishes unexpectedly, there must be a secret tunnel; and so on. This is why **naturalistic explanations are more magic than a resort to supernatural intervention**: how much more “magic” is the detective's explanation of a tricky deceit by means of which the criminal accomplished the murder in a locked room than the claim that he possessed the supernatural ability to move through walls!

I am even tempted to go a step further here, and give Chesterton's last lines a different reading—no doubt not intended by Chesterton, but nonetheless closer to a weird truth: **when people imagine all kinds of deeper meanings because they “are frightened of four words: He was made Man,” what really frightens them is that**

**they will lose the transcendent God guaranteeing the meaning of the universe, God as the hidden Master pulling the strings— instead of this, we get a God who abandons this transcendent position and throws himself into his own creation, fully engaging himself in it up to dying, so that we, humans, are left with no higher Power watching over us, just with the terrible burden of freedom and responsibility for the fate of divine creation, and thus of God himself.** Are we not still too frightened today to assume all these consequences of the four words? Do those who call themselves “Christians” not prefer to stay with the comfortable image of God sitting up there, benevolently watching over our lives, sending us his son as a token of his love, or, even more comfortably, just with some depersonalized Higher Force? (Žižek, 2009, p. 25, mijn vet)

In dit citaat waarmee Žižek zijn pleidooi begint in *Monstrosity of Christ* springt er al meteen een these uit die vrij goed het algemene idee benadrukt van zijn interpretatie van het christelijk atheïsme: dat het geloof in het christendom, met nadruk op de leerstelling van de Incarnatie, en dus God die mens wordt in de persoon van Christus, mensen kan helpen om de dingen meer ‘te zien zoals ze zijn’, in de plaats van deze te overspoelen met allerlei verborgen en mystieke betekenissen ten gevolge van het verlies van geloof in God. Het is dan ook de notie van God die mens wordt (en sterft, lijdt, eenzaam is, en ons nodig heeft...) die de nodige verschuiving teweegbrengt in ons begrip van onze wereld en ons mens-zijn, waarin de traditionele opvatting van een almachtige God die van bovenaf toezicht houdt op alles, wordt vervangen door een God die Zichzelf opoffert en actief deelneemt aan de menselijke ervaring, zelfs tot het sterven aan toe. Het is ten gevolge hiervan dat we niet langer meer kunnen vertrouwen op deze bovennatuurlijke macht, deze ‘andere’ die alles regelt en betekenis geeft. De verantwoordelijkheid komt bij ons te liggen, voor alles, om zorg te dragen voor onze wereld en onze eigen daden hierin, en dat is (in referentie terug tot Reve, en zoals wij zullen zien, ons belangrijkste punt van vergelijking) dan ook bovenal de verantwoordelijkheid voor God zelf... Zijn eerdere boek, *The Puppet and The Dwarf*, dan, begint Žižek op een minstens even belangrijke manier:

A proper starting point would have been to ask the Schellingian question: what does the becoming-man of God in the figure of Christ, His descent from eternity to the temporal realm of our reality, mean for God Himself? What if that which appears to

us, finite mortals, as **God's descent toward us, is, from the standpoint of God Himself, an ascent?** What if, as Schelling implied, eternity is less than temporality? What if eternity is a sterile, impotent, lifeless domain of pure potentialities, which, in order fully to actualize itself, has to pass through temporal existence? **What if God's descent to man, far from being an act of grace toward humanity, is the only way for God to gain full actuality, and to liberate Himself from the suffocating constraints of Eternity?** What if God actualizes Himself only through human recognition? (...) What if the gesture of **choosing temporal existence, of giving up eternal existence for the sake of love**—from Christ to Siegmund in Act II of Wagner's *Die Walküre*, who prefers to remain a common mortal if his beloved Sieglinde cannot follow him to Valhalla, the eternal dwelling-place of dead heroes—is the highest ethical act of them all? (Žižek, 2003, p. 13, mijn vet)

Wat betekent het voor God om mens te worden, om 'af te dalen' (of in Žižek's woorden, op te stijgen) van de eeuwigheid naar de tijdelijke wereld van onze realiteit? We herinneren ons nog dat Reve, in *Moeder en Zoon*, dat nog als allerlaatste, belangrijkste kwestie stelde: Is Jezus, een mens, waarlijk God? En is het waar dat hij toen twijfelde?... Is dit waarom dat wanneer Reve dacht dat "wanneer" God waarachtig leeft hij dan ook denkt "dat Gij liefde zijt, en eenzaam, en dat, in zelfde wanhoop, Gij mij zoekt zoals ik U"? Žižek gebruikt vervolgens Chesterton om uit te drukken dat het christendom het verste gaat in het uitdagen van conventionele ideeën over God, door te wijzen op dat moment van twijfel en isolatie dat God heeft ervaren als Jezus tijdens zijn kruisiging, wat misschien het allerbelangrijkste perspectief biedt op Gods zelfverlating en eigenlijke rebellie, en het christendom misschien zelfs de geloofsbelijdenis van de atheïst *par excellence* maakt:

When the world shook and the sun was wiped out of heaven, it was not at the crucifixion, but at the cry from the cross: the cry which confessed that God was forsaken of God. And now let the revolutionists choose a creed from all the creeds and a god from all the gods of the world, carefully weighing all the gods of inevitable recurrence and of unalterable power. They will not find another god who has himself been in revolt. Nay (the matter grows too difficult for human speech), but let the atheists themselves choose a god. They will find only one divinity who ever uttered

their isolation; only one religion in which God seemed for an instant to be an atheist.  
(Chesterton, geciteerd in Žižek, 2003, p. 14)

Het is dan ook deze roep, deze *“cry which confessed that God was forsaken of God”*, dat Žižek zijn favoriet Bijbels citaat blijft: *“Vader, Vader, waarom hebt Gij Mij verlaten?”*... Maar, zoals Reve schrijft in zijn passages, valt deze twijfel, dit scepticisme van God tegenover God zelf, al eerder te vinden, zoals, bijvoorbeeld, in het hof van Getsemane... En dus, hoewel atheïsme traditioneel wordt geassocieerd met het verwerpen van het bestaan van een bovennatuurlijke godheid, ontvouwt zich hier een conceptie van God die Zichzelf verlaat. Een heleboel vragen rijzen zo natuurlijk naar omhoog, bijvoorbeeld, moeten wij God dan zien als een bovennatuurlijke entiteit, die sterft, of eerder als een symbolisch concept dat wordt belichaamd door menselijke handelingen? Of eerder een soort ‘gestorven God-idee’ dat ‘louter’ dient als een ethische kracht, gerealiseerd door menselijke acties, en dienende als een leidraad voor een morele levenswijze? Of is het een manier om, in plaats van te geloven in een almachtige en alwetende godheid die alles onder controle heeft, ons te richten op een soort van existentialistische zoektocht naar betekenis in een wereld waarin lijden en onzekerheid onvermijdelijk zijn, want ‘God lijdt zelf, Hij is gestorven’?...

Om deze vorm van ‘atheïstische theologie’ van Žižek te begrijpen, schrijft Boscaljon dat we het moeten zien als een theologie eerder gebaseerd op materiële filosofie dan op spirituele openbaring, alsook een theologie die grote verschillen toont met bijvoorbeeld de ‘negatieve theologie’ van de voornoemde Altizer, die in het midden van de 20e eeuw het concept van een ‘Dood van God’ theologie introduceerde, waarin hij, kort gezegd, de christelijke passie herinterpreteerde en een verschuiving introduceerde naar een Hegeliaans in plaats van een Kantiaans denkkader, waardoor hij de christelijke passie kon herinterpreteren in termen van een Godheid die absoluut sterft, en Zichzelf ‘kenotisch<sup>2</sup> uitgiet’ (als opoffering, zelfverloochening, ...) en herrijst in, *en als* de materiële wereld, waarbij hij het idee van een transcendente God als het ware verwisselt voor een kader waarin God Zich voortdurend en immanent manifesteert in de dingen van de wereld. Žižek zijn theologie toont hier overeenkomsten mee, vooral met betrekking tot het perspectief van de dood van God, maar

---

<sup>2</sup> Kenosis wordt vertaald als ‘leegmaken’ in het Grieks, en duidt in het christelijke geloof aan dat God in het leven en in de dood van Jezus het goddelijke zelfbeeld als het ware ‘leegmaakt’, in een bescheiden, nederig (zelf-)geschenk van liefde aan de wereld.

lijkt zich nog meer te baseren op het concept van een ‘verlatenheid’, waarbij **God de transcendente positie verlaat en Zich volledig inlaat met de materiële wereld, wat, voor de mensheid, leidt tot een gevoel van angst en verantwoordelijkheid voor de mensheid.** Zo accepteert Žižek, in tegenstelling tot Altizer, de dood van God zonder enige spirituele consequenties, zonder een God immanent gemanifesteerd in de dingen van de wereld, en benadrukt hij standvastig een materialistische ontologie, en een theologie die zowel atheïstisch als materieel is, in het verwerpen van het idee van het zoeken naar een transcendent of spiritueel element binnen de materiële werkelijkheid. De dode God is volledig en daadwerkelijk dood: er is geen moment waarin de materiële werkelijkheid een transcendent element laat ontstaan, zoals het ‘kenotisch schenken van de materiële wereld’ bij Altizer. Het is uitsluitend materieel. (Boscaljon, 2016, p. 1-4)

Dit kan hij doen omdat hij een bepaalde materialistische ontologie hanteert, die Žižek karakteriseert als een ‘open’ ontologie, die zich richt op materie, maar ook op wat deze aanname van materie *veronderstelt*: een leegte, waarin ‘dat wat vaak over het hoofd wordt gezien’ of als irrelevant wordt beschouwd, in feite meer betekenis heeft dan de harmonie die we normaal gezien proberen te hanteren. Aan de hand van Lacan beschrijft hij de materiële werkelijkheid dan ook als een ‘niet-alles’ (*pas-tout*), waardoor dit niet direct hoeft verweven te worden aan een transcendente werkelijkheid, maar nog steeds het bestaan toestaat van een ‘diepere stem’ die ten grondslag ligt aan het zijn kan toestaan. Dit kan geïllustreerd worden aan de hand van het voorbeeld van vlekken:

The illustration of stains accomplishes this task: rather than seeing a stain as an empirical problem that obscures the deeper, or more “true” reality that supports a picture, Žižek advocates moving from an assumption of a harmonious whole (as a broad starting perspective) and narrowing down to the concrete or material level of the stain that embodies an actual reality. These stains exist relative to a lack of stain, an absence that—again—may be more readily translated to a notion of void than transcendent harmony. (Boscaljon, 2016, p. 5)

Žižeks materialistische ontologie maakt dan zo een meer open begrip van de werkelijkheid mogelijk, waarin materialiteit en leegte ‘naast elkaar bestaan’, en wat ons uitnodigt om bijvoorbeeld iets als vlekken niet te zien als loutere onvolkomenheden die één of andere

diepere waarheid verhullen, maar als belichamingen van hun eigen significante werkelijkheid, die eerder wijzen op het idee van een leegte dan van een transcendente harmonie. Dit is consequent met zijn interpretatie van het christelijke atheïsme en zijn atheïstische theologie, en dus kan hij de nadruk op het geloof in de Incarnatie/Menswording als een middel zien om de dingen te 'zien zoals ze zijn', zonder enige nood aan verborgen of mystieke betekenissen. Zo kan hij het conventionele beeld van een almachtige God contrasteren tegenover het idee van een God die Zijn transcendente positie opgeeft en Zich actief inlaat met de mensheid, zelfs tot op het punt van te sterven... Zoals wij nog meer zullen zien, dan, legt deze verschuiving de verantwoordelijkheid voor betekenisgeving bij de mens (en wat wij, uiteraard, zullen kunnen vergelijken met Reve zijn passages over de Meedogenloze Jongen, die een secundaire plaats inneemt tegenover Reve's 'morele wet', zijn verlangens) en zo daagt hij de mens uit om de leiding te nemen, over haar daden en verlangens, tot op het lot van de goddelijke schepping.

Maar hoe moet men dit dan begrijpen, en wat moet men zich daar precies bij voorstellen, een dode God...? Wat is deze 'dode God', en wat was Hij ervoor, dat is, voor Zijn sterven? Wanneer het hierop aankomt, stelt Žižek eerst dezelfde vraag die wij hier ook stelden met betrekking tot Reve: waarom religie, en waarom God poneren, al dan niet in de vormen dat Reve dat doet? Of zoals Žižek het stelt: *"Is it even worth spending time on religion, flogging a dead horse? Why this eternal replaying of the death of God? Why not simply start from the positive materialist premise and develop it?"* (Žižek, 2009, p. 240)

## 1.2 Žižek's God

Voor de vraag *naar* God, en hoe wij deze referentie moeten zien, poneert Žižek twee mogelijke lezingen die beiden verworpen zouden moeten worden: een 'letterlijke' lezing, waarbij er daadwerkelijk een God is met al Zijn goddelijke geschiedenis, inclusief Zijn dood, of de een 'metaforische' lezing, waarbij God slechts een mythische naam is voor een bepaald psychologisch proces. Nu, we zijn materialisten, zegt Žižek, dus er is geen letterlijke, transcendente God, maar God is ook niet louter 'metaforisch', dienende als een soort mystificerende uitdrukking van menselijke passies en verlangens, wat een eenvoudige lezing van Reve zeker zou kunnen doen veronderstellen... Met betrekking tot deze metaforische lezing, schrijft Žižek dus: *"What such a 'metaphorical' reading misses is the dimension of the Inhuman as internal ('ex-timate') to being-human: 'God' (the divine) is a name for that which*

*in man is not human, for the inhuman core that sustains being-human.*" (Žižek, *Monstrosity of Christ*, 2009, p. 240) Hoe moeten wij dit begrijpen? Žižek is heel duidelijk in het benoemen van de beperkingen ten gevolge van het reduceren van God tot een loutere 'metaforische lezing' aangezien dit volgens Žižek een cruciaal aspect mist, wat hij de aanwezigheid van het 'onmenselijke' noemt, dat als een intern onderdeel van het mens-zijn dient, waarin de naam God datgene vertegenwoordigt dat in menselijke wezens bestaat, maar verder gaat dan dat wat conventioneel als menselijk wordt beschouwd, en als het ware als een onmenselijke kern dient, die op haar beurt het menselijk bestaan in stand houdt. In verband hiermee is het verhelderend om Žižek's gebruik van het lacaniaanse begrip *objet a*, dat een object-oorzaak van verlangen vertegenwoordigt en paradoxaal genoeg tegelijkertijd een gebrek of leegte in het subject vervult, en dus een cruciale rol speelt in het funderen van het lege cogito van het subject, en het inhoud en historische specificiteit geeft:

*Cogito is the subject reduced to a pure impersonal punctuality of a void, a crack in the texture of reality; as such, it is not a pure subject without objectivity—it is sustained by a paradoxical object which positivizes a lack, what Lacan called *objet a*. The fact that there is no subject without object—i.e., the fact that the empty subjectivity is grounded in a specific object which sustains its very abstraction from all particular content—introduces historicity into the ahistorical emptiness that is \$: this object, *objet a*, although just a pseudo-object, an envelope of a void, acquires in every epoch a specific form. It is only in capitalism that the object that sustains the subject, the subject's objectal counterpart, appears as what it is, not the ultimate object of desire awaiting us out of our reach but the objectal form of the surplus itself, an elusive virtual entity which gives body to the excess over any determinate object, and which can as such sustain the subject at its purest, the empty Cartesian *cogito*. (Žižek, 2019, p. 363)*

Is er dan een verbinding tussen het *cogito* als "*the subject reduced to a pure impersonal punctuality of a void, a crack in the texture of reality; as such, it is not a pure subject without objectivity*" en de notie van God als "*the dimension of the Inhuman as internal*"? Indien de aard van het cogito, van het denkende subject, als een leegte of een scheur in de structuur van de realiteit wordt gezien, is dit niet ook iets *inhuman*, als in een onpersoonlijke punctualiteit van een leegte, abstract, *tekort*, en zonder inhoud op zichzelf, is dit nog steeds



niet een 'puur subject' zonder objectiviteit: het wordt net ondersteund door een paradoxaal object, het *objet a*, dat het lege cogito een vorm van bestaan geeft in haar positivisering. Als God dan, of het goddelijke, staat voor datgene in de mens dat niet volledig menselijk is, maar eerder een inhumane kern is die het menselijk bestaan in stand houdt, vertegenwoordigt dit dus toch ook een aspect van het menselijk wezen dat verder gaat dan wat 'conventioneel' als menselijk wordt beschouwd en toch als zodanig deel uitmaakt van het mens-zijn, een vorm van positivisering, een menselijk-maken van het onmenselijke in de mens?

Misschien ligt de verbinding tussen beide noties voornamelijk in het feit dat *zowel het cogito als het concept van het goddelijke gekoppeld staan/vasthangen aan de notie van een steunend object*: voor het cogito (als "*subject reduced to a pure impersonal punctuality of a void*") is dit het *objet a*, dat positiviseert wat anders een lege, onpersoonlijke punctualiteit zou zijn, en voor het 'algemenere' subject is dit een 'onmenselijk' object dat het menselijk bestaan ondersteunt en het in staat stelt om te functioneren, en dus als een 'onmenselijke' kern iets is dat het menselijk bestaan als het ware in stand houdt, waarvan dit 'onmenselijke' de naam God krijgt... Wat is dan de gelijkenis tussen zowel het 'object a' en 'God', indien beiden een ondersteunende functie bieden, en het subject op een manier dan ook afhankelijk is van deze objecten om hun bestaan en betekenis te ondersteunen? Tonen beiden louter de specifieke manier van verwevenheid van subjectiviteit en objectiviteit aan, en laten zij gewoon zien hoe het menselijk bestaan en de conceptie van God historisch en contextueel bepaald zijn? Of is er meer aan de hand? En zien we ten slotte, dit niet al in Reve, opnieuw, waar zijn God, als Meedogenloze Jongen, exact die figuur van onbereikbaar *objet a* aanneemt, en toch diegene is die hem doet verlangen/geloven, wanneer hij, zoals wij eerder zagen, schrijft dat hij katholiek zou worden "*als het iets werd... Jawel, maar dan...? Wat moest er dan van ons beiden worden?... Het was toch iets, dat eigenlijk niet kon bestaan?...*"

Bij het bespreken van de relatie tussen subjectieve en objectieve werkelijkheid is Žižek vooral geïnteresseerd in de context van de kwantumfysica en de theologische implicaties hiervan: in het kwantumuniversum is wat 'objectief' bestaat slechts golfschommelingen, en het is de tussenkomst van het subject (zoals bij de meting) die deze schommelingen transformeert in een enkele objectieve werkelijkheid door middel van een soort 'registratie'.

Er is dus een minimale kloof tussen de onmiddellijke brute proto-reëteit van dingen zelf, en hun registratie in één of ander medium, waarvan de subjectieve instantie bij deze ineensstorting van de golffunctie niet iets 'creëert' met betrekking tot de waargenomen werkelijkheid, maar enkel iets 'registreert', dat is, een uitkomst die volledig contingent blijft. De theologische implicatie van deze kloof (gap) is dan ook dat als God de agens is die dingen creëert door ze waar te nemen, de kwantumindeterminiteit zou vereisen dat we eigenlijk een God moeten stellen die 'almachtig, maar niet alwetend' is. God zelf controleert de kwantumprocessen niet, wat overeenkomstig staat met de Lacaniaanse stelling dat 'God onbewust is', en het *allemaal eigenlijk niet echt weet*. Door dan uiteindelijk naar God te verwijzen als één van de namen van de 'Grote Ander' (en dus de symbolische orde en maatschappelijke normen vertegenwoordigt), benadrukt Žižek dat we ons niet zomaar van God kunnen ontdoen en een ontologie zonder God kunnen ontwikkelen, want ondanks dat God een soort 'illusie' is (geen metafoor!), blijft het een noodzakelijke illusie, niet als iets waar men zich zomaar van kan afwenden, maar eerder als **naam voor het onmenselijke in de mens**, als manier om na te denken over de relatie tussen subjectiviteit, objectiviteit en onze omgang met de werkelijkheid... (Žižek, 2019, p. 286-287)

The interest of quantum physics thus resides in the fact that it confers on ignorance a positive ontological status: ignorance is not just the limitation of the observer who cannot ever acquire a full knowledge of reality, ignorance is inscribed in the structure of reality itself. **The very idea of a big Other qua the perfect observer is undermined from within:** quantum oscillations take place in a pre-ontological sphere which elude the big Other's grasp, which is why one can "cheat" ontologically, particles can emerge and disappear before their presence is registered. (...) The formula of true atheism is thus: divine all-knowing and existence are incompatible, god exists only insofar as he doesn't know (take note of, register) his own inexistence. The moment god knows, he collapses into the abyss of inexistence, like the well-known proverbial cat from the cartoons which falls down when it notices there is no ground under its feet. (Žižek, 2019, p. 287, mijn vet)

### 1.3 Waarom (De Dood Van) God?

Hoe moeten wij dit interpreteren wanneer Žižek, aan de hand van zijn betoog omtrent kwantumfysica, kan stellen dat *“the very idea of a big Other qua the perfect observer is undermined from within?”* Is ‘de Grote Ander’ hier dan niet langer een alwetende, perfecte waarnemer, die de werkelijkheid volledig kan begrijpen en controleren, aangezien er geen volledig externe en alwetende waarnemer kan bestaan, omdat de observatie zelf een actieve rol speelt in het proces van waarneming en creëren van de objectieve werkelijkheid? Het lijkt dat, door God te poneren als een niet-wetende, en eigenlijk *impotente* waarnemer, de individuen zelf de verantwoordelijkheid moeten nemen voor hun daden en keuzes, in hoe het idee van een niet-wetende God de focus verschuift van externe autoriteit naar de menselijke subjectiviteit en hun verantwoordelijkheid voor de constructie van de werkelijkheid. De subjectieve tussenkomst speelt dan de belangrijkste rol, of, om het opnieuw te zeggen in de woorden van Reve, dat *“soms, **wanneer** ik denk dat Gij waarachtig leeft, **dan** denk ik, dat Gij liefde zijt, en eenzaam, en dat, in zelfde wanhoop, Gij mij zoekt zoals ik U”*... Is dit niet exact de ondermijning van de ‘Grote Ander’ van binnenuit?

Maar waarom moet de ‘Grote Ander’ van binnenuit ondermijnt worden? Kunnen wij niet zonder? Het is duidelijk dat het idee van een onbewuste God en de ondermijning van de ‘Grote Ander’ de weg openen naar nieuwe manieren van denken over moraliteit en ethiek, maar waarom niet, zoals wij eerder zagen bij Žižek, starten met een *“positive materialist premise”*, en deze ontwikkelen? Om dit uit te spitsen, zullen wij ons even richten naar Todd McGowan, in zijn tekst ‘The Necessity of Belief, Or, The Trouble with Atheism’:

Though Žižek announces his fidelity to atheism, his theoretical work **always leaves a place for the figure of God because he grasps the philosophical and political costs of failing to do so**. When one attempts to deny this place, one necessarily misrepresents the structure of signification and hides the gaps within that structure, which is what occurs in the case of the new atheists. **The atheism of Dawkins and the others hides the blank spaces within the signifying order, and this is a thoroughly ideological operation**. By covering up the ways that the signifier fails, the new atheism ushers in a new form of authority that ironically functions as a quasi-divinity. (McGowan, p. 2, 2016, mijn vet)

Wat McGowan hier bedoelt is dat de meeste hedendaagse atheïsten God verwerpen op zo'n rigide en dogmatische manier, dat ze eveneens de complexiteit en ambiguïteit van betekenis en de menselijke ervaring verdoezelen. Dit laat hen een absoluut standpunt innemen dat geen ruimte toelaat voor enige twijfel of onzekerheid tegenover deze kwesties, waardoor er eigenlijk een nieuwe vorm van autoriteit komt, die zich presenteert als 'niet-goddelijk', maar in feite eigenlijk als een soort vervangende autoriteit functioneert, met bijna dezelfde dogmatische kenmerken die de klassieke conceptie van God met zich meedraagt. Žižek, daarentegen, benadert atheïsme als volgt: hij erkent de filosofische en politieke gevolgen van het negeren van de figuur van God, en dus in plaats van deze figuur volledig te verwerpen, onderzoekt hij de plaats van God en de implicaties ervan in de betekenisstructuur. Voor Žižek heeft God niet alleen te maken met religie, maar is het een concept dat volledig verweven is met de menselijke subjectiviteit. Daarom blijft het **noodzakelijk om God niet radicaal af te wijzen, maar eerder als een concept te onderzoeken en te ontwikkelen**. Dit stelt ons dan ook in staat om de complexiteit en de ambiguïteit van betekenis en geloof te begrijpen, en een meer genuanceerde benadering van atheïsme te verkrijgen, waarin de lege ruimtes binnen de betekenisstructuur als zodanig erkend worden, alsook de implicaties van het sterven van God. Want zoals McGowan verder zegt: *"the emergence of religious belief is neither a response to miraculous signs of God's presence nor an attempt to find solace in a cold universe. It is, instead, an effect of the structure of signification."* (McGowan, p. 2, 2016, mijn vet) Het is dus niet louter een kwestie van het vinden van één of ander godsbewijs, noch is het een Schopenhaueriaanse lijden-en-troost-kwestie, maar eerder een diepgaand product van de menselijke betekenisgeving. Zo kunnen we ook beargumenteren dat religie, hoewel ze misschien niet voldoet aan haar beloften van een toekomstige beloning (het hiernamaals, het eeuwige geluk...), nog steeds een rol kan spelen in het menselijke streven naar genot en bevrijding van bepaalde sociale en economische druk, en onder een kapitalistische organisatie dit zelfs nog gemakkelijker gebeurt:

Through religious belief, the subject repeats the original act of sacrifice that constitutes its desire. Belief thus provides a foundational enjoyment for the believer, who, through the act of believing, wastes without recompense. The promise of a future reward in the afterlife is nothing but the alibi that religion provides in order to seduce the subject on the conscious level. But this is not where the real libidinal

appeal of religion lies. The proliferation of religious belief is inextricable from its failure to deliver on its promises and from its status as a bad investment for the subject. Especially in the contemporary world, religious belief provides respite—an oasis of enjoyment—for the subject caught up in the capitalist drive to render everything useful and banish whatever remains unproductive. **Insofar as it fulfills this function, religion is not ideological.** (McGowan, p. 7, 2016, mijn vet)

De hedendaagse, 'atheïstische' aanvallen op religie zorgen er dan ook paradoxalerwijs voor dat diegenen die zich toch vasthouden aan hun geloof zich nog meer in staat kunnen stellen om zichzelf te ervaren als *radicalen*, waardoor hun geloof nog meer iets wordt om van te genieten dan voorheen, in de subjectiviteitsmodus van de rebel of outsider, in het genot dat voortkomt uit het trotseren van wereldse autoriteit van 'wetenschappelijk atheïsme'. En het is net daarom dat religie, in haar vorm van een oase van genot voor het subject, van binnenuit ondermijnd moet worden, en daarom de nood voor "*this eternal replaying of the death of God*": het blijven teruggrijpen naar religie en de dood van God, in plaats van eenvoudigweg te beginnen met een positieve materialistische aanname, blijft nodig, aangezien religie, als een belangrijk aspect van de betekenisstructuur van de samenleving, mede gevormd wordt door het 'meester-teken', dat inherent zinloos en tautologisch is, en geen ultieme rechtvaardiging heeft... De dood van God markeert dan ook *hét* moment waarop dat binaire teken dat zin zou geven aan het meester-teken waarlijk lijkt te ontbreken, en dit kan gewoonweg niet worden genegeerd, aangezien het een cruciale rol speelt in onze ervaring van autoriteit en betekenis. Daarom kan het niet eenvoudigweg worden opgelost door een positieve materialistische aanname, omdat het een inherent deel uitmaakt van de structurele logica van betekenis. Dus in plaats van religie als een 'dood paard' te beschouwen, moeten we **religie en de dood van God blijven onderzoeken en erkennen, omdat ze essentiële onderdelen zijn van de menselijke subjectiviteit en de manier waarop we betekenis geven aan de wereld:**

When the subject enters into the signification, it encounters the senseless injunction of a master signifier (what Lacan labels  $S_1$ ). Through the form of this initial signifier, the subject receives the social authority's demand. But this demand never acquires a sense, and the structure of justification remains incomplete because no binary signifier for  $S_1$  exists. The authority's injunction exists on its own, without any

subsequent signifier that would provide completion and justification for the master signifier. The parent tells the child to obey, but no parent can ground this demand in an ultimate reason that would allow it to make sense. This is why, at some point, the parent must respond to the child's question "Why?" with the unsatisfying response, "Because I said so." The ultimate justification for parental (and societal) authority is tautological. In the last instance, the child must obey simply because the parent says so, and this absence of a ground for the parental injunction is typically our first experience of the missing binary signifier that would provide a sense for the senseless master signifier. **The absence of a binary signifier, an  $S_2$ , creates an opening within the structure of signification. Signification begins with an  $S_1$ , but there is no binary signifier that would close the signifying utterance definitively. Every stopping point remains a failed stand-in for the missing ultimate stopping point.** The absence of a final stopping point or binary signifier unleashes the subject's desire, but it also molds the subject into a believer. (...) While enlightenment and rationality might topple our belief in God qua  $S_1$  or master signifier, it cannot touch our belief in the God of the gap, the God who occupies the position of the missing  $S_2$  and thus does not appear in the chain of signifiers.

(McGowan, p.8-9, 2016, mijn vet)

Is het dan niet ook de God van 'the gap', die God, dat teken, dat steeds 'doodgemaakt' moet worden, dat impotent en onbewust moet zijn, zodat men waarlijk verantwoordelijk gehouden kan worden voor haar daden? Is dit niet het juiste 'stopping point', als een 'failed stand-in' als zodanig, een God van 'the gap' dat gezien moet worden als de God die de verlangens van het subject verantwoordt en tegelijkertijd vormt tot een gelovige, alleen, als gelovige tegenover een dode, eenzame en lijdende God? Het ontbreken van die ultieme rechtvaardiging of binaire betekenaar creëert een opening binnen de betekenisstructuur en laat ruimte voor het verlangen van het subject om zich te manifesteren: kan het idee van de God van 'the gap', als een God die impotent en onbewust moet zijn, dan niet worden geïnterpreteerd als een oproep om onze verantwoordelijkheid voor onze daden serieus te nemen? Want net omdat deze God niet volledig kan worden begrepen of gerechtvaardigd, en deze God Zichzelf eigenlijk niet eens begrijpt of rechtvaardigen kan, kan men helemaal niet meer op God/de 'Grote Ander' vertrouwen als een externe autoriteit om alle

antwoorden te geven, en in plaats daarvan wordt het individu net geconfronteerd met de taak om verantwoordelijkheid te nemen voor zijn of haar daden en keuzes, en zelfs de **verantwoordelijkheid voor haar God**, omdat deze geen definitieve autoriteit is om op terug te vallen, of nog belangrijker, omdat deze autoriteit het **zelf eigenlijk ook niet weet**, en indien God het wel zou weten, wordt hij de *“cat from the cartoons which falls down when it notices there is no ground under its feet”*... Want zelf de meeste zelfbenoemde atheïsten kunnen niet kunnen ontsnappen aan de structurele logica van geloof en autoriteit, en alhoewel ze weliswaar de naam van God afwijzen, vullen ze nog steeds het ontbrekende binaire teken in om hun overtuigingen en wereldbeeld te rechtvaardigen: Marxistische atheïsten vullen de leemte in met geschiedenis of het dialectisch materialisme, evolutionaire biologen met Darwinisme of natuurlijke selectie, Nietzscheanen met de affirmatie van het leven... De sleutel in de strijd tegen de ‘kwaadaardige’ effecten van het geloof ligt dan ook in de **erkenning dat we niet anders kunnen dan geloven**. Daarom is Lacan’s formule van het atheïsme dat **God onbewust is**: weten dat het gat in de keten van betekenaars geen kennis bevat, en dus dat God onbewust is, is begrijpen dat niets het menselijk bestaan grondt... (McGowan, 2016, p. 10-11) En zien we dit niet ook in Reve die, na zijn door-en-door communistisch getinte opvoeding, zich wil vrijvechten door ‘waarlijk’ te beginnen ‘geloven’, en deze conceptie van zijn geloof, zijn godsbeeld, volledig grondt in zijn eigen verlangens, en dus zegt dat dit zijn beeld is *“van Gods Zoon, dat ik niemand wil opleggen, maar dat ik evenmin bereid ben mij, door wie dan ook, te laten ontnemen”*? Is dit niet de échte vrijheid in geloven? We kunnen namelijk niet ontsnappen aan het proces van geloof en betekenisgeving, maar wat we *wél* kunnen, is bewust nadenken over onze eigen overtuigingen, alsook over die van anderen, en zo wordt *“this eternal replaying of the death of God”*, eigenlijk zelfs de voorwaarde om te kunnen starten *“from the positive materialist premise”*, en voor de mogelijkheid om deze premisse te kunnen ontwikkelen. Indien niet, dan neemt de *“positive materialist premise”* het gestalte aan van deze ‘God of the gap’, en staan we eigenlijk niet veel verder in onze zoektocht naar radicale autonomie...

#### 1.4 Een Materieel Geloof... Voorbij Ethiek?

Rather than being the liberty to do what one wants, freedom is the capacity to limit oneself. Under theism, freedom appears to manifest itself in the limiting power of law and thus be necessary rather than contingent. By linking freedom to law as its

limit, theism disguises freedom's radicality. Even when one sees law as the product of the subject's own self-positing and thus as ultimately groundless (as Kant does in the Critique of Practical Reason), one remains within the logical bounds of theism and sells freedom short. Law implies necessity and thus carries with it an implicit imbrication with a transcendent order that authorizes it. In other words, there are always legitimating reasons guaranteeing law. **It cannot derive purely and simply from freedom itself, which is why Kant ultimately links the moral law back to the idea of God.** If we recognize that contingency rather than God occupies the place of the absent signifier—or, which is to say the same thing, that God is contingent—we at the same time grasp the fundamental contingency of all limits. (McGowan, 2016, p.13, mijn vet)

McGowan kan hier worden beschouwd als kritisch tegenover Kant, en diens koppeling van vrijheid aan de wet als haar limiet en de impliciete verbinding met een transcendentale orde, of God. McGowan stelt dat Kant's perspectief op vrijheid de radicale aard van vrijheid probeert te verhullen door hij dit probeert te gronden in een vooraf bestaande wet of goddelijke autoriteit. Kant beschouwde vrijheid als het vermogen van het subject om zichzelf te beperken door zichzelf te onderwerpen aan de morele wet, en terwijl Kant deze wet probeerde te funderen in de autonomie van het subject, wordt dit hier nog steeds als 'onvoldoende' beschouwd, aangezien het binnen de logische grenzen van het theïsme blijft, waarbij vrijheid impliciet nog steeds wordt gekoppeld aan een transcendentale orde of een hogere autoriteit, zoals God... Maar is dit echt wat Kant doet?

McGowan's pleidooi voor een alternatieve visie op vrijheid, waarbij vrijheid niet wordt beperkt door een externe autoriteit, maar wordt begrepen als de capaciteit van het subject om zichzelf te beperken als zodanig, dient de plaats in te nemen van een transcendentale orde als basis voor de wet, met nadruk op de fundamentele contingentie van alle beperkingen, inclusief die van de wet. Dit idee van contingentie wordt dan ook direct geassocieerd met het ontbreken van een ultieme grond of afwezige betekenaar, waardoor de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid centraal komen staan. Daarnaast schrijft hij in een voetnoot het volgende:



The attempt to formulate the Kantian ethic as a viable contemporary position requires sidestepping the link between freedom and law. This is apparent in Alenka Zupančič's *Ethics of the Real*, which represents the definitive attempt to preserve the radical disruptiveness of this ethic. **Zupančič treats the Kantian ethic as purely formal and thereby empties it of the content that connects it to law—such as the admonition to treat others never merely as a means.** As a result, she can claim (which would seem audacious to a devoted Kantian), “Following Kant—but at the same time going against Kant—we thus propose to assert explicitly that *diabolical evil, the highest evil, is indistinguishable from the highest good, and that they are nothing other than the definitions of an accomplished (ethical) act.* In other words, at the level of the structure of the ethical act, the difference between good and evil does not exist. At this level, evil is formally indistinguishable from good. (McGowan, 2016, p.16-17, mijn vet)

Zupančič behandelt de Kantiaanse ethiek volgens McGowan dus als ‘puur formeel’ en ontdoet deze van de ‘inhoud’ (regels) die deze verbindt met de wet, zoals het verbod om anderen alleen als middelen te gebruiken, en betoogt dat het **onderscheid tussen goed en kwaad op het niveau van de structuur van het ethische handelen zelf niet bestaat.** Dit standpunt zou dan ook tegen de traditionele Kantiaanse opvatting in gaan, waarin er een duidelijke scheiding is tussen moreel goed en kwaad, en hiermee zou Zupančič het idee dat de ethiek een objectieve en vaststaande basis heeft, zoals de wet, of God, ondermijnen... Ik zou het anders stellen: wanneer McGowan stelt dat “*law implies necessity and thus carries with it an implicit imbrication with a transcendent order that authorizes it,*” denk ik dat wij aan de hand van Kant net zien hoe wij bij noodzaak een wet veronderstellen. Het is niet zo, zoals wij in het volgende hoofdstuk zullen zien, dat “*it cannot derive purely and simply from freedom itself, which is why Kant ultimately links the moral law back to the idea of God,*” maar net dat Kant **het idee van God terug linkt naar de morele wet.** God, alsook vrijheid en onsterfelijkheid, zijn secundaire postulaten, en het is de morele wet in ons die primeert. Dit sluit dan ook aan op Boscaljon's kritiek op Žižek, en daarom zal Kant de volgende stap zijn in het onderzoek naar de actuele materiële praktijk van de christelijke atheïst:

Finally, as required by consistency, Žižek's materialist atheism also translates the practice of belief into material terms. The relation between materiality and faith has

two different modes: authentic and inauthentic. The inauthentic version of this occurs as the materiality (in the form of an objectivized ritual) which helps to disguise the real of belief, allows the believer to achieve a distance from the belief, to become dispossessed of it. This is what Žižek formulates in writing “I believe in order not to believe.” **To engage in authentic belief requires a traumatic encounter with the “zero-point of law” that one recognizes is brutally imposed without the ability to be justified with an appeal to a transcendental such as “the Good” or “Truth”.** This is why it remains necessary not to attempt to re-enchant the world in a way that would re-instate the big Other; i.e. screen over the traumatic kernel of the origin of Law and eliminate actual, non-mediated belief. (...) Žižek limits true belief to those who both intentionally accept and act on the absence of a big Other. Authentic material belief is one that maintains a singleminded devotion toward this world. Žižek here appeals to Schiller's distinction of morality and ethics; whereas morality is sentimental as one attempts to see oneself as good through another's eyes, ethics is naïve, “I do what I have to do because it needs to be done, not because of my goodness. This naivety does not exclude reflexivity—it even enables it: a cold, cruel distance toward what one is doing”. There is no belief in an Other here, no appeal to a moral law, no capacity to attempt to reify oneself as “good.” Ethics is performed in actual and material interactions between others, in meeting the needs of others in ways that do not seek justification. Only by not allowing any norms to interfere with how one helps another can one both recognize and act upon the absence of the big Other: such actions seek to maintain a proximity or nearness (which also includes distance) from God. It is this last point—the discussion of a material belief beyond ethics, or even the question of the practice of a material belief—that remains least developed in Žižek's text. Although he does an excellent job of critiquing the way that faith and belief are able to be compromised by ideology, his conception of both remains unhelpfully opaque. (Boscaljon, 2016, p.11-12, mijn vet)

Het is deze traumatische confrontatie met het "nulpunt van de wet," dat zonder rechtvaardiging wordt opgelegd en niet kan worden gerechtvaardigd door een beroep op een transcendentie zoals "het Goede" of "de Waarheid," dat Kant, volgens mij, net wél benadrukt. Bij Kant krijgen wij net een begrip van geloof en ethiek dat niet wordt beperkt door externe autoriteiten, maar eerder gebaseerd is op het subject zelf, en postulaten zoals

God of vrijheid zijn hieraan gebonden, en niet omgekeerd. God wordt dus ook bij Kant niet gebruikt als binaire betekenaar; de morele wet is primair, en niet gebaseerd op enige andere verantwoording. Dus in navolging van Žižek's nadruk op materialisme en de afwezigheid van externe autoriteit, zullen wij Kant gebruiken om te tonen hoe de materiële praktijk van de christelijke atheïst zich kan vormgeven, en hoe een *"material belief beyond ethics, or even the question of the practice of a material belief"* er uit zou kunnen zien. Bij Kant krijgen we namelijk een begrip van geloof en ethiek dat helemaal niet wordt beperkt door externe autoriteiten, maar net gebaseerd is op de morele wet in het subject zelf, waar postulaten zoals God of vrijheid aan gebonden worden in een secundaire zin, en niet omgekeerd. Langs de andere kant, is er uiteraard Lacan's befaamde lezing van Kant's ethiek in 'Kant avec Sade', dat mogelijks een heleboel andere implicaties met zich meedraagt:

The decisive question is: is the Kantian moral Law translatable into the Freudian notion of superego or not? If the answer is yes, then "Kant with Sade" effectively means that Sade is the truth of the Kantian ethics. If, however, the Kantian moral Law cannot be identified with superego (since, as Lacan himself puts it in the last pages of *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, **moral Law is equivalent to desire itself**, while superego precisely feeds on the subject's compromising his/her desire, i.e. **the guilt sustained by the superego bears witness to the fact that the subject has somewhere betrayed or compromised his/her desire**), then Sade is not the entire truth of Kantian ethics, but a form of its perverted realization. In short, far from being "more radical than Kant," **Sade articulates what happens when the subject betrays the true stringency of the Kantian ethics.** (...) Insofar as we conceive of Kantian ethics as precisely prohibiting the subject to assume the position of the object-instrument of Other's *jouissance*, i.e. to calling on him to assume full responsibility for what he proclaims his Duty, then Kant is the antitotalitarian par excellence... (...) **The unique strength of Kant's ethics resides in this very formal indeterminacy: moral Law does not tell me what my duty is, it merely tells me that I should accomplish my duty**, i.e. it is not possible to derive the concrete norms I have to follow in my specific situation from the moral Law itself-which means that the subject himself has to assume the responsibility of "translating" the abstract injunction of the moral Law into a series of concrete obligations. (...) **I as it were invent its universal-necessary-obligatory dimension and thereby elevate this**

**particular-contingent object (act) to the dignity of the ethical Thing.** (Žižek, 1998, 3, mijn vet)

Om dit te verkennen, zullen we ons nu helemaal richten naar Kant, en kijken naar het postulaat van God en dit vergelijken met een ander belangrijk postulaat, die van het Ding an Sich, om te ontdekken hoe deze postulaten fungeren in de context van respectievelijk de praktische en de Zuivere Rede, en te ontdekken of deze postulaten eerder een gevolg zijn van de morele wet in het subject alsook van het statuut van de Zuivere Rede, en als ondersteunend postulaat dienen, in plaats van dat zij op een primaire, rechtvaardigende manier te werk zouden gaan, en zo de plaats van een 'Big Other' zouden innemen. Zo wordt Kant mogelijks een veel belangrijkere filosoof in de theorie van het christelijk atheïsme, indien wij hem kunnen beschermen van kritiek zoals dat "*Kant ultimately links the moral law back to the idea of God,*" en integendeel kunnen tonen dat 'the idea of God' afhankelijk is van de morele wet, en dus contingent op de manier dat het ondersteuning biedt voor het ethische maxime, maar eveneens en paradoxaal genoeg noodzakelijk, in de zin dat het de vorm aanneemt van 'onderbouwend postulaat' om ethisch te kunnen handelen... Een diepere analyse van Kant's filosofie kan ons dus helpen om te begrijpen of deze kritiek terecht is, en indien niet, of Kant's denken daadwerkelijk kan bijdragen aan de ontwikkeling van een materialistische visie op geloof en ethiek, en dus de volledige mogelijkheid voor het postulaat van een dode, onbewuste en impotente God met Zich kan meedragen. Neem nu, per kwestie van toetsing, nog eens een kleine passage van Reve:

Het te voorschijn komen van de religiositeit is een bevrijding en ontplooiing van de persoonlijkheid door de ontdekking en erkenning van een vitaal gedeelte - als men hier ruimtelijke termen mag gebruiken - van de eigen ziel, dat tevoren ergens in een hoek van de psyche in het donker achter slot en grendel zat. **Maar buiten zichzelf, in enig instituut of in enige leer, denken te kunnen vinden wat niet uit het diepste eigen innerlijk komt - dat is een tragiese illusie.** (Reve, Verzameld Werk 3, 2006, p. 631, mijn vet)

## Hoofdstuk Twee: Kant, God en het Ding An Sich

### 2.1 Twee Kanten Van Onderscheid

Om te beginnen met de structurele homologie/gelijkenis tussen deze twee concepten is het vooreerst belangrijk het vooronderstelde onderscheid tussen de twee te bekijken. We zouden namelijk kunnen zeggen dat, op het eerste zicht, zowel het Ding an Sich, alsook God, bij Kant *noumena* te zijn, waardoor het proberen toekennen van dit statuut aan God en het Ding an Sich ons dwingt vooreerst het onderscheid tussen noumena en fenomenen in Kants filosofie te bespreken. En hoewel er onder Kantgeleerden nog steeds bepaalde debatten worden gevoerd omtrent dit thema, zoals bijvoorbeeld een Two-World (bv. Paul Guyer, (1987)) of Two-Aspects (bv. H. E. Allison, (2004)) visie, die respectievelijk het onderscheid tussen *phenomena* en noumena als twee verschillende 'werelden' (phenomenale/noumenale wereld), of als twee verschillende 'aspecten' (phenomenaal/noumenaal aspect) van een object zien, zullen wij ons hier niet richten op het kiezen van een kant in deze debatten. Wel zullen wij eerder zoeken naar een mogelijke gelijkenis van structuur of functie dat beiden, tezamen genomen of apart bekeken, wel of niet kunnen bieden. Laten we dat even verduidelijken. Guyer schrijft bijvoorbeeld dat:

"(...) What Kant sets out to demonstrate under the name of transcendental idealism is that a spatial and temporal view of things as they really are in themselves, independent of our perceptions of them, would be demonstrably false. Transcendental idealism is not a skeptical reminder that we cannot be sure that things as they are in themselves are also as we represent them to be; it is a harshly dogmatic insistence that that we can be quite sure that things as they are in themselves *cannot be* as we represent them to be. Space and time are the indispensable elements in all of our intuitions and judgements, yet transcendental idealism is nothing other than the thesis that things in themselves, whatever else they may be, *are not spatial and temporal*. (...) Denying that Kant means to postulate a second set of objects in addition to the ordinary furniture of the universe, or asserting that he merely means to distinguish between conceptions of that single realm of objects which include their spatial and temporal features and conceptions which do not, is of little avail in the face of Kant's firm announcements that things in themselves are not spatial and temporal. He does not just say that there is a

conception of ordinary things which does not include their spatiality and temporality. He says that there are things which are actually not in space and time or possessed of spatial and temporal form. (...) It is clearly Kant's view that the concept of a thing in itself *lacks such predicates* precisely because a thing in itself must lack any such properties." (Guyer, 1987, p. 333-334, mijn nadruk).

Guyer benadrukt hier dat Kants transcendentiaal idealisme stelt dat het Ding an Sich niet ruimtelijk en tijdelijk kan zijn, in tegenstelling tot de manier waarop wij ze waarnemen en weergeven, wat dus betekent dat Kant impliceert dat er **werkelijke dingen zijn die niet in ruimte en tijd zijn of een ruimtelijke en tijdelijke vorm bezitten**. Allison, daarentegen, benadrukt dat het Ding an Sich moet worden begrepen in termen van twee verschillende aspecten of perspectieven op dezelfde objecten en niet als een onderscheid tussen twee afzonderlijke werelden of klassen van dingen:

"(...) the object that appears (...) has two sides, one of which is the way in which it appears (under the conditions of sensibility) and the other the way in which it is thought in itself (independently of these conditions). Thus, what is being considered can be characterized neither as an appearance nor as a thing as it is in itself, since these correspond to the two ways of considering it. (...) It is the transcendental object that is considered from two points of view. (...) The problem it dissolves is one that arises when the transcendental distinct is approached from a transcendently realistic point of view, which motivates the attempt to arrive at an absolute, context-independent conception of the object of human cognition. (...) Transcendental cognition (the subject matter of the Critique) is not to be understood as providing knowledge of non-empirical (transcendental) object. Its "object" is rather the conditions of the possibility of *a priori* knowledge of ordinary empirical objects or phenomena. **It is clear from this that the distinction between the empirical and the transcendental object, like that between things as they appear and as they are in themselves, is not between two ontologically distinct entities but between two perspectives from which ordinary empirical objects may be considered.** (...) Nevertheless, the transcendental object is not to be equated with the thing as it is in itself. In spite of their apparent identification at some points, they pertain to distinct levels of reflection, of which the transcendental-empirical distinction is more

fundamental. (...) The latter marks a contrast *between* second-order philosophical consideration of objects and the considerations of their cognition (the business of the *Critique*) and a first-order investigation of them (the business of empirical science), while the distinction between things as they are in themselves and things as they appear is between two ways in which objects can be considered *within the transcendental standpoint itself*. (Allison, 2004, p. 61-62, mijn vet).

Hoewel deze debatten belangrijk zijn om Kants algemene filosofische kader te begrijpen, zullen ze niet rechtstreeks relevant zijn op de specifieke vraag hoe het begrip van het Ding an Sich een structurele homologie vertoont tegenover Kant's conceptie van God als noumenon, alsook niet in hoe het functioneert in relatie tot het ethische subject. Deze debatten gaan vooral over de ontologische status en de epistemologische beperkingen van het onderscheid noumena en phenomena, en zijn dus niet direct relevant voor het begrijpen van de specifieke functie van het Ding an Sich en het concept van God binnen Kants denken, alhoewel ze het onderzoek wel helpen kaderen...

Maar eerder vereist het onderzoek naar **of** en al dan niet **hoe** het Ding an Sich en het concept van God als noumena begrepen moeten worden een meer gerichte analyse van de rol die deze concepten spelen bij het funderen van Kants theoretische en praktische filosofie, dat is, in een formalistischere en structurelere zin. In plaats van dus hier verstrikt te raken in de ontologische en epistemologische debatten over de aard van noumena en phenomena, is het wellicht vruchtbaarder om de praktische en structurele implicaties en functies van het Ding an Sich en God binnen Kants Zuivere en Praktische Rede te onderzoeken. Inzicht in het onderscheid tussen phenomena en noumena, en het debat daaromheen, kan uiteraard wel van pas komen om de overeenkomsten tussen de structurele functie van deze twee concepten in Kants denken dieper uit te spitsen, maar ondanks deze ontologische discussies blijven hun gedeelde functies als structurele ideeën grotendeels onveranderd. In beide interpretaties dienen God en het Ding an Sich om de grenzen van de menselijke kennis en ervaring af te bakenen of te 'beschermen', door te wijzen op een transcendente dimensie die ons begrip te boven gaat, al zij het als aspecten van dezelfde objecten, of als entiteiten die behoren tot een afzonderlijk ontologische wereld.

## 2.2 Kant's Eigen Onderscheid

Deze discussie achter ons latende, zullen wij nu vooral onderzoeken hoe het Ding an Sich als noumenon gebruikt wordt, om zo te proberen begrijpen op welke manier dit gelijkenissen vertoont met Kant's concept van God, en of/hoe dit als noumenon functioneert, en hoe dit alles het ethische subject tot stand brengt. Hier, dan, is Kant's eigen distinctie tussen phenomena en noumena:

Appearances, to the extent that as objects they are thought in accordance with the unity of the categories, are called phaenomena. If, however, I suppose there to be things that are merely objects of the understanding and that, nevertheless, can be given to an intuition, although not to sensible intuition (as coram intuiti intellectuali), then such things would be called noumena (intelligibilia).<sup>3</sup> (Kant, 1998, A248-249)

Kant's begrip 'eenheid van categorieën' heeft betrekking op objecten als fenomenen, in die zin dat de eenheid van categorieën verwijst naar de manier waarop onze cognitieve vermogens onze ervaringen structureren en ordenen volgens bepaalde fundamentele concepten, waardoor wij de objecten die wij in de wereld tegenkomen kunnen begrijpen en als samenhangende entiteiten kunnen waarnemen. Maar dan zien we in de tweede zin een onderscheid tussen objecten en dingen, en hun relatie tot het verstand en de ervaring, en hier lijkt het alsof het verschil neerkomt op objecten als entiteiten die we ervaren via onze zintuigen en cognitieve vermogens, terwijl dingen eerder meer algemene entiteiten zijn die objecten van gedachten kunnen zijn, maar niet noodzakelijkerwijs beperkt zijn tot onze zintuiglijke ervaring. 'Verstand' omvat hier dus zowel onze zintuiglijke als intellectuele vermogens, en het is door middel van deze vermogens dat wij ons bezighouden met objecten en dingen. Zo komen we bij het verschil tussen phenomena en noumena: waar fenomenen de objecten zijn zoals we die ervaren via onze zintuigen en cognitieve vermogens, gestructureerd en georganiseerd volgens de eenheid van categorieën, zijn noumena eerder dingen die aan een intellectuele intuïtie kunnen worden gegeven, maar die niet onderworpen zijn aan de beperkingen van onze zintuiglijke ervaringen. Het zijn denk-

---

<sup>3</sup> Ik gebruik, tot afschuw van zowel mijn promotor als co-promotor, de Engelse vertaling van Kant. Dit biedt mij, in mijn ogen, een beter platform voor vergelijking tegenover de eerdere (en komende) citaten die, bij uitzondering tot Reve, zo goed als allemaal Engelstalig zullen zijn.



dingen die worden beschouwd vanuit het standpunt van het intellect of de Theoretische Rede, in plaats van door zintuiglijke waarneming.

Hier moet worden opgemerkt dat Kant, op de hoogte van het bovenstaand citaat in de B-editie van de eerste Kritiek, de dubbelzinnigheid van het begrip noumenon illustreert. Hier stelt hij de vraag of onze zuivere begripsconcepten betekenis kunnen hebben met betrekking tot noumena, en introduceert dan het onderscheid tussen de negatieve en positieve zin van het noumenon. De negatieve betekenis verwijst, op een formalistische manier, naar dingen die geen object zijn van onze zintuiglijke intuïtie, terwijl de positieve betekenis verwijst naar objecten van een niet-zintuiglijke intuïtie (wat hij intellectuele intuïtie noemt):

If we call certain objects, as appearances, beings of sense (phaenomena), because we distinguish the way in which we intuit them from their constitution in itself, then it already follows from our concept that to these we as it were oppose, as objects thought merely through the understanding, either other objects conceived in accordance with the latter constitution, even though we do not intuit it in them, or else other possible things, which are not objects of our senses at all, and call these beings of understanding (*noumena*). Now the question arises: Whether our pure concepts of understanding do not have significance in regard to the latter, and whether they could be a kind of cognition of them? But right at the outset here there is an ambiguity, which can occasion great misunderstanding: Since the understanding, when it calls an object in a relation mere phenomenon, simultaneously makes for itself, beyond this relation, another representation of an **object in itself** and hence also represents itself as being able to make **concepts** of such an object, and since the understanding offers nothing other than the categories through which the object in this latter sense must at least be able to be thought, it is thereby misled into taking the entirely **undetermined** concept of a being of understanding, as a something general outside of our sensibility, for a **determinate** concept of a being that we could cognize through the understanding in some way. If by a noumenon we understand a thing **insofar as it is not an object of our sensible intuition**, because we abstract from the manner of our intuition of it, then this is a noumenon in the **negative** sense. But if we understand by that an **object of a non-sensible intuition**, then we assume a special kind of intuition, namely intellectual

intuition, which, however, is not our own, and the possibility of which we cannot understand, and this would be the noumenon in a **positive sense**. (Kant, 1998, B306-307, originele nadruk)

Dus wanneer Kant, in het tweede deel van de passage, het begrip noumena introduceert, beschrijft hij deze als objecten die niet door onze zintuiglijke intuïtie kunnen worden gegeven/begrepen, en dus ook niet door onze zintuigen kunnen worden ervaren. **In plaats daarvan worden ze alleen door het begrip bereikt, als objecten die worden gevat volgens een andere constitutie dan die van de wereldse verschijnselen.** Kant benadrukt echter de ambiguïteit en het potentieel voor misverstanden als het gaat om noumena, en maakt duidelijk dat **noumena alleen betekenis hebben in relatie tot phenomena**, omdat ze, in hun negatieve manier, worden gedefinieerd in tegenstelling tot verschijningen. Dit betekent dat er zonder verschijnselen geen noumena zouden zijn (of beter gezegd dat men er geen concept van zou kunnen vormen), en het is daarom dat Kant een onderscheid maakt tussen noumena in de negatieve zin, dat wil zeggen dat we de dingen eenvoudigweg opvatten als **niet-objecten van onze zintuiglijke intuïtie**, en noumena in de positieve zin, wat verwijst naar het idee van een object van intellectuele intuïtie. Deze intellectuele intuïtie is een vorm die mensen (en andere eindige wezens) niet bezitten. Als zo'n vorm van intuïtie zou bestaan, zou het ons toegang geven tot objecten zoals ze op zichzelf zijn, onafhankelijk van onze zintuiglijke ervaring. Intellectuele intuïtie, schrijft Kant, *“seems to pertain only to the original being, never to one that is dependent as regards both its existence and its intuition (which determines its existence in relation to given objects).”* (CPrR, B72-73) Maar omdat we deze intellectuele intuïtie niet hebben, omvat het begrip van noumenon een beperkende functie, dat de grenzen van onze kennis en ervaring aangeeft, zodat we onze kennis niet proberen te doen reiken tot het Ding an Sich, of God. Wat Kant hier dus lijkt te articuleren zijn **velden van geldigheid**: aan de ene kant de status van eindige kennis, die betrekking heeft op verschijnselen, en aan de andere kant de kwestie van ‘andere objecten’ van de geest, die geen verschijnselen zijn en behoren tot het rijk van de noumena. Dit gebied wordt gekenmerkt door deze beperkingen van ons begrip, aangezien onze categorieën en concepten deze objecten niet volledig kunnen bevatten...

### 2.3 Ding an Sich Als Object Van De Zuivere Rede

Het Ding an Sich als het onderwerp van de Zuivere Rede, of misschien beter gezegd een rede-idee, staat dus los van onze waarnemingen of ervaringen, maar wordt door de rede wel gedefinieerd aan de hand van de fenomenale wereld in een negatieve zin. Aangezien onze kennis beperkt is tot de fenomenale wereld, dat is, de wereld van verschijningen die we ervaren via onze zintuigen en begrijpen via onze categorieën, kunnen wij, als subjecten, 'niets' weten over de noumenale wereld op zich, maar we kunnen wel weten dat we er 'niets' over kunnen weten, of eerder, kunnen wij enkel de horizon van deze limitatie aanduiden aan de hand van het begrip van noumenon. Noumena vertegenwoordigen, zoals wij hierboven aantoonde, het domein van objecten zoals ze niet toegankelijk zijn via onze zintuiglijke intuïtie, maar waarover het begrip wel zou kunnen nadenken, in de manier dat het noumenon functioneert als een begrenzend concept, dat de grenzen van onze kennis aangeeft en ons eraan herinnert dat er een werkelijkheid kan zijn die onze subjectieve ervaring te boven gaat:

The concept of a **noumenon**, i.e., of a thing that is not to be thought of as an object of the senses but rather as a thing in itself (solely through a pure understanding), is not at all contradictory; for one cannot assert of sensibility that it is the only possible kind of intuition. Further, this concept is necessary in order not to extend sensible intuition to things in themselves, and thus to limit the objective validity of sensible cognition (for the other things, to which sensibility does not reach, are called noumena just in order to indicate that those cognitions cannot extend their domain to everything that the understanding thinks). In the end, however, we have no insight into the possibility of such noumena, and the domain outside of the sphere of appearances is empty (for us), i.e., we have an understanding that extends farther than sensibility problematically, but no intuition, indeed not even the concept of a possible intuition, through which objects outside of the field of sensibility could be given, and about which the understanding could be employed assertorically. The concept of a noumenon is therefore merely a boundary concept, in order to limit the pretension of sensibility, and therefore only of negative use. (Kant, 1998, B310-311, originele nadruk)

Kant stelt hier dat het concept van een noumenon niet tegenstrijdig is, want hoewel we primair vertrouwen op onze zintuigen om objecten waar te nemen, kunnen we niet beweren dat zintuiglijkheid de enige mogelijke vorm van intuïtie is. **Het begrip noumenon is dan, opnieuw, ook niet nodig om te voorkomen dat we onze zintuiglijke intuïtie uitbreiden tot het Ding an Sich**, en hoewel het onderscheid verwarrend kan lijken, lijkt dit, in hoeverre ik het begrijp, de belangrijkste duiding van verschil/verhouding. Maar beide concepten helpen om de objectieve geldigheid van onze zintuiglijke kennis te beperken. Want aangezien Kant erkent dat we geen inzicht hebben in de mogelijkheid van zulke noumena, betekent dit dat we deze dingen niet rechtstreeks kunnen bereiken of ervaren via onze zintuigen of ons begrip. En hoewel ons begrip theoretisch verder zou kunnen reiken dan de zintuiglijke waarneming, hebben we geen manier om objecten buiten het rijk der verschijningen (be)grijpbaar te maken. Op die manier dient het begrip noumenon als een grensbegrip, dat de aanspraken van onze zintuiglijkheid beperkt en ons herinnert aan de grenzen van onze kennis. Het is van negatief nut, wat betekent dat het vooral dient om te benadrukken wat we niet kunnen weten, in plaats van positieve kennis te verschaffen over objecten buiten onze zintuiglijke ervaring. Zo zien wij, dat wanneer Kant stelt dat *“the concept of a noumenon (...) is not to be thought of as an object of the senses but rather as a thing in itself (solely through a pure understanding)”*, het Ding an Sich hier dus wordt beschouwd als een object van de Zuivere Rede, omdat het een (negatief) concept is dat voortkomt uit onze rationele vermogens, en niet uit onze zintuiglijke ervaring, en dus functioneert het als een concept dat de rede **poneert** om het bestaan van objecten **onafhankelijk van onze subjectieve waarneming en kennis** te verklaren, alhoewel als iets waar wij geen positieve kennis van kunnen verkrijgen. **In die zin is het Ding an Sich gerelateerd aan het noumenon als een ding dat buiten onze zintuiglijke ervaring valt, en dient het idee van noumenon als een idee van de rede dat de horizon markeert tussen wat we kunnen weten, en dat wat buiten onze kennis valt.** Het Ding an Sich verwijst dus naar de onkenbare werkelijkheid van objecten zoals ze op zichzelf zijn, onafhankelijk van onze waarneming, en noumena, als beperkend (of beschermend?) begrip, vertegenwoordigt het domein van die dingen die niet toegankelijk zijn via onze zintuiglijke intuïtie, en moet niet door het verstand, in een negatieve functie, als een beperkend (maar dus ook ondersteunend...) begrip worden beschouwd.

## 2.4 De Kritiek als Beperking

Aangezien God, in zijn transcendente conceptie, zich in datzelfde domein bevindt buiten onze zintuiglijke ervaring, en dus niet rechtstreeks gekend of vastgesteld kan worden, is het beargumenteerbaar dat God, voor Kant, ook begrepen zou moeten worden als een noumenon, of zelfs als het statuut genietende van een Ding an Sich. Maar misschien is dat toch niet zo vanzelfsprekend. Om te zien of dit zo is, zullen wij eerst moeten kijken naar Kant's disciplinerende van de rede in de methodeleer van de eerste kritiek. Hier, en zo in de eerste kritiek in het algemeen, onderzoekt Kant de grenzen van de menselijke rede. Het voornaamste doel is hier de voorwaarden vast te stellen waaronder kennis mogelijk is, en de grenzen van de Zuivere Rede af te bakenen. De disciplinerende van de rede behandelt daarom de beperkingen waaraan de rede zich moet houden om fouten te vermijden en binnen haar eigen grenzen te blijven, wat dus ook enige postulaten over God moet beperken, inclusief, misschien, of God als noumena fungeert. Zo verdeelt Kant dit hoofdstuk in vier delen; 'The Discipline of Pure Reason in its Dogmatic Use', 'The Discipline of Pure Reason in its Polemical Use', 'The Discipline of Pure Reason in Regard to its Proofs', en 'The Discipline of Pure Reason in Regard to its Hypotheses'.

Kant begint dit hoofdstuk met een onderscheid tussen het dogmatische en het polemische gebruik van de Zuivere Rede, waarin het dogmatische gebruik van de Zuivere Rede verwijst naar het onkritische gebruik van de rede in metafysisch onderzoek, wat hij als uitermate vatbaar voor fouten en illusies ziet, aangezien deze voorbij de grenzen van de mogelijke ervaring neigen te gaan. Het polemische gebruik, dan, neigt eerder naar zelfkritiek, waarin de rede de juiste grenzen van haar toepassing bepalen, om zo de door hem 'onnodig' genoemde polemische geschillen te proberen vermijden. Verder bespreekt Kant dan de rol van hypothesen in de disciplinerende van de Zuivere Rede, waarin hij stelt dat **hypothesen nuttig kunnen zijn om ons onderzoek te sturen, maar dat ze niet verward mogen worden met vaststaande waarheden(!)**, waarin het hierboven vernoemde dogmatische gebruik strik verboden is. Alsnog, zegt Kant, *"if the assertions of reason that have here been adduced as examples (incorporeal unity of the soul and existence of a highest being) are not to count as hypotheses, but as dogmata proven a priori, then they are not even an issue,"* en verder, *"reason in abstraction from all experience can cognize everything only a priori and necessarily, or not at all"*. (Kant, 1998, A775). Het bestaan van God, dan, alsook de stelling dat God als *noumenon* fungeert, is enkel iets dat als een dogma en a priori gegeven kan

worden, wat later zal terugkeren, en wat wij zullen bekijken in de tweede kritiek. Ten slotte benadrukt Kant het unieke karakter van bewijzen (proofs) voor transcendentale en synthetische proposities, waarin hij uitlegt dat de rede haar concepten niet rechtstreeks op objecten kan toepassen zonder eerst de objectieve geldigheid van deze concepten en de mogelijkheid van hun a priori synthese vast te stellen. Deze beperking is fundamenteel voor het wezen en de mogelijkheid van deze bewijzen.

Maar hoe is het dan, na deze korte toetsing van Kant's bespreking van de limieten van de rede, nog vanzelfsprekend dat men tot een '**proof**' kan komen dat God als noumenon begrepen moet worden? Of kan men enkel weten hoe het formeel/structureel functioneert? Tot nu lijkt het zo dat het postulaat van God enkel als een hypothese gesteld kan worden, maar niet dat er ook een bewijs voor geleverd kan worden. Kant gaat in dit stuk namelijk niet meteen in op de kwestie van het bestaan van God, maar richt zich eerder op het onderzoeken van de voorwaarden en beperkingen van de menselijke kennis, waarbij hij de nadruk legt op het onderscheid tussen phenomena en noumena, en de grens die deze scheidt. Men zou, zoals eerder gezegd, dus kunnen beargumenteren dat God, als transcendente en bovenzinnelijke entiteit, beschouwd kan worden als een noumenon, in die zin dat Gods ware aard buiten onze onmiddellijke ervaring en begrip ligt, maar Kant bekritiseert net het dogmatische gebruik van rationele argumenten voor het bestaan van God en stelt dat deze bewijzen ontoereikend zijn omdat ze net berusten op principes die alleen geldig zijn binnen het domein van de ervaring. Zo benoemt hij enkel de afstand, de horizon van scheiding, en net zoals ik denk dat ik in het begin van dit essay niet verder in hoefde te gaan op de verschillende kampen in de studie van Kant die de aard van distincties in zijn filosofie bediscussiëren, is het punt dat ik hier wil maken eerder dat **volgens Kant de aard van God (en zelfs het denken hierover) buiten onze mogelijke ervaringen ligt, dus hoeft God niet als een noumenon exact te functioneren, aangezien dit een these is die ook een bepaalde assertie van de aard van God lijkt te beamen (alhoewel zelfs dat bediscusieerbaar is, aangezien noumenon als beperkend begrip functioneert), maar eerder werkt als een structureel noodzakelijke propositie (waarin het dan weer een structurele gelijkenis vertoont)...**

Laten we dit even nader bekijken. Eerst zagen wij, opnieuw, dat de filosofie van Kant in de eerste kritiek gericht is op de verkenning van de voorwaarden en beperkingen van de

menselijke kennis, met nadruk op het onderscheid tussen de wereld van de verschijningen en de wereld voorbij onze zintuiglijke ervaring en ons begrip, en ten tweede zagen we dat, hoewel men zou kunnen stellen dat God, als transcendente entiteit, als een noumenon kan worden beschouwd, Kant het dogmatische gebruik van rationele argumenten voor het bestaan van God net bekritiseert. Hij stelt dat deze bewijzen altijd onvoldoende zijn, omdat ze berusten op principes die alleen binnen het ervaringsgebied geldig zijn, en het is dan ook net hier dat Kants harde scheidingslijn tussen menselijke kennis en de uiteindelijke aard van de werkelijkheid een eerste structurele gelijkenis vertoont met de scheiding tussen God en Zijn schepping: in beide gevallen is er namelijk een erkenning van een scheiding tussen het menselijk begrip en de erkenning van een ultieme werkelijkheid die ons begrip te boven gaat, en dus dat de aard van **God** buiten onze mogelijke ervaringen ligt, en deze zelfs **niet noodzakelijk als een noumenon of een Ding an Sich hoeft begrepen te worden, maar wel als een a priori bewezen dogma, waarbij de nadruk ligt op de scheiding** tussen het Goddelijke en de menselijke kennis, en Gods essentie, los van of het nu als noumena of Ding an Sich moet worden begrepen, als onuitsprekelijk moet worden beschouwd. Maar om beter te zien wat Kant precies zegt over God, naast diens statuut **als 'dogmata proven a priori'**, en om te zien of God als een structureel noodzakelijke propositie functioneert zoals noumena dat doen in de Theoretische Rede, is het noodzakelijk onze focus te verschuiven van de eerste naar de tweede kritiek, en de Praktische Rede.

## 2.5 De Tweede Kritiek

In de tweede kritiek, vindt er namelijk een belangrijke verandering plaats. Vanuit die verandering/verschuiving verschijnt er, naast de hiervoor geconcludeerde eerste, basale parallel uit de eerste kritiek waarin er niet veel meer te vinden viel dan dat het Ding an Sich/noumena en God een structurele gelijkenis vertonen als referentiepunten voor de beperkingen van onze subjectieve ervaring om ontoereikbare beweringen over de aard van deze transcendente entiteiten te voorkomen, een tweede parallel die meer de moeite lijkt te onderzoeken: **Kant benadrukt in de tweede kritiek de primaire rol van de morele wet, die voortkomt uit de Praktische Rede, waarin het begrip van vrijheid noodzakelijk en wederzijds constituerend is met de morele wet. Het idee van God en de onsterfelijkheid van de ziel zijn dan eerder secundaire postulaten, die zich baseren op dat begrip van vrijheid.** De morele wet dient als bewijs voor het bestaan van de vrijheid, terwijl de vrijheid op haar beurt de geldige grond voor de morele wet levert. Het idee van God brengt dus niet

direct de mogelijkheid van het moreel subject met zich mee, maar speelt eerder een secundaire rol bij het funderen van het 'hoogste goed'. Valt er hier dan ook een (misschien interessantere) structurele gelijkenis te tussen God als een object van de Praktische Rede en het object van de Theoretische Rede, het Ding an Sich? Het is voornamelijk van belang om opnieuw op te merken dat het de morele wet is die aanleiding geeft tot de Praktische Rede, en niet andersom, waarin het idee van God een heel specifieke, alsook belangrijke, maar geen primaire rol speelt:

A need of pure practical reason is based on a duty to make something (the highest good) the object of my will in order to further it with all my powers; in doing so, however, I must presuppose the possibility of this [highest good], and hence also the conditions for this, viz., God, freedom, and immortality, because I cannot prove these —although also not refute them—by my speculative reason. This duty is based on a law that is indeed independent of these latter presuppositions and apodeictically certain, namely the moral law, and is to this extent not in need of any further support by a theoretical opinion (...) But the subjective effect of this law, viz., the attitude, adequate to it and also necessary through it, to further the practically possible highest good, nonetheless presupposes at least that this good is possible; otherwise striving for the object—of a concept that basically would be empty and without an object—would be impossible practically. (Kant, 2015, 142-143)

**Even the Holy One of the Gospel must first be compared with our ideal of moral perfection before he is cognized as such;** even he says of himself: why do you call me (whom you see) good? None is good (the archetype of the good) but God only (whom you do not see). But whence have we the concept of God as the highest good? Solely from the idea of moral perfection that reason frames a priori and connects inseparably with the concept of a free will. Imitation has no place at all in matters of morality, and **examples serve only for encouragement**, that is, they put beyond doubt the practicability of what the law commands and make intuitive what the practical rule expresses more generally, but they can never justify setting aside their true original, which lies in reason, and guiding oneself by examples. (Kant, 2012, 4:408,409, mijn vet)



Het (prachtige) tweede citaat onderstreept het verband tussen het idee van God als het hoogste goed en de *a priori* concepten van morele perfectie en vrije wil. Het benadrukt ook het belang van de rede om ons begrip van God en morele leiding in Kants praktische filosofie te funderen. Hier benadrukt hij dus de beperkingen van voorbeelden en imitatie in morele zaken, want hoewel voorbeelden een aanmoediging kunnen zijn en de praktische regel intuïtiever kunnen maken, mogen ze nooit de plaats innemen van de werkelijke oorsprong van moraliteit, die haar grondslag in de rede heeft. Dit herhaalt de centrale rol van de rede in Kants morele filosofie, en dus wanneer hij in het eerste citaat schrijft dat "*This duty is based on a law that is indeed independent of these latter presuppositions and apodeictically certain, namely the moral law, and is to this extent not in need of any further support by a theoretical opinion,*" is het een plicht om het hoogste goed na te streven gebaseerd op de morele wet, die onafhankelijk is van de secundaire vooronderstellingen zoals God, en zeker is zonder dat daarvoor verdere theoretische rechtvaardiging nodig is. Maar verder, dan, stelt Kant dat het effect van de morele wet op onze houding en ons handelen (het subjectieve effect) vereist dat we aannemen dat het hoogste goed ook haalbaar is, want als we niet zouden geloven dat het mogelijk is, zouden onze inspanningen gericht zijn op een leeg en zinloos doel, wat praktisch handelen onmogelijk zou maken. Dus wanneer hij schrijft, in het begin van het citaat, dat "*A need of pure practical reason is based on a duty to make something (the highest good) the object of my will in order to further it with all my powers,*" dus dat de Zuivere Praktische Rede, die ons moreel gedrag stuurt, vereist dat wij streven naar het hoogste goed, en dat tot het doel van ons handelen maken, is het idee van God dan hier niet een structurele noodzaak voor de '**subjectieve werking**' van de morele wet, aangezien het streven naar het hoogste goed, zoals geleid door de morele wet, vereist dat we bepaalde voorwaarden aannemen, zoals het bestaan van God, vrijheid en onsterfelijkheid, en deze voorwaarden een basis bieden voor de mogelijkheid van het hoogste goed, die essentieel is voor onze praktische inspanningen om het na te streven?

Dus indien wij er op moeten kunnen vertrouwen dat de morele wet uiteindelijk toch gerealiseerd zal worden, wat Kant karakteriseert als '**pure practical rational faith/belief (glauben)**', valt deze structurele noodzakelijkheid van Kant voor God als postulaat voor de subjectieve werking om moreel te kunnen handelen, dan ook niet te vergelijken met het postulaat van Kant voor het Ding an Sich, als 'iets' waar wij op moeten vertrouwen als een structureel noodzakelijk postulaat voor het subject om het onderscheid tussen phenomena

en noumena te kunnen maken, omdat het dit concept is dat hem in staat stelt de horizon aan te duiden van wat men rechtmatig kan beweren te weten, alsook om het bereik van de menselijke kennis haar beperkingen te benoemen, zoals hij doet in de eerste kritiek? Ligt de structurele gelijkens van beiden dan veeleer in referentie tot het subject?

Om de gelijkens hiertussen duidelijk te maken, zal vooreerst het object van de eerste en dat van de tweede kritiek uitgewerkt moeten worden, om te kijken wat de epistemologische verschillen zijn tussen zijn kritiek van de Zuivere en kritiek van de Praktische Rede. In de eerste kritiek ontwikkelt Kant namelijk een kritische filosofie aan de hand van een vaststelling van de transcendentale voorwaarden die de menselijke kennis en ervaring mogelijk maken. Aan de hand hiervan stelt Kant dat kennis voortkomt uit de interactie tussen enerzijds de a priori structuren van het subject, en anderzijds de empirische ervaring in de wereld van phenomena. Deze maken dan samen de synthese van kennis mogelijk, en het is het idee van noumena dat de horizon van kennis in referentie tot het subject hoort af te bakenen. De tweede kritiek breidt vervolgens Kant zijn kritische filosofie uit tot het domein van de Praktische Rede en dus moraliteit, waarin hij stelt dat morele principes zijn afgeleid van de rede en niet gebaseerd kunnen worden op louter empirische observatie. In dit verband poneert Kant het idee van de categorische imperatief, als een a priori gegeven dat het menselijk handelen stuurt, met het idee van God als noodzakelijk voor de subjectieve werking van de morele wet. Zo is de eerste kritiek voornamelijk bezig met de aard, en zo ook de grenzen van de menselijke kennis met betrekking tot Theoretische Rede, terwijl de tweede kritiek zich richt op het domein van de Praktische Rede, en dus veeleer betrekking heeft op het moreel handelen, maar ook de menselijke vrijheid. Maar valt zo'n strikt onderscheid tussen de twee wel te maken?

Voor die vraag zullen wij ons richten naar het werk van Gardner, namelijk 'Kant's Practical Postulates and the Limits of the Critical System', waarin hij de betekenis van de postulaten van de Zuivere Praktische Rede onderzoekt, met name de theologische postulaten betreffende het bestaan van God en persoonlijke onsterfelijkheid, en hoe de Theoretische Rede hiermee in verband staat, en verder naar Zupančič, 'The Ethics Of The Real', waarin zij het begrip van vrijheid in de context van Kants morele filosofie verbindt met Lacaniaanse psychoanalytische theorie, en zo de relatie tussen vrijheid, ethiek en een verbintenis met Kant's vorm van subjectiviteit onderzoekt door de implicaties van Kants ideeën over vrijheid en schuld te analyseren, waarin zij toont hoe het belangrijk is om de bredere context van

Kants filosofie te schetsen en te begrijpen hoe zijn ideeën over vrijheid in de tweede kritiek geworteld zijn in de epistemologie van subjectiviteit die uitgewerkt worden in de eerste kritiek.

## 2.6 De Relatie Tussen Theoretische en Praktische rede

Aan het begin van 'Kant's Practical Postulates and the Limits of the Critical System' bespreekt Gardner de spanning in Kants filosofie tussen praktische cognitie en theoretische cognitie, en dus het verschil tussen het object van de eerste en de tweede kritiek, en de postulaten van transcendentale vrijheid, het bestaan van God en de onsterfelijkheid van de ziel. Volgens Gardner beweert Kant dat deze ideeën een 'objectieve werkelijkheid' of 'moreel-praktische realiteit' krijgen via zijn praktische postulaten. Deze noodzaak wordt echter niet erkend met betrekking tot het object, maar eerder als een **noodzakelijke hypothese voor het subject**, wat Gardner leest als een implicatie dat deze ideeën alleen vanuit praktisch oogpunt realiteit hebben.

Kant's claim is that our postulation of transcendental freedom, the existence of God and our immortal souls, comprises rationally necessary practical cognition: the ideas of freedom, God and the soul receive 'objective reality', 'moral-practical reality', by means of the practical postulates. And yet, Kant also tells us, the necessity of assuming the postulates is **not a necessity 'cognised with respect to the object' but with reference to the subject**, a mere 'necessary hypothesis' by means of which we merely unify the concepts of God, freedom and immortality in the concept of the highest good as the object of our will: the extension of our cognition takes place 'only for practical purposes', the ideas having reality only from a practical point of view. In the 'Orientation' essay, practical cognition is described as not inferior in degree to theoretical cognition but as 'completely different in kind [der Art nach davon völlig unterschieden]' (OT, 8:141-142). With these claims in view, the question which arises directly is whether practical cognition of the kind found in the theological postulates should be regarded as, to put it in the bluntest terms, a case of genuine knowledge. Does practical reason achieve cognition of the very same, really existing objects as theoretical reason seeks but is unable to cognise? Or does it instead make use of the idea of the supersensible in some way that is impossible for

theoretical reason, a mode of employment that is not exhaustively and exclusively truth-directed? (Gardner, 2011, p. 189-190, mijn vet)

Maar is het Ding an Sich niet ook *“not a necessity ‘cognised with respect to the object’ but with reference to the subject, a mere necessary hypothesis”* aan de hand waarvan wij het onderscheid tussen verschijningen en de uiteindelijke werkelijkheid dat enkel toepassing heeft op het subject, aangezien het subject geen directe kennis/kennis als zodanig kan hebben van het Ding an Sich? Verder vraagt Gardner namelijk of praktische kennis, zoals gevonden in de theologische postulaten, beschouwd moet worden als echte kennis, en of de Praktische Rede dezelfde objecten die de Theoretische Rede zoekt (maar niet kan kennen) bereikt, of dat de Praktische Rede het idee van het bovenzinnelijke op een andere manier gebruikt, op een manier die dan ook niet uitsluitend op de waarheid gericht is. Dit draagt veel implicaties mee voor de parallel tussen de structurele behoefte aan de postulatie van het Ding an Sich om de subjectieve werking van de Theoretische Rede te bewerkstelligen, en de behoefte aan de postulatie van God om de subjectieve werking van de morele wet te ondersteunen. Maar meteen daarna zegt Gardner: *“It may be wondered if this is not somehow the wrong question to ask,”* suggererende dat de vraag of praktische kennis op dezelfde manier als theoretische kennis functioneert, misschien niet de meest geschikte benadering is om Kants concept van praktische kennis te begrijpen. De reden voor deze twijfel is dat Kant ons begrip van wat het betekent voor een oordeel om waar of werkelijk cognitief te zijn zodanig heeft verfijnd dat de vraag irrelevant of misleidend wordt, maar langs de andere kant wijst Gardner erop dat Kant dit soort deflectieve strategie niet expliciet toepast bij de uitleg van zijn concept van praktische cognitie (aangezien dat hij dit enkel heeft toegepast op theoretische cognitie), en daarom stelt Gardner dat het nog steeds redelijk is om Kant te confronteren met de twee volgende mogelijkheden: *“either practical cognition by means of the postulates enjoys truth, reference and correspondence to an object in the same sense as is enjoyed by objectively valid empirical judgements and is aspired to by speculative claims about the supersensible; or it does not, and must instead merit the title of cognition on some other count, pertaining to the rational necessity of the manner in which it facilitates accordance of the will with principles of object-production, i.e. creates possibilities of action”* (Gardner, 2011, p. 190). Dus maakt Gardner de volgende distinctie:

The important division is between what we may call realist interpretations, which take practical cognition to signify a relation between a representation and an object, and non-realist interpretations, which take it to signify either a relation between representations or a non-relational property of a representation. The meaning of Kant's principle of the primacy of practical reason, with which his concepts of practical cognition and practical postulation are closely bound up, changes for each interpretation: on a realist interpretation, the primacy of practical reason will be grounded on and reflect the cognitive superiority of practical reason, while on the non-realist interpretations, it will reflect some other, pragmatic, non-cognitive superiority. The meaning of Kant's term of art, '(moral-)practical reality', will vary in a similar way. There is, I think, no simple textual route to answering the question of whether or not Kant understands practical cognition realistically. (Gardner, 2011, p. 191)

Maar is het onderscheid tussen realistische en niet-realistische cognitie relevant voor onze discussie? Inzicht in de vraag of Kants praktische cognitie realistisch of niet-realistisch is, kan natuurlijk veel inzicht helpen verschaffen in de parallel tussen de postulatie van God en het Ding an Sich, en kan ons helpen verduidelijken of, de realistische interpretatie volgende, de praktische postulaten een objectieve realiteit hebben, of dat, in de niet-realistische interpretatie, hun betekenis meer subjectief is en verband houdt met de morele of pragmatische aspecten van onze cognitie. **Anderzijds impliceren beide soorten cognitie, realistische en niet-realistische, nog steeds de subjectieve noodzaak voor hun respectieve postulaten, en in beide gevallen dienen de postulaten** (het Ding an Sich om ons begrip van de wereld te structureren, en het idee van God als basis voor ons morele streven) **nog steeds als noodzakelijke veronderstellingen om onze ervaringen te helpen begrijpen en ons handelen te sturen.** Hoewel er dus verschillen kunnen zijn in de aard van de praktische kennis, naargelang deze als realistisch of niet-realistisch wordt opgevat, blijft de subjectieve noodzaak van de postulaten een gemeenschappelijk kenmerk in beide interpretaties. Gardner benadrukt verder nog het complexe en dubbelzinnige karakter van Kants praktische postulaten, met opmerkingen dat deze 'tussen de grens van Theoretische en Praktische Rede lijken te staan,' dat 'praktische postulaten theoretisch zijn in die zin dat zij betrekking hebben op een 'being' en niet op een 'acting', maar dat zij praktisch zijn omdat zij **grond bieden voor mogelijke imperatieven.** Om deze discussie samen te vatten, schrijft hij:

Kant employs circumspect locutions which appear to mention rather than use the ascription of objective reality to the ideas. Kant's statement that objects are 'given' by means of the postulates, it may thus be argued, **should be read as saying only that the practical point of view must represent its representations as having objective reality, not that there really exist objects conforming to the representations.** (Gardner, 2011, p. 192, mijn vet)

En dus benadrukt Gardner hier de voorzichtige taal die Kant gebruikt wanneer hij het heeft over de toekenning van objectieve werkelijkheid aan de ideeën in de context van de praktische postulaten, en kan Kants uitspraak dat objecten door middel van de postulaten 'gegeven' zijn, worden geïnterpreteerd als dat het praktische standpunt vereist dat we deze **ideeën representeren alsof ze objectieve realiteit hebben, in plaats van te beweren dat er werkelijk objecten bestaan die aan deze representaties voldoen.** Dit is dan wel uiterst belangrijk voor onze zoektocht naar de structurele homologie tussen het Ding an Sich en God, aangezien Kant hier de subjectieve noodzakelijkheid van deze postulaten lijkt te benadrukken, maar dan zonder definitieve uitspraken te doen over hun objectieve werkelijkheid, en dus dat de theologische postulatie van God, voor de subjectieve werking van de morele wet, *"should be read as saying only that the practical point of view must represent its representations as having objective reality, not that there really exist objects conforming to the representations."* Het is dan ook hier dat de mogelijkheden voor de christelijke atheïst waarlijk door de wolken beginnen te schijnen... Want kunnen wij de subjectieve noodzakelijkheid van het Ding an Sich niet op dezelfde manier lezen, zoals wij hiervoor zagen, als verwijzende naar de onkenbare werkelijkheid van objecten zoals ze op zichzelf zijn, onafhankelijk van onze waarneming, waarvoor noumena, als beperkend (of beschermend) begrip, dat door het verstand in een negatieve functie moet worden beschouwd, en dus in die zin dat beide postulaten een structurele homologie delen in de vergelijkbare rol voor het voldoen aan de respectieve eisen van de Theoretische en Praktische Rede? Kan men bovendien ook niet zeggen dat de postulaten van de Theoretische Rede ook een soort van praktisch doel dienen door de rede te behoeden van de overschrijding van haar grenzen? En kunnen we dan ook niet het omgekeerde stellen, namelijk dat de postulaten van de Praktische Rede ook een soort van theoretisch doel dienen? Laten we daarvoor kijken hoe Gardner hier verdergaat:

Practical reason is not insulated from theoretical reason, and theoretical reason cannot be envisaged as turning a blind eye to it: theoretical reason must register practical reason's belief and take a view of what it is doing, that is, form an estimate of the belief formed. Kant of course acknowledges this, otherwise there would be no need to invoke a principle of the primacy of practical reason. So what view can theoretical reason take of practical reason's theological postulates?

In so far as theoretical reason regards the argument for the postulates as reasoning which is practical in nature, it will grasp a piece of strategy in which the representations of God and the soul's immortality facilitate the representation of oneself as bound by the moral law. But if theoretical reason stops at this point, then it is merely left with knowledge of the beliefs of practical reason, as one person has knowledge of the beliefs of another, and while it can affirm that practical reason has successfully completed a strategic operation and in that sense can 'approve' its operation as means-end rational, it has come no closer to being able to assent to the judgements that issue from practical reason, since these are judgements not about representations but about their putative objects. (Gardner, 2011, p. 199-200)

Gardner stelt hier dat wanneer de Theoretische Rede de theologische postulaten vanuit een praktisch standpunt bekijkt, zij erkent dat deze een strategisch doel dienen: de voorstellingen van God en de onsterfelijkheid van de ziel helpen zo bij de voorstelling van het subject als gebonden aan de morele wet. Maar als de Theoretische Rede het daarbij laat, heeft zij slechts kennis van de overtuigingen van de Praktische Rede, zonder daadwerkelijk in te stemmen met de oordelen dat de Praktische Rede maakt. Dit komt omdat deze oordelen betrekking hebben op de vermeende objecten, zoals God, en niet alleen op de voorstellingen hiervan. Gardner benadrukt dus dat de Theoretische Rede het praktische doel achter de postulaten van de Praktische Rede kan erkennen, maar dat deze de daaruit volgende oordelen niet volledig kan onderschrijven, omdat deze oordelen over de objecten zelf gaan, objecten die het bereik van de Theoretische Rede overschrijden. Misschien moeten wij dan stellen dat de relatie tussen de postulaten van de Theoretische en Praktische Rede eerder moet worden gezien als complementair, waarbij elk een doel dient bij het bepalen van de grenzen en de beperkingen van de ander? Maar kunnen, op die manier, de postulaten van de Praktische Reden dan niet ook bijdragen tot een vollediger

begrip van de menselijke kennis en Theoretische Rede door de beperkingen van deze bloot te leggen?

Since theoretical reason cannot regard the argument for the theological postulates as simply and exclusively practical in nature, it must instead take up and rehearse for itself practical reason's moral argument for the theological postulates. In so doing it will be concerned not with representations alone and the relations between them, but with representations in relation to their putative objects; in other words, it must determine whether or not the representations have objects. Since, in making this attempt, theoretical reason cannot be determined by the practical necessity of doing what the moral law demands, the closest that it can come up with, plausibly, is a piece of reasoning which will look something like this: **The validity of the moral law is an objective fact, and its existence is something which requires explanation; we are entitled to affirm the reality of whatever is a condition for the existence of given things; God's existence is a condition for the existence of the moral law; so God's existence is to be inferred from the existence of morality.** The problem is that even if this argument were formally valid, it is of course exactly the kind of non-transcendental, **dogmatic** Wolffian argument that Kant attacks in the Transcendental Dialectic and that Critically enlightened theoretical reason cannot accept. (Gardner, 2011, p. 200, mijn vet)

Gardner stelt dus dat de Theoretische Rede de theologische postulaten niet simpelweg als uitsluitend praktisch kan beschouwen. In plaats daarvan probeert de Theoretische Rede zich bezig te houden met het morele argument van de Praktische Rede voor de theologische postulaten door steeds hun relatie tot hun vermeende objecten te onderzoeken, en dus probeert de Theoretische Rede een argument te vormen dat het objectieve feit van de geldigheid van de morele wet verbindt met het bestaan van God. Maar, stelt Gardner, het resulterende argument lijkt dan echter op de niet-transcendentale, dogmatische Wolffiaanse argumenten die Kant bekritiseert. We zien hier dan ook de inherente moeilijkheden die ontstaan wanneer de Theoretische Rede zich probeert bezig te houden met de theologische postulaten van de Praktische Rede. De Theoretische Rede kan de praktische doelen van de postulaten erkennen, maar heeft heel veel moeite om zich er volledig mee bezig te houden vanwege de inherente beperkingen en kritiek die Kant presenteert in de eerste kritiek. De



grote uitdaging voor de Theoretische Rede is dan ook het vinden van een manier om de theologische postulaten te onderzoeken zonder haar toevlucht te nemen tot dogmatische argumenten, oftewel zal het, zoals Gardner vlak na dat citaat stelt, zijn dat *“if theoretical reason cannot recoup for itself the moral argument for the theological postulates, then reason as a whole is left with a kind of double vision”*. (Gardner, 2011, p. 200) Of nog:

If we drop the talk of multiple faculties and return to the subject as a whole, as the unity of reason doctrine requires that we do eventually, it becomes clear that I must have some conception of the significance of the fact that I hold beliefs on grounds supplied by practical reason, even if the beliefs are ones that I already find myself with rather than set myself to form. Since I cannot believe qua practical and not believe qua theoretical, a unified conception of my state of mind is required. What creates the pressure here is not the unity of the ‘I’ — the transcendental unity of apperception is a unity of the understanding — but the combination of Kant’s theses of the unity and the autonomy of reason: if reason is unified, then a single estimate of the theological postulates must be shared by each of its forms, and if reason is autonomous, then it must be autonomous in each of its forms. The autonomy of reason as a whole can transmit itself unproblematically to each of its species if each species of reason has a discrete domain, but in the present context that is not the case: the theological postulates respond to a need of practical reason while requiring the sanction of theoretical reason. The problem, ultimately, is that even when the formidable case made by Kant for the comprehensive rationality of the theological postulates — his account of their practical necessity, agreement with reason’s systematic interest, coherence with the regulative principles of theoretical reason, etc. — is granted, **the subject’s understanding of why he accepts them must fall short of giving him grounds for thinking that what he believes is true. Thus even without there being a strict contradiction of theoretical and practical reason, there is still an alienation within reason** of a kind which would raise a shrug in Hume but must discomfit Kantians, who are obliged to admit that, in regard to the theological postulates, **reason is in one respect opaque to itself**. (Gardner, 2011, p. 201, mijn vet)

Gardner suggereert hier dat zelfs als men Kants pleidooi voor de alomvattende rationaliteit van de theologische postulaten aanvaardt, er een kloof blijft bestaan in het begrip van het subject van de reden waarom hij ze aanvaardt, die geen grond biedt om te denken dat wat hij gelooft waar is. Deze kloof schept een soort van vervreemding binnen de rede, die misschien geen strikte tegenstelling is, maar toch een vorm van ondoorzichtigheid onthult in het zelfbegrip van de rede met betrekking tot de theologische postulaten. Zo blijft er dus een grote moeilijkheid om de eenheid en autonomie van de rede te verzoenen met de theologische postulaten, en dit onderstreept de uitdaging voor Kantianen om de eisen van zowel de Theoretische als de Praktische Rede met elkaar te verzoenen, en tegelijkertijd de beperkingen in het zelfbegrip van de rede te erkennen. Dus, stelt Gardner, moet er een keuze gemaakt worden tussen de realistische en niet-realistische interpretatie:

If theoretical reason can either accept practical reason as an original, rational source of cognition, or alternatively, if it can regard the religious postulates as making no claim to cognition at all, and practical belief in them as not a case of genuine holding-true, then the problem identified (...) vanishes. (Gardner, 2011, p. 202)

Maar is het misschien niet mogelijk om deze spanning op te lossen, zonder strikt te kiezen tussen realistische en niet-realistische interpretaties? Kunnen wij misschien niet een dynamischer begrip ontwikkelen van de relatie tussen Theoretische en Praktische Rede, waarbij de twee vormen van rede niet worden gezien als strikt gescheiden domeinen, maar twee domeinen van het subject die elkaar op verschillende manieren informeren en beïnvloeden, waar de 'vervreemding binnen de rede' misschien erkend wordt als zodanig, en de 'breuk' tussen beiden misschien net een centraal aspect is van subjectiviteit? Of kan de Theoretische Rede niet, op een manier toch het object 'God' erkennen, al zij het op een andere manier dan een lezing van het object 'God' als een transcendent wezen, of als een metafoor? Want is "**reason (...) in one respect opaque to itself**" niet net datgene dat Žižek aanwijst, alsook vergelijkbaar met de stelling dat God onbewust is, en het niet allemaal weet...? Deze benadering zou vragen om de wisselwerking en de wederzijdse beïnvloeding tussen beide vormen van praktische en Theoretische Rede verder uit te werken, alsook, en misschien belangrijker voor het volgende, hun respectieve domeinen en doeleinden, en te zien of er hier een mogelijkheid ontstaat voor zowel een 'theoretische' als 'praktische' erkenning van het object 'God', al dan niet gelezen op een christelijk atheïstische manier,

waarvoor wij nu onze blik zullen keren naar Alenka Zupančič en haar werk 'The Ethics of the Real.'

## 2.7 Vrijheid in Beperking

Alhoewel Zupančič niet een al te expliciete verbintenis uitwerkt tussen de eerste en de tweede kritiek (en dus ook niet tussen Theoretische en Praktische Rede), en vooral een focus legt op de tweede kritiek en de *Grundlegung*, worden de ideeën uit Kants eerste kritiek toch impliciet verbonden met die uit de tweede, en de Theoretische Rede dus ook met de praktische, aangezien zij toont hoe de verkenning van vrijheid, causaliteit en subjectiviteit, alsook de rol van de rede, en de begrippen autonomie en zelfwetgeving zodanig van elkaar afhankelijk zijn.

One of the fundamental theses of the second Critique concerns the practical capacity of pure reason. However the proposition according to which pure reason can in itself be practical, and the fact that Kant founds freedom and the moral law on pure reason, do not imply that freedom is to be based on a 'retreat to the interior'. We will therefore not be forced to look for the purity of pure reason in the depths of the soul as opposed to out there in the immoral world. Kant does not try simply to encourage us to act according to our 'deepest convictions'... Instead, the procedure of the Critique is based on Kant's recognition of the fact that our inclinations and our deepest convictions are radically pathological: that they belong to the domain of heteronomy. **The defining feature of a free act ... is precisely that it is entirely foreign to the subject's inclinations.** (Zupančič, 2012, p.22, mijn vet)

Hier betoogt Zupančič dus dat voor Kant echte vrijheid en moreel handelen niet betekenen dat we ons terugtrekken in een of ander innerlijk rijk of dat we vertrouwen op onze diepste overtuigingen, wat klinkt als een echo uit de hiervoor besproken afbakening van de rede uit de eerste kritiek, in de zin dat het benadrukt hoe belangrijk het is ons begrip en ons moreel handelen te baseren op de rede in plaats van op subjectieve ervaringen of persoonlijke opvattingen. Daarom gaat het erom de pathologische aard van onze neigingen te erkennen en te handelen in overeenstemming met de morele wet, die voortkomt uit de rede, onafhankelijk van onze neigingen of verlangens. En dus zegt ze: "*The defining feature of a free act ... is precisely that it is entirely foreign to the subject's inclinations,*" of anders

gezegd, men is niet vrij als men doet wat men wilt doen, maar wel als men doet wat men moet doen. In verband met deze passage van Zupančič, kunnen wij Kants opvatting omtrent God dan ook opnieuw eerder begrijpen als een aspect van zijn morele filosofie dat de rol van de Zuivere Praktische Rede bij het sturen van ons moreel handelen benadrukt. Want net zoals dat vrijheid, alsook de morele wet, gebaseerd zijn op de Zuivere Praktische Rede, is het postulaat van Gods bestaan verbonden met dat begrip van vrijheid, omdat het als voorwaarde dient voor de mogelijkheid van het hoogste goed te realiseren, wat het uiteindelijke doel is van het morele handelen. Dit betekent dat ons begrip van God, net als ons begrip van vrijheid en de morele wet, gebaseerd moeten zijn op de rede en niet op onze neigingen, verlangens of ziekelijke overtuigingen. Maar nog belangrijker voor de christelijke atheïst: God als voorbeeld voor het hoogste goed, het hoogste goed als gegrond in de rede, is als zodanig volledig afhankelijk van het subject haar rede, en niet van God (als voorbeeld). Dit blijkt nog meer uit te blinken in Zupančič's theorie rond Kant zijn notie van schuld:

How, then, and on what basis, can freedom be accounted for? The answer to this question is quite surprising and turns, to a great extent, around the notion of guilt. (...) A rational being, Kant says, can rightly say of any unlawful (unlawful in the ethical sense) action which he has done that he could have left it undone, even if as an appearance (a phenomenon) it was sufficiently determined by past events to have made it inescapably necessary. (...) There are even cases, adds Kant, in which individuals have shown such depravity while they are still children – a depravity that only grows worse as they mature – that they are often held to be born criminals, and thus incapable of any improvement of character; yet they are still judged by their acts, reproached and held to be guilty of their crimes. The fact (...) in no way serves to absolve them of guilt (Schuld). This bears witness to the fact that a certain 'can be' (Können) can imply an 'is' (Sein) – that is to say, by means of an actual case one can prove, 'as it were, by fact' (gleichsam durch ein Faktum) that certain actions presuppose what Kant calls a 'causality through freedom' (Kausalität durch Freiheit). That which proves the reality of freedom – or, more precisely, that which posits freedom 'as a kind of fact', is presented here in the guise of guilt. (Zupančič, 2012, p. 25)

Zupančič benadrukt hier de notie van schuld als een sleutelcomponent bij het begrijpen van de relatie tussen vrijheid en causaliteit: Kants opmerking dat zelfs die personen die van jongs af aan ‘verdorven zijn’ en als ‘geboren misdadigers’ worden beschouwd, dankzij de causaliteit in de wereld van phenomena, toch worden veroordeeld en schuldig worden geacht aan hun daden. Dit alles ontslaat hen dus niet van schuld, ongeacht het feit dat hun daden bepaald zouden zijn door hun ‘wereldse’ verleden. Dit, zegt Zupancic, kan dus dienen als een soort van bewijs voor het bestaan van een causaliteit ten gevolge van vrijheid, aangezien schuld, als ervaring of zelfs een (subjectief) oordeel, impliceert dat er een ‘kan zijn’ is, met andere woorden een potentieel tot een andere actie, dat dan ook kan leiden tot een waarlijke ‘is’, een feitelijke actie. Het feit, dus, dat we mensen schuldig verklaren aan hun daden, veronderstelt dat ze eigenlijk ook de vrijheid hadden om een andere situatie te veroorzaken, of met andere woorden, te kiezen. Hier lijkt Zupančič dus te betogen dat schuld, in Kants uiteenzetting, een cruciale rol speelt bij het vaststellen van het bestaan van vrijheid binnenin de ketting van causaliteit: deze ‘causaliteit door vrijheid’ overstijgt de deterministische causale keten van gebeurtenissen in de wereld van phenomena, men is schuldig...

Wijst de notie van ‘causaliteit door vrijheid’ dan niet ook op de spanning waarop Gardner wees tussen de twee aspecten van de rede? Want naast (of net aan de hand van) causaliteit, voor Kant een *‘pure concept of the understanding’*<sup>4</sup>, wat onder de Theoretische Rede valt, alsook het idee dat zelfs wanneer *“as an appearance (a phenomenon) it was sufficiently determined by past events to have made it inescapably necessary”* men nog altijd schuldig is, beweert de Praktische Rede dat de mens het vermogen heeft tot vrije, autonome handelingen die niet uitsluitend door natuurlijke causaliteit worden bepaald. Deze vrijheid komt dan, zoals Zupančič opmerkt, net het meest tot uiting in situaties waarin individuen moreel verantwoordelijk worden gehouden voor hun daden (aan de hand van de Praktische Rede), ondanks hun schijnbaar gedetermineerde aard (aan de hand van de Theoretische Rede). Ligt de wisselwerking tussen Theoretische en Praktische Rede dan niet ook precies in deze spanning tussen determinisme en vrijheid? De Theoretische Rede erkent dus de

---

<sup>4</sup> Zie ‘Kant’s antwoord op Hume, in §§ 27–30 van de Prolegomena, waar Kant, in § 30, stelt dat de volledige oplossing tot het Humeaans probleem neerkomt op *“the a priori origin of the pure concepts of the understanding and the validity of the general laws of nature as laws of the understanding, in such a way that their use is limited only to experience, because their possibility has its ground merely in the relation of the understanding to experience, however, not in such a way that they are derived from experience, but that experience is derived from them, a completely reversed kind of connection which never occurred to Hume.”*

causale wetten en haar invloed op het subject, maar de Praktische Rede stelt echter dat de mens in staat is tot vrije, autonome handelingen die het deterministische kader overstijgen, wat morele verantwoordelijkheid en de mogelijkheid tot verandering mogelijk maakt. Dient in die zin het concept van 'causaliteit door vrijheid' dan niet als een belangrijk verbindingspunt tussen de Theoretische en de Praktische Rede, waarin het de noodzaak benadrukt van beide aspecten van de rede om de paradoxale complexiteit van het menselijk handelen en de morele verantwoordelijkheid in een gedetermineerde wereld te begrijpen?

Indien wij dit terugtrekken naar God, dan zou een vergelijking gemaakt kunnen worden die stelt dat deze ervaring van schuld, zoals besproken door Zupančič, op een gelijkaardige manier te werk gaat in de context van de Mozaïsche wet, het geheel dus van morele en religieuze regels die God aan Mozes gaf, want zowel deze als Kant's ethisch systeem, beschrijven een reeks geboden en verboden voor het morele gedrag, en wanneer men de geboden niet naleeft, zal men schuld ervaren als een erkenning van het feit dat zij hun morele verplichtingen niet zijn nagekomen... Maar valt er niet een nog radicalere versie te vinden in het christelijk-atheïstische kader, alsook in een herlezing van Kant's ethiek op een meer formalistische wijze, zoals beschreven in het eerste hoofdstuk? Zupančič schrijft namelijk, niet zo veel verder, het volgende:

We must be careful, however, not to confound this guilt with the notion of 'moral conscience'. (...) We know very well that guilt qua moral conscience can result from all kinds of 'acquired ideas' and social constraints which have little to do with the unconditional moral law. In relation to the possibility of freedom, on the other hand, guilt must be considered solely in terms of its paradoxical 'structure': the fact that we can feel guilty even if we know that in committing a certain deed, we were, as Kant puts it, 'carried along by the stream of natural necessity'. We can feel guilty even for something which we knew to be 'beyond our control'. In other words, the point that enables the (feeling of) guilt to be linked to the possibility of freedom has nothing to do with the question of what we feel guilty of. If we insist on sticking to this question, we will never be able to get beyond what Kant calls mere psychological freedom. (Zupančič, 2012, p. 25-26)

Doet dit ons niet denken aan het welbekende verhaal van Abraham, waarin God hem beveelt zijn zoon Isaak te offeren, volledig ingaande tegen de typische ouderlijke instincten, alsook de gevestigde culturele normen? Want ja, Abrahams geloof wordt hier door God op de proef gesteld, en zijn bereidheid om het bevel op te volgen toont dan ook zijn toewijding aan God en zijn ondoorgrondelijke morele wet... En wanneer God vervolgens Abraham zijn toewijding ziet, weerhoudt hij Abraham ervan het offer te brengen (of in sommige versies, een engeltje) en stelt in plaats daarvan een ram ter beschikking... En hoewel dit verhaal dus niet expliciet over schuld gaat, zou men zeker kunnen stellen dat Abrahams eindeloze gehoorzaamheid aan God gezien kan worden als een manier om schuldgevoelens te vermijden die zouden kunnen voortvloeien uit diens ongehoorzaamheid (want ik kon niet anders...). In de context van de judo-christelijke traditie is het gehoorzamen van Gods geboden de ultieme morele plicht, en het nalaten daarvan zou leiden tot diepe gevoelens van schuld... Maar is dit niet exact 'pathologische schuld', wanneer men, in in het oog van (de wet van) God, zich wat schuldig gaan voelen (sorry Vader...)? Dit is net datgene wat Zupančič *niet* bedoelt in "*the question of what we feel guilty of*", want de versie van schuld die zij *wél* bedoelt diept zij uit op deze manier:

The guilt that is at issue here is not the guilt we experience because of something we may or may not have done (or desired to have done). Instead it involves something like **a glimpse of another possibility or, to put it in different terms, the experience of the 'pressure of freedom'**. As a first approximation, we might say that guilt is the way in which the subject originally participates in freedom, and it is precisely at this point that we encounter the division or split which is constitutive of the ethical subject, the division expressed in 'I couldn't have done anything else, but still, I am guilty.' Freedom manifests itself in this split of the subject. The crucial point here is that freedom is not incompatible with the fact that 'I couldn't do anything else', and that I was 'carried along by the stream of natural necessity'. **Paradoxically, it is at the very moment when the subject is conscious of being carried along by the stream of natural necessity that she also becomes aware of her freedom.** (...) Ultimately, I am guilty even if things were beyond my control, even if I truly 'could not have done anything else'. (Zupančič, 2012, p. 26-27, mijn vet)

Zupančič benadrukt hier dat schuld niet voortkomt uit specifieke handelingen of verlangens, maar net een manifestatie is van de inherente vrijheid die het subject ervaart, en beargumenteert dus dat zo'n ervaring van schuld de inherente vrijheid van het subject onthult, zelfs wanneer het subject wordt beperkt door natuurlijke noodzaak of externe omstandigheden. Deze erkenning van vrijheid, ondanks de beperkingen, staat volgens Zupančič dus centraal bij het begrijpen van het ethisch subject in Kants morele filosofie. Maar kunnen wij ons dan niet voorstellen dat hetzelfde gebeurde met Abraham, toen hij voor een vreselijke beslissing stond: gehoorzamen aan Gods bevel om zijn zoon Isaak te offeren, of zijn natuurlijke instincten als vader te volgen om zijn kind te beschermen? In deze situatie zou Abraham zich ongetwijfeld beperkt hebben gevoeld door het bevel aan hem gegeven van zijn eigen God ('ik had niets anders kunnen doen'), maar toch de schuld heeft ervaren voor zijn bereidheid zijn eigen zoon te willen offeren ('maar toch ben ik schuldig')? Los van of dat het offer, of het sparen van zijn kind congruent staan aan de morele wet, kan Abrahams erkenning van zijn toewijding aan God, zijn liefde voor zijn kind en zijn gehoorzaamheid aan het bevel, allemaal zeker gezien worden als een illustratie van de verdeeldheid binnen het ethische subject... Want toont dit niet ook hoe vrijheid net *niet* onvereenigbaar is met de beperkingen die worden opgelegd door natuurlijke noodzaak of andere externe factoren, hier geëxemplificeerd in het letterlijke bevel van God of de culturele conventies rond kindermoord? Wordt de vrijheid zo juist net het meest zichtbaar wanneer het subject zich uitdrukkelijk bewust is van deze beperkingen, en toch zijn vermogen tot vrijheid als subject erkent? Wat houdt dit dan in voor onze vraag naar de structurele noodzakelijkheid van de morele wet/God als postulaat om moreel te kunnen handelen, of zelfs radicaler, om zelfs onze vrijheid te kunnen erkennen als zodanig?

Where the subject believes herself autonomous Kant insists on the irreducibility of the Other, a causal order beyond her control. But where the subject becomes aware of her dependence on the Other (such and such laws, inclinations, hidden motives...) and is ready to give up, saying to herself: 'This isn't worth the trouble', Kant indicates a 'crack' in the Other, a crack in which he situates the autonomy and freedom of the subject. (Zupančič, 2012, p. 28)

Zo zien wij dus dat in Kants filosofie het subject haar autonomie en vrijheid niet wordt ontkend door de aanwezigheid van externe beperkingen, of opnieuw in Lacaniaanse termen,



de 'Grote Ander'. Integendeel: de vrijheid van het subject ligt juist in de paradoxale spanning tussen haar afhankelijkheid van de 'Grote Ander' en haar vermogen tot autonome besluitvorming. Wat zou dit kunnen inhouden voor de christelijke atheïst die de grootste 'Grote Ander', God, als onbewust, onwetend, twijfelachtig, en niet als oorzakelijk laat dienen, maar als ondersteunend, tegenover de morele wet, of met andere woorden, haar authentieke verlangen...?

Indien wij terugkeren naar Abraham, dienende als grootste voorbeeld van 'God als structurele noodzakelijkheid om onze vrijheid te erkennen', dan zagen wij een verband met Abraham's erkenning van zijn eigen vrijheid tegenover die externe beperkingen in de vorm van Gods geboden. De autonomie en vrijheid van het subject komt dan ook voort uit die 'barst' (crack) in *the Other*, zelfs wanneer hij ogenschijnlijk wordt geconfronteerd met een onvermijdelijke afhankelijkheid van externe factoren. Abraham's confrontatie met het dilemma tussen zijn plicht om God te gehoorzamen en zijn liefde voor zijn zoon, toont de dialectische relatie tussen de afhankelijkheid van de 'Grote Ander' en het vermogen van het subject om autonoom beslissingen te nemen. Want het is exact het moment van zijn beslissing, waarop Abraham er uiteindelijk voor kiest Gods bevel te gehoorzamen, wat vervolgens door God/een engel wordt tegengehouden net voordat hij het offer uit ging voeren, dat moet worden begrepen als een voorbeeld van Abraham die zijn autonomie en vrijheid uitoefent. Want ondanks de schijnbare beperkingen van de situatie is Abraham in staat een besluit te nemen dat zowel in overeenstemming is met zijn morele verplichtingen alsook een weerspiegeling is van zijn innerlijke strijd, en op deze manier toont het verhaal van Abraham de mogelijkheid om zijn vrijheid te erkennen en uit te oefenen in het oog van een externe beperking hier in de vorm van een letterlijk bevel van God én de geboden van culturele conventies, en dat deze zijn vrijheid dan ook zelfs het meeste uitoefent in zijn '*dependence on the Other*'. En dus is Abraham schuldig... Want zelfs bij een schijnbaar onoverkomelijke uitdaging kan het subject die 'barst' in de *Other* vinden en zijn autonomie en vrijheid doen gelden binnen de gegeven, en zelfs uitdrukkelijk gedetermineerde omstandigheden. Want is Abraham hier dan ook niet correlatief aan het gebrek in God? Dat is, **waarom laat God zijn wil door Abraham niet 'gewoon doen', vanuit diens Goddelijke almacht?** We exemplificeren dit nog een laatste keer aan de hand van Zupančič:

That is why the subject can be guilty (i.e. free to have acted otherwise) even though her actions are thoroughly determined by causal laws. We must be careful here not to miss the subversive character of this gesture by which Kant founds freedom. **He does not try to disclose the freedom of the subject somewhere beyond causal determination; on the contrary, he enables it to become manifest by insisting to the bitter end on the reign of causal determination.** What he shows is that there is in causal determination a ‘stumbling block’ in the relation between cause and effect. In this we encounter the (ethical) subject in the strict sense of the word: the subject as such is the effect of causal determination, but not in a direct way – ***the subject is the effect of this something which only makes the relation between cause and (its) effect possible.*** (Zupančič, 2012, p. 29, mijn nadruk)

*“The subject is the effect of this something which only makes the relation between cause and (its) effect possible”* klinkt beangstigend dicht bij de Revisie van de God die ons even nodig heeft als wij hem... Want zo, in de plaats van vrijheid (opnieuw, het object van Praktische Rede) buiten het domein van de causaliteit (als het object van de Theoretische Rede) te plaatsen, laat Kant zien dat vrijheid kan worden gevonden binnen de causale bepaling zelf. Dit ‘struikelblok’ zit in de relatie tussen oorzaak en gevolg, en is net **de structurele noodzakelijkheid waaruit het ethisch subject kan ontstaan.** Het subject is niet slechts een passief resultaat van causale bepaling, maar is in feite een actieve agent binnen de causale keten. Het subject is het gevolg van een ‘iets’ dat de relatie tussen oorzaak en gevolg mogelijk maakt, en het is juist in deze onbepaaldheid dat vrijheid gevonden kan worden. Daarom vloeit de vrijheid, en zo ook de mogelijkheid tot ethische handelingen van het subject voort uit de beperkingen die de causale bepaling oplegt. Door aan te dringen op de heerschappij van de causale bepaling laat Kant zien dat vrijheid niet losstaat van die bepaling, maar net voortkomt uit de inherente complexiteit en dubbelzinnigheid van de causale structuur zelf. Zo komt de autonomie/vrijheid van het ethische subject juist tot stand binnen het subject haar schijnbare beperkingen.

Het is dan ook binnen Abraham’s totale onderwerping aan God dat we ook de aanwezigheid van zijn vrijheid kunnen vaststellen, of radicaler, dat deze zelfs de structurele noodzakelijkheid van God voor Abraham om vrij te zijn mogelijk maakt. Zijn besluit om het Goddelijke bevel te gehoorzamen weerspiegelt zijn actieve keuze, en dus zijn vrijheid, om

zijn geloof en toewijding aan God vol te houden. De verdeeldheid in Abraham, waarin hij 'niets anders had kunnen doen, maar toch schuldig is', benadrukt de constitutieve aard van deze ervaring van causale determinatie **voor** zijn vrijheid. Door een ogenschijnlijk volledig beperkende situatie, door een rechtuit vaststaande causale keten, wordt Abraham zich bewust van zijn vrijheid en de mogelijkheid om een keuze te maken. In die zin is de externe dwang van het bevel en Abrahams betrokkenheid daarbij constitutief voor zijn vrijheid, omdat deze de complexiteiten en tegenstrijdigheden die ten grondslag liggen aan de ethische subjectiviteit van het individu in beeld, of beter gezegd, **tot stand** brengen.

Maar was Abraham wel gehoorzaam aan Gods bevel, en maakt dit zelfs uit in het oog van de 'dependence on the Big Other' als constitutief voor het subject haar vrijheid? Of met andere woorden, indien Abraham eigenlijk niet gehoorzaam was geweest, heeft dit dan een andere implicatie voor de constitutie van zijn vrijheid? **Draagt Abraham's constitutie als vrij, ethisch subject op het moment van God's bevel zijn zoon te offeren, niet ook noodzakelijk de mogelijkheid mee dat Abraham ongehoorzaam zou moeten kunnen zijn?** Een lezing van Omri Boehm kan ons dit helpen uitspitsen, alsook net nog meer tonen hoe het subject in deze confrontatie vrij wordt gemaakt, en zelfs enkel haar vrijheid kan erkennen in het oog van een ogenschijnlijke causaal gedetermineerde ketting. Volgens Boehm had Abraham namelijk een relatie met God waarin hij het vermogen had om Gods bevel in twijfel te trekken, en zo ook te weerstaan. Hij toont aan dat Abrahams daad geen blinde, angstige gehoorzaamheid was, maar eerder een bedachtzaam, kritisch engagement met de Goddelijke autoriteit, en zijn causale gedetermineerdheid:

(...) The model Abraham presents in Gen 22 cannot be one of obedience: his "readiness" to sacrifice Isaac is not as convincing (in fact less so) than various contemporary fathers' actual sacrifice. Note that this difficulty was associated with the angelic personage who—acclaiming Abraham's obedience as the story's unequivocal center of gravity—creates a perplexing discrepancy: on the one hand, obedience cannot be the exceptional element of the story; on the other, it has to be, since this is what the angel actually says. We may now overcome this difficulty. The model presented by Abraham was indeed exceptional in the Near East, though not as an act of obedience; it was an act of disobedience. *Should Abraham execute God's command under any circumstances, even though it is manifestly immoral?* In the light

of this episode it has constantly been argued that God's command takes precedence over the rule of ethics; as Kierkegaard formulated it, this is the "teleological suspension of the ethical." However, if Abraham actually disobeyed *God's manifestly illegal order*, it was he, the monotheistic believer, the "Knight of Faith," who was responsible for the determination of good and evil—not God. **He thus presents us, not with the "suspension of the ethical," but with a preference for it.** (Boehm, 2007, p. 33, mijn vet)

Boehm suggereert hier dus dat het werkelijk uitzonderlijke karakter van Abraham's verhaal net ligt in zijn ongehoorzaamheid. Contra Kierkegaard en diens *'theological suspension of the ethical'*, betoogt Boehm dat Abraham, als monotheïstisch gelovige net verantwoordelijk is voor het bepalen van goed en kwaad, en dus niet Gods bevel. We zien hier dan ook de voorrang van de morele wet tevoorschijn komen, alsook het idee dat Kant's 'causaliteit door vrijheid' niet noodzakelijkerwijs Abraham's keuze tot gehoorzaamheid of ongehoorzaamheid leidt. En dat is ook net het punt: het idee is net dat Abraham zich bewust kon worden van zijn vrijheid doorheen Gods gebod zijn zoon te vermoorden. De subjectieve verdeling en het paradoxale karakter van vrijheid heeft niet slechts één uitkomst, de keuze en de schuld ligt in de handen van het subject. Indien dus, volgens onze lezing van Kant doorheen Gardner en Zupančič, vrijheid net manifest wordt wanneer het subject zich ervan bewust is meegevoerd te worden door de stroom van natuurlijke noodzaak, is de confrontatie met het bevel van God en het morele dilemma dat daaruit voortvloeit, alsook de mogelijke ongehoorzaamheid, net iets dat moet worden gezien als een ander voorbeeld van de *subjective split* in dit verhaal. De paradox, dus, dat Abraham gedwongen wordt door een Goddelijk bevel en zich toch moreel verantwoordelijk voelt voor zijn daden, leidt hier dan ook net tot de *realisatie*<sup>5</sup> van zijn vrijheid. Want contra Kierkegaard, schrijft Boehm dan ook over Kant als de filosoof om deze paradox wel beter te begrijpen:

We have seen (...) Kierkegaard's desire to sacrifice the bonds of finitude in order to gain relation to the infinite. Kant's philosophy renders that sacrifice impossible, tragic: our very nature binds us to finitude with no escape; faith will have to find different foundations. But what is the religious value of this claim? What may be the

---

<sup>5</sup> Een heel erg mooi dubbel woord: realisatie als 'zorgen dat iets werkelijkheid wordt', maar ook als iets *zich* realiseren, iets 'beseffen'...

religious merits of excluding any personal or theoretical relation to God? Kant surely thought there was such an intrinsic worth; as we recall, he thought of his revolution not only as philosophical but also in religious terms: **the denial of knowledge only "made room for faith."** (...) If humans cannot be certain of God's existence and divine providence, thinks Kant, they are better off if they admit it. There is a similar contention in the lament of Job. (...) Only Job, Kant continues, had a sincere faith of a "pure and true kind"; only Job "proved that **he did not found his morality on faith, but his faith on morality...**" This is an important remark. Kant here defines not only Job's belief but his own, disclosing the kind of faith his "denial of knowledge" is supposed to make room for. **Rather than establish belief on theoretical assumptions or seemingly divine revelations, he grounds it on moral foundations.** (Boehm, 2007, p. 111, mijn vet)

In tegenstelling tot Kierkegaard, is Kants ontkenning van kennis over God juist datgene dat ruimte maakt voor geloof. Hiervoor verwijst Boehm naar het verhaal van Job in de context van Kant, waarin Jobs geloof zich niet berust op theoretische aannames of Goddelijke openbaringen, maar net op morele gronden. Hier zien we dus weer de subversiviteit van Kant's moreel systeem: het ethische subject haar handeling baseert zich niet op een *Grote Ander*, maar baseert zelfs de 'Grote Ander' op haar morele wet... In andere woorden legt Kant dus duidelijk het belang bij de morele fundamenten als een basis voor het geloof, in plaats van te vertrouwen op één of andere theoretische kennis, of de Goddelijke openbaring. Maar komen wij nu niet in een heel raar conundrum wanneer Kant's '*denial of knowledge to make room for faith*' gebaseerd is op moraliteit, maar het voor moraliteit noodzakelijk is om het bestaan van God aan te nemen? **Of is dit net waar *faith/belief* voor dient, wanneer men hun geloof op moraliteit baseert, en God als secundair postulaat gebruikt, net zoals de voorstellingen van vrijheid en de onsterfelijkheid van de ziel, en dus noodzakelijk, maar nog altijd contingent zijn in de concrete uitdrukking van het subject, om ons te helpen bij de voorstelling van het subject als gebonden aan de morele wet?**

Misschien dat dit kan worden opgelost door het onderscheid nog eens aan te kaarten dat Kant maakt tussen Theoretische en Praktische Rede. Want wanneer de Theoretische Rede zich bezighoudt met kennis en begrip van de wereld, houdt de Praktische Rede zich bezig met moraliteit en praktische handelingen. Kants ontkenning van de kennis van God valt dan

ook onder het domein van de Theoretische Rede, waarin hij stelt dat mensen geen zekere kennis of directe theoretische toegang kunnen hebben tot Gods bestaan en Goddelijke voorzienigheid. Deze ontkenning van kennis maakt dus in die zin ruimte voor geloof, omdat het de mogelijkheid openlaat om in God te geloven zonder op theoretische kennis te moeten vertrouwen. Maar aan de andere kant vereist de Praktische Rede de aanname van het bestaan van God, aangezien Kant gelooft dat de morele wet het hoogste goed eist van het subject. Het is dan ook hier dan de menselijke verantwoordelijkheid aan te pas komt, dat is, de verantwoordelijkheid voor onze ethische handeling, maar ook de verantwoordelijkheid voor God zelf, net omdat de mens dit resultaat niet op eigen kracht kan garanderen, dus moet hij uitgaan, naargelang de morele wet dicteert, van een God die deze ondersteunt... In deze context is het bestaan van God een noodzakelijk, al zij het een secundair postulaat voor moreel redeneren, en niet een kwestie van theoretische (pure) kennis. Hoewel het dus een raadsel kan lijken, laat Kants ontkenning van theoretische kennis van God in feite net die ruimte voor *faith/belief* behouden, en dat gegrond is in morele fundamente (wat wij zien bij zijn exemplificatie van Job), fundamente waarin de aanname van Gods bestaan dan ook noodzakelijk is. Maar wat voor God dit moet zijn... Dit onderscheid tussen Theoretische en Praktische Rede stelt Kant in staat een coherent standpunt in te nemen over de relatie tussen *faith/belief*, moraal en de aanname van Gods bestaan. Maar dus de grote vraag: moet de fundering van de morele wet gegrond zijn in een *almachtige* God? **Kan deze morele wet niet nog radicaler, killer én authentieker zijn indien de morele wet gegrond wordt in een God die twijfelt, en het allemaal niet zo goed weet?...**

Is dit het punt waar het subject in zijn meest innerlijke kern gespleten is? Impliceert de positie van het subject op het kruispunt van het noumenale en het fenomenale domein, zoals besproken in de eerste kritiek, deze splitsing, een splitsing die verband houdt met de aard van de vrijheid en het morele handelen in de tweede kritiek, en in het subject ontstaat doordat het subject zijn eigen vrijheid erkent, die niet onderworpen is aan de causale bepaling van de fenomenale wereld, omdat het zich ervan bewust wordt dat zijn handelen niet volledig bepaald wordt door zijn verlangens en neigingen, en zelfs Goddelijke bevelen? Ligt hier dan niet ook de verbinding met de ervaring van schuld, wanneer het schuldgevoel voortkomt uit de erkenning door het subject van zijn vrijheid tegenover de causale determinatie, en dus niet noodzakelijk verbonden is met specifieke handelingen, maar eerder een indicatie is van het bewustzijn van het subject van zijn eigen autonomie en

vrijheid, de 'gap'? Misschien kunnen wij de breuk in het subject dan, als breuk, als een verbintenis zien, een verbintenis tussen de eerste en de tweede kritiek, verband houdende met zowel de positie van het subject in het noumenale en fenomenale domein alsook in het subject haar erkenning van vrijheid en autonomie in de context van het moreel handelen, beiden respectievelijk gebruik makende van de ondersteunende postulaten van het Ding an Sich, en God? En kunnen wij zo dan ook niet zeggen dat deze divisie net de mogelijkheid voor *faith/belief* tot stand brengt: om deze 'gap' dan ook 'op te vullen', en het dus betekenis te geven, en de verantwoordelijkheid voor de betekenisgeving volledig zelf op te nemen?

Hoe geraken wij van al deze vragen nu terug naar Reve en het christelijk atheïsme? Laten we even recapitulieren: aan de hand van Kant zelf, en Gardner en Zupančič' hun lezing van Kant, alsook een stukje Boehm, hebben wij hier dus de structurele noodzaak van de postulaten van het Ding an Sich en God als cruciaal voor de mogelijkheid van het tot stand brengen van het wetend (theoretisch) en handelend (ethisch) subject besproken, als een noodzakelijke vooronderstelling, die voortvloeit uit de manier waarop het (ethisch) subject navigeert in de spanning tussen Theoretische en Praktische Rede en hun respectievelijke objecten... Zich bevindende op het kruispunt van deze twee sferen, wordt het subject dus geconfronteerd met de beperkingen van de wereld van phenomena, terwijl het zich tegelijkertijd bewust is van zijn eigen vrijheid en autonomie in het domein van noumena. Daarvoor bespraken wij ook de cruciale ervaring van schuld, die niet voortkomt uit specifieke handelingen, maar uit de erkenning van de eigen autonomie tegenover causale determinatie, hier vooral besproken onder het mum van Abraham en God's bevel. Zo konden wij de 'barst' in het subject lokaliseren, waar de ruimte voor religieus geloof (*faith/belief*) zich vrijmaakt. **Geloof wordt zo een manier voor het subject om zich met de morele wet bezig te houden, de morele wet te ondersteunen ("based his faith on morality...") en de kloof tussen het fenomenale en het noumenale rijk te overbruggen.** Het is dan ook hier dat we de vergelijking vinden met het religieuze en de judo-christelijke traditie, waar religieus *geloof* datzelfde middel is waarmee het subject zich verbindt met het goddelijke... Zo helpt het subject haar eigen vrijheid en verantwoordelijkheid te erkennen en te omarmen, zelfs wanneer het geconfronteerd wordt met de beperkingen en bepalingen van de fenomenale wereld. Zo speelt *faith/belief* een cruciale rol bij het overbruggen van deze barst in het subject, waardoor het subject haar positie op het kruispunt van de Theoretische en Praktische Rede, en het fenomenale en het noumenale rijk kan verzoenen en zich op een

zinnvolle en verantwoordelijke manier met de morele wet kan bezighouden... Het is aan de hand hiervan dat het subject een manier vindt om de spanning tussen de wereld/God, en tussen de beperkingen van de fenomenale wereld en de vrijheid van het noumenale rijk te overbruggen...Maar nu het belangrijkste, en het punt van dit hele onderzoek omtrent Kant: ***wat nu met de God van het christelijk atheïsme? Hoe ondersteunt een dode, twijfelende, impotente God, de onbewuste God, het moreel subject, de christelijke atheïst in haar handeling?*** Valt dit alles nu ook om te draaien, in dat het goddelijke begeleiding vindt bij het subject? En hoe zou iemand, handelende terwijl ondersteund door zo'n geloof, een atheïstische religiositeit, er uitzien...?



## Hoofdstuk Drie: Een Kantiaans Atheïsme?

### 3.1 Van Een Afwezige Aanwezigheid...

Afgelopen zomer was er in Hasselt een expositie in het kunsthuis Z33, getiteld *'Healing Water.'* Ik hou van water, dacht ik, maar dan gewoon *als water*, dus ik ging kijken, maar ontmoette daar een tekst die, als klaarder dan ooit, voor mij de noodzaak van het geloof in Christus, onze Dode God, duidelijk maakte:

*Healing Water* neemt ons jachtige bestaan, onze post-religieuze samenleving en de prestatie maatschappij als uitgangspunt. In deze context zoeken we volop naar mentale rust en zingeving. We gaan terug op zoek naar een diepere connectie met de elementen. Water kan hierin een rol van betekenis spelen. De ontwerpers en kunstenaars in deze tentoonstelling gebruiken de opmerkelijke, helende eigenschappen van water voor het ontwerpen van nieuwe rituelen, installaties voor verstillend en objecten voor zingeving. Water neemt nog steeds een symbolische plek in in onze samenleving. De helende kracht van water is een herkenbaar en effectief onderdeel van vele zingevende en therapeutische praktijken over de hele wereld. Met de toenemende waterschaarste verliezen we niet alleen een vitale levensbron, maar ook een element dat ons rust, geestelijke gezondheid en kalmte brengt. (Z33, Curator Annelies Thoelen, 2023)

Weergalmen hier niet in volle kracht Chesterton's woorden dat *"it's the first effect of not believing in God that you lose your common sense and can't see things as they are?"*... Want *"a dog is an omen, and a cat is a mystery, and a pig is a mascot,"* en water is *"rust, geestelijke gezondheid en kalmte..."*? En dit allemaal *"because you are frightened of four words: He was made Man..."* Het verschil is hier dan ook heel subtiel, en het is hier dat we moeten onthouden dat Job *"did not found his morality on faith, but his faith on morality:"* indien de betekenis en zingeving weer teruggegeven worden aan de kant van een object zoals water, hier opnieuw functionerende als de 'Grote Ander', zijn we terug van weggeweest, dat is, terug van weggeweest van de legitimerende/symboliserende functie van iets **buiten** ons, alleen, in deze expositie dan, zelfs niet meer gelegitimeerd door het 'oppermachtige, perfecte wezen', maar aan de hand van de diepere connectie met de elementen, échte materie, de ware oervaders... Dit is de strijd die gestreden moet blijven

worden: geef gerust betekenis aan water, maar **geef de betekenis** aan het water, vraag niet iets aan het water, vraag haar niet achter haar helende kracht, haar rust en kalmte, maar geef het haar, en krijg het misschien terug, want naar het schijnt is het zo dat water reflecteert... Maar of het toereikend is... Is dit waarom men dan bang is voor de vier woorden '*He was made Man*'? Maken deze vier woorden die overgave van het subject haar betekenisgeving aan één of andere 'Grote Ander' zo goed als onmogelijk? Net omdat het inhoudt dat men zich **toewijdt aan een impotente betekenisgever**, ééntje **die**, in Zijn conceptie als lijdende God, **geen symbolisatie meer geven kan?**

Homologous to Hegel's determination of the difference between the death of the pagan God and the death of Christ (the first being merely the death of the terrestrial embodiment, of the terrestrial representation, figure, of God, while with the death of Christ it is God of beyond, God as a positive, transcendent, unattainable entity, which dies) we could say that what Kant fails to take into account is the way the experience of the nullity, of the inadequacy of the phenomenal world of representation, which befalls us in the sentiment of the Sublime, means at the same time the nullity, the non-existence of the transcendent Thing-in-itself as a positive entity. (Žižek, 2008, p. 233)

So what is revealed in Christianity is not just the entire content, but, more specifically, that there is nothing – no secret – behind it to be revealed. To paraphrase Hegel's famous formula from Phenomenology: behind the curtain of the public text, there is only what we put there. Or – to formulate it even more pointedly, in more pathetic terms – **what God reveals is not His hidden power, only His impotence as such.** (Žižek, 2003, p. 127, mijn vet)

Žižek stelt het hier heel duidelijk: de openbaring in het christendom gaat niet over een of ander verborgen, Goddelijk geheim, maar over de afwezigheid van zo'n geheim, wat aansluit bij zijn interpretatie van Hegel, waar geen ultieme, transcendente waarheid of autoriteit (zoals God) bestaat die losstaat van het dialectische proces van het Absolute, en het is dit idee dat gigantische gevolgen heeft voor het subject en haar vermogen tot moraliteit: want als er geen verborgen Goddelijk geheim of transcendente autoriteit bestaat, dan komt het (al dan niet morele) handelen van het subject voort enkel en alleen uit zijn eigen

zelfbewustzijn en betrokkenheid bij het dialectische proces van het Absolute, en is er zelfs geen 'stream of natural necessity', geen causale keten die aan deze bewustwording van het subject haar vrijheid aan de grondslag kan liggen. Dit betekent dat de verantwoordelijkheid voor ethisch handelen volledig bij het individu wordt geplaatst, in plaats van te worden gedicteerd door een externe kracht, al zij het enkel in een constitutieve functie. Zou de erkenning van de afwezigheid van een Goddelijk geheim in deze context dan ook niet als een vorm van *faith/belief* kunnen worden gezien? Is hier ook niet het verdeelde subject, evenals *faith/belief* (en zo dus ook moraal) in Žižeks interpretatie van Hegel, gegrond in de afwezigheid van een transcendente, positieve entiteit? Legt deze afwezigheid de verantwoordelijkheid voor ethisch handelen dan ook niet volledig en uitsluitend bij het individu en zijn betrokkenheid bij de complexiteit van de wereld, in plaats van te vertrouwen op een externe, transcendente autoriteit, noch op een causaal gedetermineerde wereld voor de constitutie hiervan...?

Wij herinneren ons de kritiek die Boscaljon op Žižek gaf aan het einde van ons eerste hoofdstuk: *"Ethics is performed in actual and material interactions between others, in meeting the needs of others in ways that do not seek justification. Only by not allowing any norms to interfere with how one helps another can one both recognize and act upon the absence of the big Other: such actions seek to maintain a proximity or nearness (which also includes distance) from God. It is this last point—the discussion of a material belief beyond ethics, or even the question of the practice of a material belief—that remains least developed in Žižek's text. Although he does an excellent job of critiquing the way that faith and belief are able to be compromised by ideology, his conception of both remains unhelpfully opaque."* Daarnaast hadden we de kritiek van Žižek op Kant in het bovenstaande citaat: *"What Kant fails to take into account is the way the experience of the nullity, of the inadequacy of the phenomenal world of representation, which befalls us in the sentiment of the Sublime, means at the same time the nullity, the non-existence of the transcendent Thing-in-itself as a positive entity."* Indien het Ding an Sich dus moet worden opgevat naargelang termen van "nullity," of "non-existence as a transcendent, positive entity," en dus als een onmacht, als een impotentie of een afwezigheid waarmee wij, als subjecten, ons moeten bezighouden en de confrontatie moeten aangaan, is dit dan precies waar voor Žižek *faith/belief* weer in het spel komt? Laat de afwezigheid van een transcendente autoriteit in de vorm van God, of een ultieme waarheid in de vorm van een Ding an Sich, net die ruimte

voor het subject om haar eigen autonomie en vrijheid te laten gelden en uiteindelijk haar ethische handelingen en overtuigingen vorm te geven op niets meer, maar zeker ook niets minder dan enkel op basis van haar dialectische engagement en betrokkenheid bij de wereld om haar heen? Het is hier dat, mijns inzien, Boscaljon wel wat gaan heeft met betrekking tot de vraag naar *“the practice of a material belief”* bij Žižek, en het is dan ook hier dat ik denk dat onze lezing van Kant, alsook, uiteraard, een terugblik naar Reve, gepast zou zijn...

### 3.2 ... Tot Een Aanwezige Afwezigheid

Wij erkenden in het tweede hoofdstuk de structurele gelijkens van het Ding an Sich en God in hun ‘noodzakelijkheid’ van gepostuleerd worden, en in de **subjectieve werking die zetwee brengen** tegenover het subject en respectievelijk de Theoretische en de Praktische Rede, de werking van haar kennis en de werking van de morele wet... Ook Žižek lijkt deze structurele gelijkens wel te erkennen: hij benadrukt de homologie van *“the death of God as a positive, transcendent, unattainable entity,”* alsook *“the nullity, the non-existence of the transcendent Thing-in-itself as a positive entity...”* Het probleem voor Žižek lijkt dan ook eerder te gaan over de concrete ‘invulling’ of het begrip van deze postulaten, en dit is dan ook net het probleem van een te snelle lezing van Kant, aangezien ons onderzoek wijst naar het feit dat Kant in deze kwestie geen kanten kiest, en **beide postulaten enkel erkent in hun noodzakelijke en subjectief werkende aspecten, als begrenzend, beschermend, of als voorbeeld, maar hij zegt niets over wat het Ding an Sich zou ‘zijn’, noch iets over God als positieve, noch als negatieve entiteit, en enkel schenkt hij ons een kader...** En het is in dit formalisme dat we Kant net nodig hebben: God als voorbeeld voor het hoogste goed, het hoogste goed als gegrond in de rede, en dus als zodanig volledig afhankelijk van het subject, al zij het in de vorm van een Kantiaanse morele wet, of een Lacaniaans verlangen... en dus dat God (of voor sommigen onder ons, water, alhoewel dat, in mijn mening, niet dezelfde subversiviteit inhoudt...) zeker als **voorbeeld** kan dienen, alleen, hier, als een dode Mensgeworden God, die ons zoekt, zoals wij Hem... Hier is het dus belangrijk te wijzen op het verschil tussen het ‘afwezige Goddelijk Geheim,’ en de aanwezigheid van een afwezigheid: *“what is revealed in Christianity is not just the entire content, but, more specifically, that there is nothing – no secret – behind it to be revealed,”* dat is zo, maar wat met de subjectieve werking, wat met *‘the necessity of belief?’* Men kan God ontkennen, maar, sterker nog, kan men deze ontkenning transponeren tot in God Zelf, God Zichzelf laten ontkennen: en is dit niet het ‘christelijke’ punt van het christelijk atheïsme? Is het niet nog

een heel groot verschil tussen de postulatie van de afwezigheid van het geheim, de afwezigheid van God enerzijds, en de postulatie van een dode, impotente, Mensgeworden God, **de leegte transponeren tot het geheim zelf, zonder het geheim te ontkennen als geheim? Het geheim is... er is geen geheim?** Is dit niet het 'praktische aspect' van de geloofsbelijdenis van een christelijke atheïst, dat men steeds opnieuw zorgt voor, en bezig is met, in Žižek's eigen woorden, een "*eternal replaying of the death of God...*"? Want al bij al is dit ook wat Žižek zelf zegt, al verkiest hij de Hegeliaanse aanpak:

(...) the Kantian gap dividing for ever the Thing from the world of phenomena (...) conceals a foreboding that perhaps this Thing is itself nothing but a lack, an empty place; that beyond the phenomenal appearance there is only a certain negative self-relationship because of which the positively given phenomenal world is perceived as 'mere appearance' - in other words, that 'the supersensible is therefore appearance qua appearance.' (...) The appearance implies that there is something behind it which appears through it; it conceals a truth and by the same gesture gives a foreboding thereof, it simultaneously hides and reveals the essence behind its curtain. But what is hidden behind the phenomenal appearance? Precisely the fact that there is nothing to hide. What is concealed is that the very act of concealing conceals nothing. (Žižek, 2008, p. 219)

Maar indien onze argumentatie een beetje in orde is, hoeven wij Kant allesbehalve op deze manier te lezen, maar op een meer formalistische manier, in oog houdende hoe wij in het tweede hoofdstuk leerden hoe Kant dat het concept van een noumenon enkel een begrenzend begrip is, "*in order to limit the pretension of sensibility, and therefore only of negative use,*" en het is dit concept dat begrip dan ook nodig om te voorkomen dat we onze zintuiglijke intuïtie uitbreiden tot het Ding an Sich, waar **we niets over kunnen zeggen, maar, zoals wij zagen, en net zoals het concept van God, een structureel noodzakelijke propositie is, in zowel het formalisme van de Zuivere Rede, als de Praktische Rede...** Men moet deze ondersteunende aspecten in het hoofd houden, alsook het feit dat Kant geen positieve invulling biedt van het concept Ding an Sich alsook van God, men kan het niet weten, maar **ze dienen wel als voorbeelden, beschermers**, zelfs moesten beiden concepten **begrepen worden als "*nothing but a lack, an empty place*", als eenzaam, en impotent...** En het is dan ook deze lezing die ons stukken meer oog op de praktijk biedt van de christelijke

atheïst die deze ‘negatieve invulling’ van deze concepten aanneemt: men moet het **geheim erkennen, de God erkennen, alleen, een geheim zonder geheim, een Mensgeworden God, verlaten van Zijn belangrijkste kenmerk; Zijn Goddelijkheid...** En volgen wij, op Kantiaanse wijze, de morele wet in ons, of op Lacaniaanse wijze, het authentieke verlangen, zonder compromissen tegenover enige ‘Grote Ander’, en **helpen** wij deze Arme God van ons, **gebruiken** we hem als voorbeeld voor onszelf, als een voorbeeld dat, zoals Kant zei, “*must first be compared with our ideal of moral perfection before he is cognized as such; even he says of himself: why do you call me (whom you see) good?...*” En dat is het verschil tussen het ontkennen van een God als zodanig (*waar is mijn bewijs?...*), en het erkennen van een twijfelachtige, arme, eenzame God, die ons zò nodig heeft, en doen we het samen, en één voor allen, en allen voor...

### 3.3 En Wat Met Reve?

Per kwestie van een finale toetsing lijkt het gepast nog eens terug te keren naar Reve, die als bekeerde katholiek niet meteen een christelijk atheïstische benadering hanteerde, maar de implicaties van het christelijk atheïsme (en zeker wanneer verbonden aan een meer Kantiaans formalisme) volop belichaamde... Neem nu het volgende, al zij het een beetje een expliciet, maar waarlijk inhoudrijk citaat uit *Moeder en Zoon*:

Of het door de stilte kwam, die een lijfelijke spanning bij mij begon op te roepen, weet ik niet, maar een andere drang deed zich gevoelen, die ik niet kon weerstaan: ik opende mijn gulp, trok mijn zich reeds half tot vuurbereidheid verheven liefdesdeel te voorschijn en begon, terwijl ik de Moeder Gods strak aankeek, het snel te beroeren. Neen, dat was toch te precair: hoe devoot en zedelijk geboden mijn handelen ook mocht zijn, het kon door ontdekking en wanbegrip tot nodeloze schaamte leiden, en ik propte mijn tot volle wasdom gekomen deel wederom snel achter slot en grendel. ‘Neem mij niet kwalijk,’ mompelde ik, waarbij ik opeens, diep in mijn hart, **besepte dat mijn verontschuldiging niet het tonen maar veeleer het uitlafheid wederom wegstoppen van mijn liefdesdeel gold.** Nog steeds keek ik het **serene, afwezig in de oneindigheid starende gelaat** aan, dat **noch schreide, noch glimlachte.** ‘U begrijpt het heel goed,’ mompelde ik. (...) Ik gevoelde wrevel, schaamte, en twijfel, het laatste aangaande de vraag, of Zij het wel ‘heel goed had begrepen’, dan wel mij in Haar roomse **onwetendheid** ervan verdacht, vóór Haar

altaar te hebben willen pissen. Ik werd kwaad. Wel een onbegrip: **zoude er in heel West-Europa behalve ik nog één ander mens zijn met zoveel geloof, hoop en liefde dat hij bereid was te Harer ere en vóór Haar aangezicht zich te ontbloten en zijn liefdesvocht te plengen?** (Reve, Verzameld Werk 3, 2006, p. 655, mijn vet)

Is dit niet de exacte belichaming van het christelijk atheïstische standpunt? Het beroeren van zijn liefdesdeel tegenover Moeder Gods als een, voor hem, grootse poging tot devotie, geloof, hoop en liefde, en waarin de duidelijke schaamte tegenover de 'Grote Ander' het struikelblok is in dit bijna ethische dilemma tussen het verlangen naar een authentieke handeling, en de angst voor de sociale norm... En hij twijfelt of *'Zij het wel heel goed begrijpt'* in Haar roomse onwetendheid, en toch schaamt hij zich tegenover Haar, maar dan voor het *"uit lafheid wederom wegstoppen van zijn liefdesdeel,"* want hij weet het wel: zijn authentieke handelen is *"te Harer ere en vóór Haar aangezicht zich te ontbloten en zijn liefdesvocht te plengen..."* Is dit niet exact wat men doet als men het Kantiaans formalisme volgt, en God (zelfs als eenzaam, leeg, ...) als secundair (in vrome onwetendheid) en toch ondersteunend ziet voor de ethische handeling (bereid was te Harer ere...)? Žižek stelt, zoals wij zagen, dat de ware Kantiaanse handeling *"as it were invents its universal-necessary-obligatory dimension and thereby elevate this particular-contingent object (act) to the dignity of the ethical Thing..."* Zo, dat zelfs God aan deze morele wet onderworpen wordt, en dat is de Kantiaanse Job *par excellence*: **Reve "based his faith on morality..."**

Is het niet zò dat we het christelijk atheïsme moeten begrijpen, en als antwoord op de originele (en in essentie retorische) vraag van Žižek: *"Is it even worth spending time on religion, flogging a dead horse? Why this eternal replaying of the death of God? Why not simply start from the positive materialist premise and develop it?"* De praktijk is dan ook net die *"eternal replaying of the death of God,"* omdat men zo nog altijd komt tot de effecten van het Kantiaanse idee van *"the subjective effect of this law",* en *"the attitude, adequate to it and also necessary through it, to further the practically possible highest good,"* het Goede, datgene dat enkel komt van het subject haar *"idea of moral perfection that reason frames a priori..."* Dus wanneer Boscaljon, zoals wij zagen, stelt dat *"Žižek limits true belief to those who both intentionally accept and act on the absence of a big Other,"* moet deze praktijk ook exact verbonden worden aan deze *"absence of a big Other,"* een geloofsbelijdenis die deze afwezigheid integreert als een aanwezigheid van een afwezigheid, dat als secundair

postulaat dient ter ondersteuning van het subject haar authentieke handelswijze... En wie belichaamt deze aanwezige afwezigheid beter dan de Onbewuste, Mensgeworden God Zelf, *“Die wanhoopte, en Die aan Zichzelf twijfelde...?”* Wie als beter ondersteunend voorbeeld, als onwetende God in de functie van ‘diegene die het zou moeten weten’, met een *“afwezig in de oneindigheid starende gelaat”, “dat noch schreide, noch glimlachte”?*

Dit is dan de ‘praktischere’ kant van de geloofsbelijdenis van de christelijke atheïst, die aan de hand van Kant nu duidelijker gesteld kan worden, en een antwoord biedt op Žižek’s vraag: *“why this eternal replaying of the death of God?...”* En het heel belangrijk is om de verhouding tussen de ethische handeling en ‘goddelijke’ ondersteuning te blijven belichten, en een godsbeeld te maken dat het subject haar morele wet waarlijk ondersteunt, maar geen enkele verantwoording geeft. Zo zou het christelijk atheïsme begrepen moeten worden als **een geloofsbelijdenis die de afwezigheid van de 'Grote Ander', van een dode God, integreert in haar godsbeeld**, wat dan vervolgens, op een secundaire manier, het handelende subject ondersteunt... Dit is volgens mij de ware belichaming van het christelijk atheïstische standpunt, waarin de **afwezigheid** van God wordt erkend op zo’n manier dat het ook **deel wordt van het godsbeeld**... en zo dient **als ondersteuning** aan het ethische handelen van de christelijke atheïst... en zo kan men achter zichzelf staan:

En van die samenzwering, van de zwarten samen met de blanke suikerzieken, als men die dan eindelijk iets als een handeling mocht noemen, daar zoude evenmin iemand één woord van geloven, om van de katholieke dieren maar te zwijgen. Want niemand verstond de tekenen van hoe de wereld ervoor stond: de mensen waren er nog niet rijp voor. **Hij, Treger, zag die tekenen wèl, omdat hij daartoe geroepen was.** Wat hij zag was nog niet, maar hij zag het reeds, door een bijzondere gave, misschien wel door de genade: zoals het zoude komen en zich in de tijd voltrekken. **‘Ik denk dat mij de gave der profetie geschonken is, zonder dat ik het zelf weet,’** dacht Treger. ‘Ik ben een getuige. Ik moet spreken, want ik ben daartoe geroepen.’ Misschien moest hij dat boek toch maar gewoon gaan schrijven. Of misschien ook niet. ‘In wezen gaat het niet om die twee jongens die op die etage wonen,’ dacht hij, ‘en wat die doen of niet doen. Het gaat over iets heel anders. **Het gaat over alles. Ik moet alles in één klap in dat boek zetten, niet te moeilijk.’** Of moest hij alles wat in dat boek zoude



staan verzegelen en niet uitspreken, omdat de tijd nog niet gekomen was...? (Reve, Verzameld Werk 5, 2006, p. 354, mijn vet)

Treger *is* de geroepene, geroepen om te spreken en te schrijven, zelfs als de wereld nog niet rijp genoeg lijkt om de tekenen te zien van hoe de wereld ervoor staat... Hij is de gave der profetie geschonken, zonder dat hij het zelf weet, en dit is een *onbewust* proces, maar het is hem wèl geschonken, en hij *moet* spreken, over alles, over de profetie, aangezien Treger de tekenen van een naderende catastrofe lijkt te zien... En hoewel anderen misschien nog niet in staat zijn om deze tekenen te begrijpen, voelt Treger zich gedrongen om te spreken en te schrijven om deze (voor hem een heel belangrijke) boodschap over te brengen, met het geloof en de hoop dat zijn profetie uiteindelijk als relevant en onvermijdelijk zal worden erkend, want waarom zou hij anders *“alles wat in dat boek zoude staan verzegelen en niet uitspreken, omdat de tijd nog niet gekomen was...?”* Dit is het authentieke gevoel van een innerlijke roeping, een roeping waar de de wereld misschien nog niet volledig klaar voor is, maar die toch geroepen moet worden:

We envisage a catastrophe, then act to prevent it, in the hope that the very success of our preventive acts will render the prospect that prompted us to act ridiculous and irrelevant—one should heroically assume the role of excessive panic-monger in order to save humanity. . . . (...) It is crucial not to perceive this ‘catastrophist strategy’ in the old terms of linear historical causality: the reason this strategy works is not that, today, we are faced with multiple future possibilities and, within this multitude, we choose the option to act to prevent a catastrophe. **Since the catastrophe cannot be ‘domesticated’ as just another possibility, the only option is to posit it as real: ‘one has to inscribe the catastrophe into the future in a much more radical way. One has to render it *unavoidable*.’** (...). This is how we should understand the Hegelian ‘In- and For-Itself’: while it is In-itself, existing independently of the subject, **it is ‘posited’ as independent by the subject, that is, it exists independently of the subject only insofar as the subject acknowledges it as such, only insofar as the subject relates to it as independent.** For this reason, far from indicating simple ‘alienation,’ the reign of dead specters over living subjects, this ‘autonomization’ is coexistent with **ethics**: people sacrifice their lives for this virtuality. (Žižek, 2009, p. 161-163, mijn vet)

Is Treger's profetische roeping, en dus zijn gevoel van ethische verantwoordelijkheid om te spreken en te schrijven, zelfs als anderen de tekenen nog niet volledig begrijpen, niet exact een innerlijke erkenning van wat 'In- and For-Itself' is? Is dit niet het ethisch handelen *par excellence*? Het wordt namelijk gepostuleerd als profetisch, buiten zichzelf, maar **deze profetie is zelf een niet-weten: een overtuiging dat "mij de gave der profetie geschonken is, zonder dat ik het zelf weet..."**

Er was warempel een woord, dat zich nu aan Treger aanbood, iets als boeien, geboeid, ketenen, wat natuurlijk onbruikbaar was. 'Ja ja, waar het hart vol van is, daar loopt de mond van over,' sprak hij binnensmonds. 'Maar we kopen er niks voor.' Toch schreef hij de drie woorden op: **je wist nooit, of de inspiratie misschien toch nog gelijk zoude krijgen.** (Reve, Verzameld Werk 5, 2006 p. 60, mijn vet)

Vat deze laatste zin het niet allemaal prachtig samen; *"je wist nooit, of de inspiratie misschien toch nog gelijk zoude krijgen...?"* De eindeloze onzekerheid en bescheidenheid die eeuwig gepaard gaat met profetische inspiratie en de ethisch handeling zijn onlosmakelijk, en Treger ziet ook in dat hij misschien niet volledig begrijpt wat hij voelt of ziet, maar toch voelt hij zich **verplicht**: hij moet handelen op basis van die innerlijke overtuiging, hij schrijft de woorden op in de hoop dat de inspiratie in de toekomst wellicht beter begrepen zal worden, zelfs als hij op dat moment nog niet volledig in staat is om het te verklaren... Het gaat hier over de ethische handeling die voortkomt uit een diep innerlijk besef van wat juist is, of wat juist zou moeten zijn, zelfs als dat besef nog niet volledig is uitgekristalliseerd in rationele termen... Dit is de profetische handeling, de profetie is ongekend en zelf-gepostuleerd, waarbij men **zich inzet voor een hoger doel, een eigen, innerlijk erkend hoger doel, zelfs als dat doel niet volledig begrepen wordt, laat staan of het ooit volledig begrepen kan worden, tenzij vanuit een retrospectief standpunt...** De overtuiging dat de 'gave der profetie' of een hogere roeping aanwezig is, zelfs als dit begrip onbewust is, *"is 'posited' as independent by the subject, that is, it exists independently of the subject only insofar as the subject acknowledges it as such, only insofar as the subject relates to it as independent..."*

Het beeld van de christelijke atheïst komt nu heel duidelijk tot uiting: men stelt zich een individu voor dat zich bewust is van de afwezigheid van de 'Grote Ander' of een traditionele godheid, maar geniet toch een diepgaand ethisch besef dat hen aanzet tot actie en betrokkenheid bij de wereld... De christelijke atheïst neemt voorbeeld aan Treger, in het zich geroepen voelen om te spreken en te schrijven, kortom, te doen, op basis van dit innerlijk besef (een noodzaak dat onder de naam van het authentieke verlangen of de morele wet kan functioneren)... Ze handelt niet op basis van voorschriften, maar net vanuit een diep besef van wat juist is, en baseert de voorschriften hierop. Dit is de profetie: de noodzaak gebaseerd op hun ethiek, *"a faith based on morality"* ... En het is net zoals Treger dat de christelijke atheïst zich geroepen zal voelen om haar boodschap te delen, zelfs als anderen het nog niet volledig begrijpen... Zij is bereid om te handelen, zelfs als ze niet alles begrijpt, want Diegene die haar ondersteunt, God, is Zelf dood, onbewust, en begrijpt het Zelf ook allemaal niet goed, en daarom ook: niemand om op terug te vallen, het is zelfs Hij die terugvalt op ons, de eeuwige schuld, de erfzonde... En het is zij die zich moet inzetten voor ethische doelen en handelen als getuigen van wat zij als waardevol en betekenisvol beschouwt, en dit alles, ondersteund door een eindeloos niet-weten... Het in de eeuwigheid sturende gelaat...

Is dit dan ook niet de prachtige betekenis die te vinden valt in José Saramago's *Het Evangelie Volgens Jezus Christus*? Jezus' welbekende *"Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen,"* wordt hier omgedraaid naar:

Jezus sterft, hij sterft, en het leven verlaat hem reeds wanneer de hemel boven zijn hoofd zich plotseling langzaam opent en God verschijnt, gekleed zoals destijds in de boot, en Zijn stem galmt over heel de aarde, zeggend, Jij bent mijn welbeminde Zoon, in jou heb ik mijn behagen gesteld. Toen begreep Jezus dat hij naar zijn bedrog was geleid zoals het lam naar het offer wordt gevoerd, dat zijn leven vanaf het begin der tijden voorbestemd was geweest om zo te sterven, en terwijl hem de stroom van bloed en lijden in herinnering kwam die uit zijn zijde zou ontspringen en heel de aarde overstroomde, **riep hij naar de open hemel waar God glimlachte, Mensen, vergeeft het Hem, want Hij weet niet wat Hij heeft gedaan.** Daarna stierf hij midden in een droom, hij was in Nazareth en hoorde zijn vader tegen hem zeggen, terwijl hij

zijn schouders ophaalde en eveneens glimlachte, Ik kan jou niet alle vragen stellen, en jij kunt niet alle antwoorden geven. (Saramago, 2005, p. 386-387, mijn vet)

God heeft onze vergiffenis nodig, en dit is het beeld dat de christelijke atheïst voor zich moet houden (en herinner U De Meedogenloze Jongen): het beeld 'gemaakt' door de christelijke atheïst wordt dan ook het beeld dat men te zien krijgt van haar, en van Hem, en dus *het beeld van de christelijke atheïst is het beeld van de christelijke atheïst*, en dat is het beeld van God... Indien wij ons ons dan herinneren hoe Sloterdijk Marx' motto "ze weten niet wat ze doen, maar ze doen het toch," verandert naar "ze weten heel goed wat ze doen, maar ze doen het toch" in de *Kritiek van de Cynische Rede*, waarna Žižek toevoegt dat "this formula, however, is not as unambiguous as it may appear—it should be supplemented with: '... because I don't know what I believe.'" (Žižek, 2003, p. 5) Zien wij hier dan niet een gelijkaardige mogelijkheid tot verandering in subjectieve positie tegenover de onbewuste God van de christelijke atheïst...? Moeten wij niet stellen dat wij Hem moeten vergeven, niet omdat Hij niet weet wat Hij heeft gedaan, maar omdat hij het *nét heel goed* weet, sterker nog, omdat het het enigste is wat Hij kon doen, omdat het het enigste is wat Hij wist (te doen)...? **Mensen, vergeef het Hem, want Hij weet heel goed wat Hij heeft gedaan, Hij kon niet anders, dit was Zijn enige ethische keuze, zijn authentiek verlangen... het verlangen om terug samen te zijn met Zijn creatie? Kon Hij nu eenmaal niets anders geven (God is de allerarmste, heeft niets...) dan Zijn hele bestaan?**

God doesn't give what he has, he gives what he is, his very being. That is to say: it is wrong to imagine the divine dispensation as the activity of a wealthy subject, so abundantly rich that he can afford to cede to others a part of his possessions. From a proper theological perspective, God is the poorest of them all: **he 'has' only his being to give away. His whole wealth is already out there, in creation.** (Žižek, 2009, p. 59, mijn vet)

Daarom "geloof ik niets, en twijfel ik aan alles, zelfs aan U. Maar soms, wanneer ik denk dat Gij waarachtig leeft, dan denk ik, dat Gij liefde zijt, en eenzaam, en dat, in zelfde wanhoop, Gij mij zoekt zoals ik U," en het "besef (...) dat God in Zijn lijden door mij getroost wil worden..." De ware devotie! Is dit dan ook niet een heel orthodoxe manier op Kant's "denial of knowledge to make room for faith" te begrijpen? Als God onbewust is, en Zijn kennis

wordt ontkend, *dan* hebben we het meeste geloof nodig, dat is, om het kort te zeggen, geloof in onze plicht, geloof in dat wat *écht* nodig is...? God proberen troosten... misschien met een mooi werk? Een theoretische uiteenzetting omtrent Zijn creatie? Een goede daad...?

## Conclusie

In dit onderzoek probeerden we met een specifieke focus op het werk van Immanuel Kant verschillende filosofische, literaire en theologische concepten te verkennen, en hoe deze concepten zouden functioneren binnenin de context van christelijk atheïsme, met als voornaamste verwijzingen Slavoj Žižek, en als literaire toetsing de schrijver Gerard Reve.

Na een uitwijding van het werk van Reve en zijn zoektocht naar betekenis, geloof en God, zochten wij een vergelijking met Žižek's interpretatie van het atheïsme en de christelijke traditie, met de nadruk op de subversieve aard van het christendom, in haar Mensgeworden God, Zijn dood, zelfverlating, en de verantwoordelijkheid dat dit impliceert voor het subject. Van daaruit werd een toetsing van het christelijk atheïsme gemaakt tegenover Kant, in een zoektocht naar een praktischere invulling van Žižek's ideeën, waarin Kant's postulaten van het Ding an Sich en God werden gebruikt om het begrip van het christelijk atheïsme, alsook de praktijk van deze theologische strekking, en uiteindelijk ons begrip van Reve's geloof verder te verfijnen, en de relatie tussen geloof en ethiek te onderzoeken. Zo werd de noodzaak van geloof in het begrijpen van menselijke betekenisgeving en ethiek al snel duidelijk, met de implicatie dat de dood van God in het godsbeeld zou moeten worden geïncorporeerd: inplaats van niet te geloven in God, moet men geloven in de dode, onbewuste, hulpeloze en eenzame God, of zoals Žižek zegt, zorgen voor *"an eternal replaying of the death of God..."*

Met behulp van een onderzoek naar Kant's verhouding tussen God en het Ding an Sich, en de daarbijbehorende spanning tussen Theoretische en Praktische Rede, ontdekten wij de 'secundaire noodzakelijkheid' van God als postulaat voor het ethische subject. Zo zagen wij dat het christelijk atheïsme zeker mogelijk is binnen een Kantiaans kader, en het christelijk atheïsme door een Kantiaans kader zelfs versterkt wordt, aangezien geloof een rol *moet* spelen bij het nemen van verantwoordelijkheid en onze betekenisgeving aan de wereld als voorbeeldfunctie, maar niet als primaire betekenisgever (met als voorbeeld Job *"who based his faith on morality, and not his morality on faith"*).

En zo, in het licht van een God die als dood, eenzaam, twijfelend en impotent wordt beschouwd, moet het subject ervoor zorgen dat deze dood steeds opnieuw wordt erkend, of mooier gezegd, *gerealiseerd*. Zo probeerden wij te onderzoeken hoe het standpunt van de

christelijke atheïst er uit zou moeten (kunnen) zien aan de hand van al het bovenste, alsook hoopten wij een licht te schijnen op de complexe relatie tussen (religieus) geloof, betekenis, vrijheid, ethiek en externe autoriteit binnenin de context van Kant's denken en het christelijk atheïsme. Uit dit alles kwamen wij tot de (vrij simpele) conclusie: de christelijke atheïst moet doen wat zij moet doen... Zij moet God helpen, en zowel ons als Hem eraan herinneren dat Hij het Zelf niet meer kan, of sterker nog, het eigenlijk nooit echt gekund heeft... En dus niet God ontkennen, maar God erkennen in Zijn onwetendheid...

## Bibliografie

Allison, H. E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense; Revised and Enlarged Edition*. Yale University Press.

Boehm, O. (2007). *The Binding of Isaac: A Religious Model of Disobedience*. Bloomsbury Publishing USA.

Boscaljon, D. R. (2016). Žižek's Atheist Theology. *International Journal of Žižek Studies*, 4(4), Article 4.

Gardner, S. (2011). Kant's Practical Postulates and the Limits of the Critical System. *Hegel Bulletin*, 32.

Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Eds.). Cambridge University Press.

Kant, I. (2012). *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Korsgaard, C. M., Int., Gregor, M., & Timmermann, J., Trans). Higher Education from Cambridge University Press; Cambridge University Press.

Kant, I. (2015). *Critique of Practical Reason* (M. Gregor, Trans.; 2nd ed.). Cambridge University Press.

McGowan, T. (2016). The Necessity of Belief, Or, The Trouble with Atheism. *International Journal of Žižek Studies*, 4(1), Article 1.

Reve, G. (1983). *Nader Tot U*. Uitgeverij Van Oorschot.

Reve, G. (1985). *Brieven Aan Geschoolde Arbeiders*. Uitgeverij L.J. Veen.



Reve, G. (2006). Verzameld Werk 3. Uitgeverij L.J. Veen.

Reve, G. (2006). Verzameld Werk 5. Uitgeverij L.J. Veen.

Reve, G. (2006). Verzameld Werk 6. Uitgeverij L.J. Veen.

Saramago, J. (2005). Het Evangelie Volgens Jezus Christus. J.M. Meulenhoff

Žižek, S. (1998). Kant and Sade: The Ideal Couple. Lacanian Ink 13.

Žižek, S. (2003). The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity. The MIT Press.

Žižek, S. (2008). The Sublime Object of Ideology. Verso Books.

Žižek, S., & Milbank, J. (2009). The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic? (C. Davis, Ed.).  
The MIT Press.

Žižek, S. (2019). Sex and the Failed Absolute. Bloomsbury Publishing (UK).

Zupančič, A. (2012). Ethics of the Real: Kant and Lacan. Verso.

