**College I: Kant I**

Die moderne gedachten vinden hun eerste uitdrukkingen in het werk van fysici en astronomen (Copernicus, Galilei, Newton) maar zoals we weten vinden we een vergelijkbare emancipatie pp het domein van de cultuur en ook de politiek. Het is dat zijn allemaal parallelle ontwikkelingen die eigenlijk deel uitmaken van een grote emancipatiebeweging. Wat betreft de filosofie vindt die impuls van emancipatie een hele belangrijke uitdrukking in het werk van Descartes, die heel nadrukkelijk probeert om afstand te nemen van allerlei mogelijke dogmatische vooronderstellingen. Zijn voorstel van methodische twijfel is eigenlijk bedoeld om met name de rol van kerkelijke activiteiten niet meer een rol te laten spelen in het denken en het wetenschappelijk onderzoek. En als we volgende week zullen zien en daarna vind je dezelfde gedachten dezelfde Impuls ook heel duidelijk terug bij Kant. Kant zegt eigenlijk zeg maar in de geest van Descartes. We moeten niets voor lief nemen in de wijsbegeerte we moeten heel uitdrukkelijk nagaan Welke aspecten van die lange metafysische traditie nog steeds vruchtbaar zijn binnen dat metafysische kader en welke aspecten van die traditie we moeten afschrijven. Ja ziek vakantie eigenlijk precies die vragen welke welke aspecten van de traditie zijn nog steeds vruchtbaar en noodzakelijk en welke aspecten daarentegen zijn allang overbodig geworden, zijn een soort van lege Huls geworden, waar we eigenlijk van af moeten. Maar in beide gevallen zie je eigenlijk een heel sterke beweging in de richting van vrijheid eigenlijk een soort van emancipatie, dus dat is een  belangrijk motief in de moderne filosofie Wat betreft de cultuur wordt die gedachte van emancipatie vaak samengevat met de term verlichting. Maar die verlichting wordt vaak gezien als een als een beweging uit de 18e eeuw en dat is ook niet zo vreemd, gezien de term toen pas opkwam. Dus Le Lumiere, Enlightenment en Verlichting, die termen koppelen we allemaal aan de 18e eeuw. Daarmee kunnen we denken dat er een heel groot verschil is tussen de 18e eeuw en de 17e eeuw. Ik denk dat het verschil vrij klein is en dat er eerder sprake is van een soort continuum, dus dat de ideeen die worden uitgewerkt, bijvoorbeeld door Kant, heel makkelijk terug te voeren zijn op bepaalde ontwikkelingen in de 17e eeuw. Het hele moderne denken is in feite een beweging die je zou kunnen karakteriseren als verlichting en het is eigenlijk alleen in de 18e eeuw dat dat etiket erop wordt geplakt. Want het gaat in alle gevallen om de emancipatie van het denken; een strijd voor de autonomie van de onderzoeker en daarmee dus ook een radicaal verzet tegen de rol van welke dogmatische veronderstellingen dan ook. En daarmee gaat het vaak om dogmatische veronderstellingen die door een soort religieus kader worden bepaald.

Kenmerken van de verlichting zoals we die in de 18e eeuw vinden, maar die we dus eigenlijk ook kunnen terugvoeren tot ontwikkelingen in de 17e eeuw. Wat zijn nu belangrijke kenmerken van de verlichting? (vraag aan de zaal) Bijv. zoals uit het werk van Kant

* Autonomie van het individu en de onderzoeker; maar ook van iedere burger om zelf bepaalde keuzes te maken en invulling te geven aan zijn of haar leven
* Geloof in de rede: het idee dat door het gebruik van onze rede de wereld begrepen kan worden maar ook de wereld kunnen verbeteren en controle te hebben wat er in de wereld gebeurt. De rede en autonomie liggen dicht bij elkaar want de rede stelt ons in staat om de werkelijkheid te begrijpen maar ook te beheersen (en verbeteren)
* (Vooruitgangs)Optimisme: Misschien dubbelop (discussie: kan iemand een vooruitgangspessimist zijn?) Heeft ook weer te maken met de rede omdat verlichtingsdenkers ervan uitgaan dat het gebruik van de rede zal leiden tot een betere wereld in sociaal en politiek opzicht en ook betere kennis omtrent de werkelijkheid. Je kan natuurlijk ook heel kritisch zijn tegenover het gebruik van de rede en toch geloven in een toekomst (bijvoorbeeld vanuit een christelijk kader).

Zijn er nog andere aspecten die we over het hoofd hebben gezien?

* Ontvoogding? → Sluit nauw aan bij autonomie (individu moet het eigen verstand gebruiken)

Belangrijkste elementen zijn genoemd en zullen ook tegengekomen worden in de tekst van Kant.

Deze cursus beslaat niet alleen de 18e eeuw, we gaan namelijk t/m Nietzsche, dus t/m een groot deel van de 19e eeuw. Ik wil heel kort aangeven hoe we die gehele periode zouden kunnen karakteriseren (lastig, maar toch een paar handvaten geven). Centraal staat de nadruk op historische processen, in tegenstelling tot abstracte begippen (of: statische benadering). De gehele moderne periode komt neer op nog twee grote bewegingen:

1. De eerste beweging is een reactie op Kant, binnen de Duitse wijsbegeerte die bekend staat als **Duits idealisme**. De belangrijkste namen van filosofen die deel uitmaken van die beweging zijn: Fichte, Hegel, Schelling (en Hölderlin). Hölderlin is vooral bekend als dichter en wordt daarom niet vaak besproken maar hij was wel deel van de vroege reflecties van Hegel en Schelling (en hij) want zij waren studiegenoten in Tübingen en belangrijke kiemen voor dat idealisme zijn eigenlijk gelegd in de tijd dat die drie jonge studenten (ieder geniaal op zijn eigen manier) bezig waren met de vraag: “Hoe kunnen we in Duitsland een filosofische revolutie tot stand brengen?” (<> Analogie met Franse revolutie). Kenmerken van het Duits Idealisme:
   1. Verlichtingsdenken wordt deels overgenomen, het vooruitgangsdenken (Hegel) en geloof in de rede, tegensteld aan alle soorten van dogmatiek. Dus het emancipatoire element vind je ook nog heel erg terug bij filosofen als Fichte en Hegel. Vrijheid is een centraal thema in hun werk. Er is een bepaalde continuitiet te zien.
   2. Anderszijds zijn er ook grote verschillen, de situatie wordt wat complexer, er komt meer nadruk op de geschiedenis en de fundamentele rol van historische processen. Dat is eigenlijk typisch voor de 19e eeuw en dat tref je in mindere mate aan in de 18e eeuw. Zij reageerden direct op Kant, en een deel van hun werk bestaat eigenlijk uit de vraag: “Hoe kunnen we delen van Kant’s filosofie behouden maar toch ook vooral verder gaan dan Kant?” Dit is eigenlijk de leidende vraag van de Duitse idealisten.

Je zou ook nog iets verder terug kunnen gaan in de tijd en zeggen dat we binnen dat Duits idealisme ook een soort vorm vinden van rationalisme. Die term koppelen we voornamelijk aan filosofen als Spinoza en Leibniz als het gaat om de vroegmoderne periode, maar in dat Duits idealisme komt een zekere vorm van rationalisme terug, in veel sterkere mate dan bij Kant. Filosofen als Fichte en Hegel veronderstellen dat de filosofie in staat is om op basis van de rede alleen een inhoudelijk begrip te ontwikkelen van het denken. Dus de filosofie heeft voor haar reflectie op het denken eigenlijk niets anders nodig dan de rede. Dus de rol van de empirie of beschouwing wordt binnen deze beweging heel erg afgezwakt. Daarmee zien we ook dat mensen als Fichte en Hegel ingaan tegen Kant’s idee dat de menselijke kennis fundamenteel begrensd is. Kant probeert dit aan te tonen door de gedachte van: “Al onze kennis berust uiteindelijk op aanschouwing en is dus ook gebonden aan iets wat van een andere orde is dan het denken.” Die begrenzing van de rede van Kant is een doorn in het oog van de Duitse idealisme en doen alles om die begrenzing ongedaan te maken (hierdoor kan je zeggen dat rationalisme binnen het Duits idealisme nieuwe vormen aanneemt).

1. De tweede ontwikkeling is minder makkelijk te karakteriseren maar gaat eigenlijk in in 1832, het jaar van het overlijden van Hegel. Het is iets ingewikkelder omdat een filosofische beweging nooit echt begint op een bepaald tijdstip begint en eindigt (die grenzen zijn altijd wat vager). Toch markeert de dood van Hegel een belangrijk moment. De periode erna staat in het teken van een afkeer van alle vormen van speculatie. En hegel’s filosofie vormt toch het voorbeeld bij uitstek van speculatieve filosofie. Dat is een term die hij zelf ook gebruikt. De gedachte bij Hegel is eigenlijk dat de filsofie in staat is om begrip te verwerven van alle mogelijke vormen van denken, zuiver en alleen door na te denken over dat denken zelf. Dat is wat Hegel doet: nadenken over het denken, door middel van het denken alleen (denken, denken, denken). In de decennia na de dood van Hegel zijn er steeds meer filosofen die zeggen dat al dat denken oven het denken ons niets oplevert en dat dat ivoren toren filosofie is die veel te ver van de empirische wetenschappen (en dus de concrete werkelijkheid als zodanig) afstaat. Men probeert eigenlijk te emanciperen van die eenzijdige nadruk op het denken en het eenzijdig geloof in het vermogen van de rede om zelf inhouden te genereren. Het is een reactie tegen elke vorm van speculatieve filosofie die niet echt geinformeerd is door empirische resultaten en die ook niet echt geinformeerd is door concrete sociale en politieke omstandigheden en ontwikkelingen. Kort gezegd: verzet tegen de speculatie en een poging om de filosofie meer concreet en down to earth te maken. Die wending naar het concrete en feitelijke neemt verschillende vormen aan. Ookal is dit geen exacte, formele wending, zijn er toch een aantal uiteenlopende filosofen die vanuit dit punt begrepen kunnen worden. Een aantal aspecten zal ik nu uitlichten:
   1. Ten eerste vinden we een wending naar de pluriforme, concrete werkelijkheid. Dat wil zeggen, een werkelijkheid die niet gevat kan worden door middel van abstracte begrippen. We moeten weg van al die abstracties en we moeten veel meer kijken naar de concrete, menselijke werkelijkheid die altijd door en door historisch is. Het is dan ook een *historische wending*. Een aantal karakteristieke filosofen zijn Kierkegaard en Marx, allebei avers t.o.v. abstracte filosofen. Marx is hier een voorbeeld van, die de nadruk legt op concrete economische maatschappelijke verhoudingen. Bij Hegel wordt de geschiedenis nog begrepen vanuit de rede (als motor) en de ontwikkelingen na Hegel heeft een aandacht voor andere vormen van historiciteit die meer diffuus zijn en zich niet zonder meer laten begrijpen door middel van de rede (en van een andere orde zijn). Bijv. Schopenhauer en Nietzsche’s nadruk op de wil en de geldingsdrang. Hegeliaanse middelen kunnen deze vormen niet verklaren namelijk. Wat minder bekende filosofen die zeker ook daarin passen zijn Schlegel en Schleiermacher (de romantische onderstroom), die ook een soort tegenbeweging t.o.v. de verlichting vormen. Dus de Romantiek, die voor een groot deel ook opgaat in het Duits idealisme, vinden we ook al die anti-rationalistische benadering van historische processen.
   2. Een tweede aspect is een wending naar de feiten. Een veel grotere nadruk op het belang van empirisch onderzoek en het getest kunnen worden van hypothesen. Er was een grote ontwikkeling mbt empirische wetenschappen en ook in de theoretische disciplines (filosofie) vind je ook een veel positievere waardering van de empirie, wat in sommige gevallen leidt tot positivisme. Dus het idee dat alles wat er toe doet getest moet kunnen worden langs empirische weg.
   3. Een derde en laatste ontwikkeling is een soort tegenbeweging, want in die 19e eeuw wordt een soort no-nonsens mentaliteit dominant, gepaard met een soort burgelijkheid en beperktheid. De grote vroomheid is een beetje weg. Die mentaliteit leidt tot de tegenbeweging, met een aantal filosofen die zich afzetten tegen die beperktheid, burgerlijkheid en gemiddeldheid en precies de mens willen herinneren aan z’n grootse creatieve mogelijkheiden. Nietzsche is de filosoof bij uitstek die we binnen dit kader kunnen begrijpen. Hij vertegenwoordigt zeker niet de mainstream maar is één van de denkers (zoals Schopenhauer) die zich radicaal afzetten tegen de eigen tijd en beperktheid van die burgerlijke maatschappij en de mens proberen te herinneren aan zijn oorsprong. Hij zet zich af tegen het waarderen van het laag-bij-de-grondse over het verhevene en radicale.

Dit is natuurlijk kort en schetsmatig en we gaan uitgebreider hierop in als we de betreffende filosofen gaan behandelen. Ik wil nu nog kort aangeven hoe die ontwikkelingen in de 19e eeuw nog steeds relevant zijn voor onze tijd. In onze tijd hebben we nog steeds te maken met de doorwerking van de verlichting. Het is niet alleen een naam voor een 18e eeuwse beweging maar duidt op idealen die essentieel zijn voor de hele moderne wereld t/m de eigen tijd. We zien ook dat die idealen vanaf Nietzsche (en ook ik de 20e en 21e eeuw) van alle kanten aangevallen en onder druk zijn komen te staan. Voorbeelden hiervan zijn Foulcault en Derrida. Derrida plaatste grote vraagtekens bij het vooruitgangsdenken, autonomie van de rede, etc. Hij zegt dat het hele idee van een objectieve wereld een illusie is omdat het altijd teksten zijn waarin waarheid geproduceerd wordt (constructivisme). De laatste tijd is dat opnieuw relevant omdat we nu te maken hebben met een tijdperk waarin de klassieke ideeen van waarheid en rechtvaardigheid radicaal ondermijnd worden, maar niet door filosofen maar door de feitelijke praktijk van de internationale politiek. Dat is iets heel anders, want nu denk ik “wat moeten we nu?”. We zijn nu in een situatie beland waarin we soort van gedwongen zijn om terug te keren naar die goede oude verlichtingsidealen die zo vaak zijn bekritiseerd door de filosofische traditie maar die misschien op dit moment meer kritisch potentieel hebben dan bijv. deconstructie. Punt van discussie, maar het lijkt wel dat de situatie waarin we terug moeten naar het verschil tussen een subjectieve mening en een getoetste mening. Dat er grondig onderzoek nodig is om een bepaalde opinie te staven, dat er een publieke ruimte moet zijn waarin mensen beargumenteerde visies kunnen uitwisselen en met elkaar in gesprek moeten kunnen gaan. Ouderwetse ideeën, maar misschien bitter noodzakelijk in de huidige constellatie (en de positieve kracht ervan gaan waarderen). Gekenmerkt als het post-truth tijdperk, waar normen omtrent politieke argumentatie eigenlijk van dag tot dag veranderen. Dit betekent niet dat we zomaar een Kantiaans perspectief kunnen en willen aannemen omdat we ook kinderen van deze tijd zijn en niet persé een 18e-eeuws kader te hanteren om deze problemen bespreekbaar te maken.

Onze tijd wordt nog steeds gekenmerkt door de spanningsverhouding tussen verlichtingsidealen enerzijds en anderszijds een mate van scepsis omtrent diezelfde idealen. We vinden binnen de wetenschappen nog steeds geloof in de rede en autonomie van de wetenschapper, in de maakbaarheid van de samenleving. Maar we vinden in onze tijd ook nog steeds filosofische vormen van kritiek op de verlichtingsidealen. Diezelfde autonomie wordt in twijfel getrokken omdat men ook moet uitgaan van context, constructies, historische beperktheden, etc. Ook het vooruitgangsdenken is nog steeds iets dat we aantreffen in de feitelijke politieke discours en wetenschappen (hoop ook in bepaalde maten in jullie denken over de wereld). Maar ook dat optimisme is niet langer vanzelfsprekend, er zijn wss ook pessimisten onder jullie (realisten?). Dus: een beter begrip van de laatmoderne tijd kan dus ook bijdragen bij het begrijpen van de eigen situatie.

[Pauze]

Deze tekst van Kant is heel beroemd, gepubliceerd in 1784, tussen de publicatie van de twee versies van de Kritiek van de Zuivere Rede (KvdZR). Er was in die tijd al een discussie gaande over de tekens van de verlichting en Kant reageert eigenlijk op een vraag die door iemand anders was gesteld in een tijdschrift: “Wat is nou eigenlijk de verlichting?”. We gaan het de komende weken hebben over Kant; deze week “Wass ist Aufklärung?” en de komende twee weken over de inhoud van de KvdZR. De twee teksten hebben een aantal raakvlakken, ze getuigen namelijk beiden van Kant’s poging om het denken te bevrijden van een juk van dogma’s en repressie dat het menselijk denken beperkt om zich in alle vrijheid te ontwikkelen. Zoals jullie weten woonde Kant zijn hele leven in Köningsberg. In die periode was Frederik de Grote de vorst van Pruisse en Kant verwijst meerdere keren zeer positief naar hem. Hij zag hem terecht als progressief, tolerant en een voorstander van de verlichting. We moeten echter wel bedenken dat er in die periode geen democratie was, dus we hebben het nog steeds over een verlichte vorm van monarchie. Er was in feite geen werkelijke politieke vrijheid, maar toch is Kant zeer lovend over dat regime. Er was in die periode ook lijfeigenschap, en dat dat in Duitsland pas is afgeschaft tijdens de Napoleontische overheersing. Deel van de mensen was dus niet vrij. Frederik de Grote wordt 1786 opgevolgd door Frederik-Willem de 2e, die heel conservatief was en eigenlijk staat voor veel meer repressie van politieke vrijheden. Dat simpele feit duidt er al op dat Verlichting niet een kwestie is van noodzakelijke vooruitgang, want in de feitelijke geschiedenis worden meer verlichte periodes afgewisseld worden met meer repressieve periodes. Dat is in onze tijd eveneens het geval. Ten aanzien van die ontwikkeling in de 18e eeuw onze rekeningschap moeten geven van het feit dat het discours dat we nu opvatten als representatief voor de verlichting slechts één van de discours was in die tijd, want er waren natuurlijk ook allemaal tegenbewegingen. Op het niveau van de politiek was er de conservatieve adel die krampachtig probeerde om zijn belangen te behouden en poogden om de oude feodale orde in stand te houden. En zeker in de aanloop naar de Franse revolutie en ook na die tijd is dat een heikel punt en je ziet dus eigenlijk in Duitsland dat na de val van Napoleon dat die oude conservatieve adel weer de macht grijpt en allerlei hervormingen weer ongedaan maakt. Het is een ontwikkeling met ups and downs. Er zijn nog andere ontwikkelingen die op gespannen voet staan met de verlichting. In Duitsland kwam in die periode een vorm van protestantisme op die het pietisme genoemd wordt en die pietisten waren eigenlijk protestanten die heel erg inzetten op het gevoel en op een soort onmiddellijk innerlijk contact. Dat waren eigenlijk mensen die niets moesten hebben van het abstracte verlichtingsdenken met z’n inzet op autonomie en de rede. Er ontstond dus een conflict tussen twee kampen. Dat pietisme leidt dan tot de Romantiek, die natuurlijk zich ook heel erg afzet tegen de eenzijdige waardering van de menselijke rede en de menselijke autonomie. Je krijgt dan in eerste instantie Sturm und Drang (literatuur), de jonge Goethe, Schille, die de niet-discursieve elementen van het menselijk bestaan op de voorgrond plaatsen. EN dat speelt zich allemaal af in die ene 18e eeuw; soms is de ene beweging meer dominant, soms de andere, soms zijn ze in strijd, soms gaat ieder zijn eigen weg. Moraal van het verhaal: de 18e eeuw is niet alleen de eeuw van de Verlichting, maar ook andere reacties op een eenzijdige verheerlijking van het denken.

Kant’s denken moet ook begrepen worden tegen die achtergrond, maar het is wel duidelijk dat hij heel erg inzet op de positieve aspecten van de verlichting. En in deze korte tekst probeert hij eigenlijk om die ideeen relevant te maken voor de vraag hoe de maatschappij georganiseerd zou moeten zijn en hoe er stappen gezet kunnen worden in de richting van een grotere verlichting. Want Kant, even als zijn tijdgenoten, zag zich geconfronteerd met de vraag: “Hoe kunnen we enerzijds recht doen aan het idee van individuele vrijheid (dat iedere mens het vermogen en het recht heeft om zijn of haar eigen tendensen te ontplooien) en anderzijds het idee dat een complexe samenleving vraagt om orde en dus een zekere sturing van bovenaf.” Hoe kunnen we die twee elementen met elkaar verenigen? Je kan je voorstellen dat er veel weerstand was tegen het idee dat mensen meer particulier zeggenschap of zelfs stemrecht zouden moeten krijgen, omdat het idee was dat een strikte samenleving noodzakelijk was waar met harde hand (waar nodig) geregeerd wordt omdat alles anders in het honderd loopt. Anarchie speelde nog niet echt een rol in die tijd, maar er was wel een soort bekommernis om de orde die door de regering gegarandeerd moet worden.

Die tegenstelling zie je ook in Kant’s tekst, en hij probeert individuele vrijheid en orde niet als een tegenstelling te zien maar die twee elementen te begrijpen als complementair. Of dat overtuigend is, is de vraag, maar we moeten in eerste instantie gaan kijken naar de manier waarop hij dit probeert te doen.

Dat waren de opmerkingen die ik wilde maken over de context van Kant’s essay, en nu zal ik naar een aantal kernpassages in de tekst gaan kijken en ook proberen in dat kader kort de belangrijkste elementen van Kant’s argumentatie te identificeren.

**(1)** In de eerste paragraaf geeft Kant zijn definitie van Verlichting: “Verlichting houdt in dat de mens zijn aan zichzelf te wijten onmondigheid achter zich laat. Onmondigheid is het onvermogen je verstand te gebruiken zonder je door een ander te laten leiden.” Mondigheid bestaat dus in het vermogen om zelf je verstand te gebruiken. Het motto van de Verlichting (Sapere Aude = “Durf te weten) ligt dus in de moed te hebben om je eigen verstand te gebruiken. Het blijft gewoon een hele mooie tekst (ben ik van mening).

Wat belangrijk is in deze tekst is dat de mens zijn onmondigheid aan zichzelf te wijten heeft. Als je kind bent of je hebt heel weinig opleiding genoten, of je hebt verstandelijke beperkingen, dan ben je niet degene die Kant adresseert. Hij richt zich tot mensen die in principe in staat zouden moeten kunnen zijn om hun eigen verstand te kunnen gebruiken maar het dan niet doen. De reden waarom zij het niet doen is eigenlijk besluiteloosheid en lafheid.

**(2)** Luiheid en lafheid zijn twee hoofdredenen voor de onmondigheid. Hij zegt dat we gewend zijn geraakt om allerlei vormen van denken af te schuiven op anderen. Dingen die we in principe zelf zouden kunnen doen of uitzoeken laten we over aan anderen. Hij lijkt te zeggen dat dat in alle gevallen slecht is: “Als ik naar een dokter ga, en mij een dieet laat voorschrijven, dan hoef ik het niet zelf te doen”.

*En Kant was iemand die altijd een slechte gezondheid had maar ook zelf heel veel dingen probeerde uit te dokteren over zijn eigen gezondheid. Of dit een goed idee is valt te betwisten, maar hij is wel heel oud geworden. Dus Kant zelf was iemand die op heel veel vlakken waarschijnlijk dacht: ja, ik doe het zelf wel. Ik zoek zelf wel het dieet dat het beste bij mij past en ik ga dat niet aan een dokter overlaten. Dat is zeker niet een soort van les waarvan ik vind dat we die aan Kant moeten ontlenen en zelf altijd moeten toepassen, maar er zijn een aantal andere voorbeelden die hij noemt die we wel serieus moeten nemen.*

In paragraaf twee zegt hij dan ook: “Als ik maar een boek heb dat verstand heeft in mijn plaats, [..] dan hoef ik daar zelf immers geen moeite voor te doen.” Net als in dit vak, een boek dat als het ware denkt voor jullie wordt niet verstrekt, maar jullie krijgen teksten waar je zelf nog over moet nadenken. Dat staat eigenlijk in het teken van Kant’s ideeen. Dus hij zegt dat we zelf te lui zijn om zelf te denken en we dit altijd maar overlaten aan anderen.

Als je ook kijkt naar de rest van de tekst is Kant’s eerste bekommernis de wijze is waarop mensen afhankelijk zijn geraakt van religieuze leiders. De religie was voor Kant hét domein waar mensen hun vrijheid om zelfstandig na te denken ontnomen werd. Mensen lieten zich al die religieuze waarheden en praktijken aanleunen, en dat is waar Kant tegenin gaat.

Kant heeft het dus constant over die luiheid en lafheid van de mensheid, maar misschien valt daar ook wel iets op af te dingen. We kunnen immers niet alle onmondigneid onder de burgers daarop afschuiven, want er is ook iets als sociale en culturele voorwaarden die ofwel gunstig of ongunstig zijn voor het zelf nadenken. Als je bijvoorbeeld in een gezin opgroeit waar zelf nadenken nooit wordt gestimuleerd, kan je het die kinderen niet kwalijk nemen dat ze zich laten leiden door de opinies van anderen. Je zou kunnen zeggen dat Kant die elementen niet echt ter sprake brengt in zijn tekst. Dat lijkt een beetje cru, dat hij het individu vooral aanspreekt op zijn of haar verantwoordelijkheid.

**(3)** Kant is toch wat realistischer, want hij zegt in de tweede regel: “Het is dus voor ieder individueel mens moeilijk zich te bevrijden van de voor hem bijna tot natuur geworden onmondigheid.” Dat duidt op iets anders dan luiheid, iets dat dieper zit. Het is BIJNA tot onze natuur geworden dat we het denken aan anderen overlaten (dus niet geheel).

Wat ik nu eigenlijk wil doen, is gaan kijken naar de verschillende elementen die Kant aanduidt en die nodig zijn om de verdere verlichting van de maatschappij te bewerkstelligen. Je zou bijna kunnen stellen dat Kant de vraag stelt naar de *mogelijkheidsvoorwaarden* voor de (verdere) Verlichting van de maatschappij/de moderne wereld. Ik gebruik deze term, want je zou toch kunnen zeggen (ondanks dat hij in deze tekst de term niet gebruikt) dat Kant toch een gelijksoortige vraag stelt als in zijn theoretische filosofie. Nu zal ik die te onderscheiden elementen één voor één bespreken.

Om te beginnen is het uitgangspunt een situatie waarin een groot deel van de burgers nog niet verlicht is. We hebben te maken met een soort beginsituatie van een maatschappij die voor een groot deel bestaat uit onmondige burgers die zich de wet laten voorschrijven door (religieuze) leiders. Dus: hoe komen we vanuit deze feitelijke situatie naar een punt waar sprake is van een rationele, verlichte wetgeving en waar de burgers in vrijheid hun ideeën kunnen ontwikkelen en activiteiten kunnen ontplooien.

Een eerste element dat Kant identificeert vinden we in **(4).** Hij heeft het daar over de voogden, en die term voogd is een beetje vreemd en abstract, maar je moet vooral denken aan religieuze leiders en misschien ook aan degenen die een rol spelen in het publieke debat of in de opvoeding van kinderen (dus degenen die de publieke opinie bepalen). Kant lijkt heel negatief te zijn over die voogden, omdat ze het denken overnemen van de burgers. Maar, in dit paragraaf onderscheidt hij binnen die groep van voogden de *zelfdenkende (progressieve) voogden*. Hij zegt, willen we een verdere verlichting van de maatschappij bewerkstelligen, dan moeten we onze hoop vestigen op de reeds min of meer verlichte leiders die reeds hun werk doen in de huidige maatschappij. Want zij kunnen een voorbeeld vormen voor de anderen en mensen herinneren aan de mogelijkheid om hun eigen verstand te gebruiken. Dus die groep is niet homogeen, maar blijkt te bestaan uit een grote groep dogmatische voogden en een klein deel van progressieve opiniemakers die meer de ruimte moeten krijgen.

Een tweede element van de tekst, wat we onder andere vinden in **(6)** en **(7)**, is dat Kant zegt dat de maatschappij eigenlijk alleen verder verlicht kan raken onder de voorwaarde dat de regering een heel duidelijk onderscheid maakt tussen twee rollen die mensen kunnen spelen. Omwille van de orde die beschermd moet worden moeten bepaalde mensen hoe dan ook hun functie uitoefenen zonder te protesteren. In de tekst: de officier die de orders moet uitvoeren. Je kan niet halverwege een bepaalde operatie opeens gaan protesteren tegenover de wijze waarop de legerplicht in Köningsberg georganiseerd is. In andere woorden: orders zijn orders. En, zegt Kant, als je belastingplichtig bent moet je je belasting betalen omdat anders de hele maatschappij ontwricht zou raken. Maar, we moeten die dimensie onderscheiden van een andere dimensie, want in principe heeft ieder individu de mogelijkheid om als geleerde deel te nemen aan en publiek debat waarin argumenten voor en tegen bepaalde posities kunnen worden geuit. Volgens hem kan dus zelf een officier in zijn vrije tijd een opiniestuk gaan schrijven en redenen aandragen waarom een bepaald aspect van het hele militaire apparaat hervormd zou moeten worden. En idem dito, kan een burger die een zeker opleiding genoten heeft en in staat is om een goed verhaal te houden, kan zijn mening geven en bijvoorbeeld verdedigen dat bijvoorbeeld de belastingen ten onrechte terecht komen bij een bepaald doel. Dus, voor ons is dat misschien vrij vanzelfsprekend, maar je kan je voorstellen dat dat in die tijd een heel progressieve gedachte was, namelijk de gedachte dat iedere burger, een zelfstandig denkend individu, het recht heeft om deel te nemen aan een publiek debat. En ik denk zelfs dat Kant’s visie wat betreft onze tijd zelfs vrij radicaal is, want in onze tijd kan een officier of generaal niet zomaar zijn of haar kritische visie kan geven door deel te nemen aan het publieke debat. Ik denk niet dat dat feitelijk is gerealiseerd. (Reactie uit het publiek: in België kan een militair wél kritiek uiten op het apparaat waar hij deel van uitmaakt zonder juridische consequenties) Dus hoe zwaar dat weegt weet ik niet, en ik denk dat in die tijd mensen met een universitaire opleiding wel deelnamen aan debatten in kranten en tijdschriften, dus ik weet niet precies wanneer iemand precies gold als geleerde of niet. Het feit dat hij naar deze twee voorbeelden verwees, doet denken dat veel mensen deze rol op konden nemen.

Het is dus belangrijk voor Kant dat die twee rollen gesplitst worden. En Kant’s idee dat via dat publieke debat langzamerhand ook progressieve ideeen meer gemeengoed zouden kunnen worden onder de burgers, en ook zouden kunnen doorsijpelen naar het niveau van de niet-democratische regering. Dat is ook zijn hoop, dat die ideeen op een gegeven moment door de regering worden opgenomen. Maar, er zit toch een soort probleem (kip-ei probeem) in Kant’s tekst. Enerzijds heb je namelijk een tolerante regering nodig die ruimte laat voor het publieke debat en die officieren toelaten om opiniestukken te schrijven in de kranten, en anderzijds moet die progressieve, tolerante regering nog tot stand gebracht worden. Hoe kan je dat proces nu echt op gang krijgen als die progressieve, tolerante regering er nog niet is, zodanig dat ook dat publieke debat weinig ruimte krijgt. Dus het lijkt alsof het niet echt opgelost kan worden met de elementen die we nu besproken hebben.

Om een beetje vooruit te lopen op jullie lectuur, denk ik dat er bij Kant nog een verdere aanname in het spel is, namelijk de aanname dat de natuur van de mens wezenlijk redelijk is, dat de mens van nature een redlijk wezen is. Dat betekent dat de ware natuur bestaat in de redelijkheid en dat alle luiheid, lafheid en onmondigheid slechts zich afspeelt op het niveau van de tweede natuur van de mens. Datgene dat bijna tot de natuur van mens is geworden. Kant zet in op de *ware* natuur van de mens die hij onderscheidt van de huidige situatie maar uiteindelijk niet de kern vormen van het menselijk bestaan. En op basis van die overtuiging, kan Kant aan het einde van zijn tekst duidelijk maken waarom volgens hem die rationele kern altijd de overhand zal krijgen. Op basis van de uitdrukkelijke mogelijkheidsvoorwaarden die hij identificeert in de tekst is dat misschien moeilijk te argumenteren, maar er is dus die onderliggende gedachten (eigenlijk Kant’s optimisme) die maakt dat hij echt overtuigd was dat het mogelijk was voor de moderne samenleving om zich te ontwikkelen van een nog nauwelijks verlichte samenleving naar één waar het publieke debat een vruchtbare rol speelde en waar de regering een wetgeving ontwikkelde die op rationele principes gebaseerd was.

Nu wil ik even het laatste stukje van de tekst lezen: “Als de natuur volgens de kiem onder deze harde bolster waar zij met een grootst mogelijke voorzichtigheid voor zorgt, heeft blootgelegd, en die (verborgen) kiem bestaat in de onweerstaanbare neiging tot het vrije denken, maar de natuur zorgt ervoor dat de kiem zich noodzakelijkerwijs een weg zal banen uit die bolster. En die neiging tot het vrije denken zal dan geleidelijk terugslaan op de inborst van het volk, waardoor dat volk gelijk beter tot vrijheid van handelen in staat is, en diezelfde neiging zal ten slotte zelfs tot de grondbeginselen van de regering terugslaan […]” Dus hij eindigt met de gedachte dat de ware neiging tot vrijheid en redelijkheid die in iedere mens aanwezig is weliswaar verstopt zit onder die harde bolster maar uiteindelijk hoe dan ook zijn weg zal vinden zodat we uiteindelijk in een samenleving terecht komen waarin die verlichtingsidealen gerealiseerd zijn.

Ik denk dat vandaag de dag deze tekst opnieuw een zekere kracht biedt, maar dat we tegelijkertijd ook met recht veel sceptischer moeten zijn t.a.v. dat vooruitgangsdenken dat eigenlijk de ware motor vormt van Kant’s essay. Ik denk dat het idee dat de ware kern van de mens bestaat in zijn rationaliteit en dat al het andere slechts oppervlak is, dat die gedachte misschien voor ons niet langer zomaar kunnen bevestigen. Wij zouden misschien moeten stellen dat de verhouding tussen rationele elementen en irrationele elementen van het menselijk bestaan veel ingewikkelder is en dat we die niet kunnen bevatten met die ietwat binaire metafoor.

**College II: Kant II**

De komende weken gaan we (na vorige week zijn meer politieke visie besproken te hebben) in op Kant’s meer theoretische filosofie betreffende kennis. En dan met name a priori kennis en vraag in hoeverre en onder welke voorwaarden deze kennis mogelijk is. Dat wil ik doen aan de hand van een relatief eenvoudige tekst die Kant in 1783 publiceerde: de Prologomena tot elke toekomstige metafysica die tot wetenschap kan gelden. Een paar opmerkingen over dat werk en de verhouding ervan tot de KvdZR, Kant’s hoofdwerk, gepubliceerd in 1781. Hij had daar heel lang aan gewerkt en hij vond eigenlijk dat de reacties op zijn grote werk nogal tegenvielen, dus de kritiek die hij kreeg was nogal eenzijdig of een beetje benepen, en hij meende dat het goed zou zijn om een eenvoudige versie te publiceren van zijn hoofdwerk, zodanig dat hij misschien beter begrepen zou worden. Dus de tekst die ik heb geselecteerd vormt eigenlijk een soort uitleg van Kant’s belangrijkste ideeen voor de lezer die nog niet helemaal toe is aan de KvdZR zelf. Jullie zouden dit gemakkelijk moeten kunnen begrijpen.

Nu zou je je de vraag kunnen stellen hoe die ideeën van Kant m.b.t. kennis en metafysica zich verhouden tot de ideeën die hij presenteert in de vorige tekst. Ik denk dat er raakvlakken zijn en ook verschillen. Een *gemeenschappelijk element* is dat Kant meent dat de mens en ook de filosofie zich moeten emanciperen. Dus niet alleen in de politieke, maar ook in de theoretische context gaat het om hoe de rede zich kan bevrijden van allerlei dogmatische vooronderstellingen. Dat bevestigt nogmaals dat beide teksten deel uitmaken van het project de Verlichting en belangrijke getuigenissen vormen van de Verlichtingsidealen waar we het de vorige keer over hebben gehad. Wat betekent dat nou in het bijzonder voor deze tekst: Kant wil de metafysica loswerken van de intieme relatie die het had met de theologie en de religie. De metafysica moet op eigen benen leren staan dus niet langer aan de leiband lopen van de theologie. Dat is natuurlijk een zeer algemene gedachte die je ook vindt bij vele andere filosofen in de moderne tijd. Ook bij Descartes, Locke en Hume zie je dit doel in een andere vorm terug.

Dat gebeurt dat niet altijd even radicaal, hoe Descartes de filosofie emancipeert van de theologie is minder radicaal dan hoe Hume dat doet. Hume is veel kritischer en stelt eigenlijk dat iedere vorm van a priori kennis onmogelijk is. Maar ik denk dat ook Hume qua motief dichter bij Descartes dan je zou denken, en dit motief zie je ook veel terug bij andere denkers in die tijd.

Kant’s werk in de prologomena en KvdZR is echter (*verschil*) veel abstracter, je kan uit die teksten niet direct een soort verhaal ontlenen over hoe de burger zich zou moeten emanciperen. Het onderwerp is eigenlijk de metafysica, of wetenschappen in het algemeen. Dat is het subject van het hele onderzoek, en de vraag is hoe dat onderwerp zich kan emanciperen/volwassen worden/tot een echte wetenschap kan ontwikkelen.

Zoals je misschien gezien hebt in de tekst presenteert Kant zijn project als één die om de gehele hervorming van de metafysica draait. We gaan nog zien wat Kant onder metafysica verstaat en waarin die hervorming zou moeten bestaan. Maar ook die term hervorming duidt al op het erfgoed van de Verlichting.

Dus: wat verstaat Kant onder metafysica en wat is het in het algemeen? Ten eerste is het een a priori wetenschap (en geen empirische), omdat ze vooraf niet afhankelijk is van empirische data. Dat is een element dat de metafysica gemeen heeft met de wiskunde, die Kant ook bespreekt in de tekst. Metafysica en wiskunde zijn als het ware broertje en zusje in de zin dat ze dat element gemeen hebben. Vervolgens kunnen we nadenken over een verschil, wat niet heel duidelijk aan de orde komt in de tekst. Om dit te vergemakkelijken stellen we de vraag wat het object is van metafysica (zaalvraag):

* + *a priori begrippen?*: ja, maar toch een beetje beperkt want de metafysica heeft altijd grote ambities gehad, namelijk om bepaalde objecten te kennen onafhankelijk van de ervaring
  + *het zijn?*: Ja, Heidegger zal zeggen dat metafysica zich onderscheidt van alle andere wetenschappen die hele specifieke objecten hebben, door eigenlijk de vraag te stellen naar het zijn van het zijn. Ook bij Aristoteles kan je al zoiets vinden. Dat is niet het enige, want als je kijkt naar klassieke vormen van metafysica dan zijn de objecten die het probeert te kennen wat specifieker.
  + *substantie?:* Je zou kunnen zeggen dat substantie een begrip is, maar de werkelijkheid kan ook opgevat worden als geheel van substanties.
  + ANTWOORD: De klassieke metafysica waar Kant over nadenkt en die hij tot wetenschap probeert te verheffen, die heeft traditioneel vooral kennis proberen te verwerven van de *ziel* en *God*. Bij Kant komt daar nog een derde object bij, wat je ook al ziet bij Kant’s voorgangers, namelijk de *wereld* als geheel. Dat komt een beetje in de richting van de opmerking over substanties, want een metafysicus als Leibniz zou kunnen zeggen dat de wereld als zodanig bestaat uit een oneindige hoeveelheid substanties, opgevat als monaden. Die monaden die kunnen niet empirisch waargenomen worden, maar worden door de metafysica geponeerd als de uiteindelijke elementen van de empirische werkelijkheid. Hetzelfde geldt eigenlijk voor God en de ziel, die kunnen niet worden waargenomen, maar de metafysica zegt dat de ziel de uiteindelijke basis vormt van alles wat we omtrent het innerlijk van de mens kunnen kennen. En afgezien daarvan, omdat de filosofie zo verweven was met de theologie, probeerde men de onsterfelijkheid en ondeelbaarheid te bewijzen. Gedurende de hele middeleeuwen was dat een heel belangrijk punt, en ook nog in Kant’s eigen tijd. Iets vergelijkbaars geldt eigenlijk voor God: men meende dat we onze empirisch gegeven werkelijkheid uiteindelijk moeten begrijpen in het licht van een uiteindelijke oorzaak, dat wil zeggen God opgevat als een alwetende schepper die de verklaring vormt voor de feitelijke orde die we waarnemen in de dingen zoals ze ervaren worden. Het idee is dus: de metafysica poogt om kennis te verwerven van object die worden opgevat als de uiteindelijke grond van alles wat we feitelijk kunnen kennen; als verklaringsgrond of als oorzaak van de hele werkelijkheid.

Hieraan zie je eigenlijk al dat de metafysica zich verre van empirische kennis houdt en zuiver d.m.v. het denken tot kennis te komen omtrent objecten die worden opgevat als de uiteindelijke grond van datgene wat verschijnt.

Nu kunnen we misschien terugkomen op de vraag: wat is het verschil tussen wiskunde en metafysica? Beiden zijn disciplines die volledig a priori opereren, dus onafhankelijk van de zintuiglijke input. Op het eerste gezicht: de wiskunde gaat niet over God, de ziel of wereld als zodanig, gaat niet over een monade of substanties in een andere zin. Maar misschien moeten we nog wat abstraheren van die feitelijke thema’s en proberen om het verschil nog iets nader te bepalen (zaalvraag). Antwoorden:

* + Wiskunde is niet speculatief.
  + Verdere vraag: gaat wiskunde überhaupt over dingen? Getallen (maar is dat een ding?), dus beter: een formeel aspect van de werkelijkheid. Wiskunde betrekt zich op ruimtelijke en temporele verhoudingen.

Dus vanuit Kant gezien: wiskunde gaat niet over echte objecten, alleen over het bepalen en meten van de verhoudingen tussen mogelijke objecten op een heel formele wijze. En Kant zegt dat de wiskunde om die verhoudingen te bepalen eigenlijk altijd een beroep moet doen op ruimte en tijd. [Plato zou zeggen: wiskunde houdt zich bezig met ruimtelijke voorstellingen die we met ons verstand kunnen vatten. Dus vanuit Plato gezien is wiskunde een zuiver intellectuele bezigheid die heel dicht bij de metafysica staat. Dus zoals we als het ware de idee van een driehoek kunnen vatten, kunnen we ook andere ideeen vatten en ook zeker een begrip verwerven van het idee van het goede als zodanig.] Zoals Kant uitlegt in de tekst, is wiskunde niet een zuiver intellectueel discipline, maar veronderstelt een soort aanschouwelijkheid.

Wat we vooral nu nodig hebben is het idee dat metafysica een a priori wetenschap is die gericht is op dingen (in ruime betekenis), die probeert kennis te verwerven van dingen zoals God, ziel en wereld, door middel van begrippen zoals subsantie, causaliteit, eenheid, noodzakelijkheid, etc. Metafysica opereert met abstracte begrippen en probeert met die begrippen kennis te verwerven van objecten zoals de ziel en God. Wiskunde is een discipline dat niet gericht is op objecten in die zin maar zich eigenlijk abstraheert van de dingen en probeert om de mogelijke ruimtelijke en temporele verhoudingen te bepalen.

Nu gaan we nog een klein stapje verder zetten mbt het begrip metafysica dat Kant veronderstelt, en dat ligt eigenlijk al besloten in wat we tot nu toe hebben besproken. Kant maakt een onderscheid tussen twee aspecten van de metafysica: de ene kant van de metafysica houdt zich alleen maar bezig met begrippen (zoals substantie en causaliteit) en de andere kant houdt zich bezig met kennis verwerven van dingen (door middel van die begrippen). Dat onderscheid bestond al vanaf de 17e eeuw; je kan het in zekere zin ook terugvoeren op Aristoteles. In de tijd van Kant werden de twee kanten van metafysica aangeduid als *algemene metafysica* vs. *bijzondere metafysica*. We hebben dus aan deze kant de algemene, die de grondslag vormt voor elke soort metafysica, en aan de andere kant de bijzondere die voortbouwt op de algemene en probeert om op eigen houtje, onafhankelijk van de ervaring, kennis te verwerven van objecten. Je zou in het kort kunnen zeggen dat dit de situatie is die Kant aantreft (hij kreeg daar uitgebreid les over) en hij meende dat met deze vormen van metafysica een groot probleem was, dus dat het nodig was om deze metafysica in haar tweedelen kritisch te onderzoeken en te kijken hoe deze verheven kon worden tot wetenschap.

Het tweede punt is de rol die David Hume speelde in Kant’s kritische ideeen over de metafysica. Ik heb een aantal fragmenten uit de tekst gekozen waar Kant ingaat op David Hume, mooie teksen om een eerst idee te krijgen wat hij nu eigenlijk verstaat onder “kritiek van de zuivere rede”. Hume was een kritisch denker, en zijn tweede boek, the Enquiry, was in 1755 vertaald in het Duits. We weten niet precies wanneer hij deze tekst gelezen heeft, maar het was wel duidelijk dat hij heel erg onder de indruk was van het werk van David Hume en dit ook zeer serieus nam. Ik de tekst zegt hij ergens dat het lezen van Hume’s werk hem voor het eerst wakker schudde uit zijn dogmatische sluimer. Kant zou kunnen zeggen, enigszins gesimplificeerd, dat hij in de eerste periode van zijn volwassen leven als persoon eigenlijk nog min of meer deel uitmaakte van een traditie voor wie dit allemaal gesneden koek was en die uitging van de mogelijkheid van a priori kennis omtrent God en de ziel. Het is niet 100% waar, want ook in vroege teksten van Kant is te zien dat hij al begint te morrelen aan de grondvesten van die metafysische traditie, maar die kritische vragen die hij dan stelt zijn eigenlijk nog steeds beperkt, en gaan niet over de meest basale aannamen. Dus dan komt David Hume om de hoek kijken: Kant leest het werk van Hume, gaat er overna denken, en realiseert zich dat David Hume een heel belangrijk punt aan de orde stelt, waar de metafysica op moet reageren. Dit is duidelijk in een aantal passages.

Ik zal verwijzen naar p.6, **(258)**. Kant is dus eigenlijk heel positief over Hume’s kritische vragen, en hij zegt dat Hume’s conclusie onjuist was maar wel op echt onderzoek gebaseerd was, en eigenlijk als de tijdgenoten Hume serieus hadden genomen, dan hadden ze de metafysica kunnen hervormen. Helaas hebben zij Hume niet begrepen, en die vraag van Hume omtrent de metafysica is tot nu toe verwaarloosd. Kant is de eerste, zelf gezegd, die het belang van Hume begrijpt. Vervolgens geeft hij een vergelijking en hij verwijst naar het begin van de tekst, waar hij zegt dat de menselijke rede zo bouwlustig is dat het elke keer een soort toren (van Babel) probeert te bouwen zonder zich af te vragen wat nu eigenlijk het juiste fundament zou zijn voor een dergelijk bouwwerk. Hij zegt ook dat die toren steeds weer omgevallen en afgebroken is. Dus je zou kunnen zeggen dat Hume, die hier met name nog niet wordt genoemd, één van de moderne filosofen was die als doel had om dat bouwwerk van de metafysica af te breken. Er blijft bij Hume eigenlijk niets van over. Kant is het dus eens met de kritische vragen die Hume aan de metafysica stelt, maar niet met de zuiver negatieve conclusie die Hume trok.

Nu zullen we nader ingaan op het effect dat Hume had op Kant en misschien is het goed om heel kort in te gaan op de grote lijn van Hume’s argument. Wat weten we over Hume? Hij was een empirist en een scepticus. Zijn basale argument had te maken met de rol van de ervaring in onze productie van kennis omtrent causale relaties. Oorzaak-gevolg relaties zijn eigenlijk niet objectief, maar moeten we opnieuw interpreteren als een manier waarop wij als mensen een naam geven aan de relatie tussen gebeurtenissen die steeds opnieuw hetzelfde is, en waarvan we verwachten dat deze zich in de toekomst op dezelfde manier zal voordoen. Het is een herinterpretatie van wat we eigenlijk bedoelen met causaliteit. Wat bedoelen we eigenlijk als we zeggen dat de beweging van de ene biljartbal de oorzaak is van de beweging van de tweede biljartbal. Volgens Hume bedoelen we dat de eerste biljartbal **noodzakelijkerwijs** vooraf gaat aan de beweging van de tweede biljartbal. Zo vat Kant het ook op, dat Hume zegt: wat we bedoelen met het begrip causaliteit is de noodzakelijke relatie tussen twee dingen of gebeurtenissen. Dat is wat het **begrip** causaliteit inhoudt. Dan gaat Hume verder graven en probeert hij te laten zien dat dat wat we bedoelen met het begrip causaliteit niet hetzelfde is als dat wat we feitelijk doen als we een relatie opvatten als causaal (wanneer we iets opvatten als de oorzaak van iets anders). Wat Hume zegt: feitelijk, in de praktijk, als we goed kijken naar hoe mensen denken, vatten we iets op als de oorzaak van iets anders zuiver en alleen op basis van onze eerdere ervaringen. We hebben een aantal keer gezien dat ’s ochtends de hemel rood kleurt en dat vervolgens de zon opkomt, en met behulp van onze verbeeldingskracht trekken we de conclusie dat het rood kleuren van de hemel veroorzaakt wordt door de zon die vervolgens gaat opkomen. Dus elke keer als ik ’s ochtends een rode hemel zie, dan ga ik in mijn denken een link leggen tussen wat ik op dit moment zie en de zon, die ik opvat als de oorzaak van deze gebeurtenis. Hume die probeert dus eigenlijk te laten zien dat er een groot verschil is tussen wat we denken in het begrip causaliteit, namelijk de noodzakelijkheid van de relatie, en de wijze waarop we feitelijk gebeurtenissen addresseren en feitelijk iets opvatten als de oorzaak van iets anders. Hume zegt dat als we goed kijken naar hoe we feitelijk vermeende causale relaties leggen, dan is daar nooit echt sprake van noodzakelijkheid.  We moeten noodzakelijkerwijze uitgaan van herhaalde ervaringen van dezelfde sequenties.

Vraag: “Kan Hume eigenlijk uitsluiten dat er zoiets is als causaliteit is in de dingen zelf?” – Ik denk eigenlijk dat Hume zegt: ik ben een filosoof die zich uitsluitend bezig houdt met de wijze waarop het menselijk denken functioneert (net als Locke). Locke en Hume menen dat de filosoof zich niet moet bezighouden met de vraag of er wel zoiets **bestaat** als causaliteit in de werkelijkheid zelf, maar dat de filosoof als taak heeft om te analyseren hoe het menselijk denken opereert. En het is belangrijk omdat Kant precies dezelfde positie inneemt. Dus Hume, Locke en Kant hebben niet de ambitie om ons iets uit te leggen over de werkelijkheid zelf, maar om ons iets uit te leggen over hoe het menselijk denken functioneert. Ze proberen van binnenuit na te gaan hoe mensen nu komen tot kennis van de werkelijkheid. Je zou dus kunnen zeggen dat deze vraag wordt opgeschort, of zoals Husserl zou zeggen, tussen haakjes wordt geplaatst. Hij heeft niet de intentie om daar een oordeel over te vellen.

Dus als je uitgaat van een beetje oppervlakkig begrip van ontologie, zou je kunnen zeggen dat zij geen ontologische uitspraken doen. En bij Hume en Locke kun je dat zeker zeggen; bij Kant is het iets ingewikkelder omdat hij eigenlijk voor die algemene metafysica ook de term ontologie gebruikt. Maar dat is misschien in het kader van deze les niet heel belangrijk, maar grofweg is het volgens mij een goed punt.

De term inductie is genoemd [in de les], dus wat zijn nu de implicaties van Hume’s positie? De eerste is dat we in de natuurwetenschap nooit kennis kunnen verwerven die absoluut 100% zeker is. We hebben alleen maar die herhaalde waarnemingen, we kunnen wel op basis daarvan generaliseren en uitspraken doen over de relatie tussen die zon en de rode hemel, maar die generalisaties zijn van een andere orde dan wat we verstaan onder noodzakelijkheid.

Dit is de basis van Hume’s kritische ideeen, maar als je goed gekeken hebt naar de tekst dan zie je eigenlijk dat Kant zegt **(258)** over Hume: “Maar het lot dat de metafysica van oudsher sowieso ongunstig gezind is, wilde dat Hume door niemand werd begrepen.” Wij menen met z’n allen Hume te hebben begrepen (het gaat over inductie volgens ons), maar Kant zegt dat Hume door niemand werd begrepen en hij de eerste is die begreep waar het Hume echt om ging. Dan volt Kant’s korte uitleg daarvan in de volgende zin: “Het was niet de vraag of het begip oorzaak juist bruikbaar en voor de gehele kennis van de natuur onmisbaar is, want dat had Hume nooit betwijfeld…” Dus volgens Kant zegt Hume tegen wetenschappers dat ze gerust door mogen gaan met het leggen van causale verbanden en het opvatten van wat je aan het doen bent als een activiteit die berust op het begrip causaliteit. Voor het doel wat de fysicus zich stelt, is het begrip causaliteit, waar ik het over heb, gebaseerd op ervaring en verbindingskracht, volledig geschikt. Je komt misschien nooit tot absoluut zekere kennis, maar dat is voor het doel van de fysica geen enkel probleem, zegt Hume via Kant.

Maar dan rijst de vraag natuurlijk: wat is dan wel Hume’s kritische bedoeling als hij zijn pijlen niet primair richt op de fysica? **(259)** “…maar of [het begrip causaliteit] door de rede a priori wordt gedacht, en of het aldus een van alle ervaring onafhankelijke innerlijke waarheid heeft, en daarom ook een verder reikende bruikbaarheid heeft die zich niet alleen tot voorwerpen van de ervaring beperkt: daarover verwachtte Hume uitsluitsel.” Dus niet de fysica was het probleem, maar de metafysica. Dus, zoals Kant het ziet, en misschien had hij het niet bij het rechte eind, stelt Hume de vraag aan de metafysica: hoe neem je nu, onafhankelijk van de ervaring, tot absoluut zekere kennis te kunnen komen omtrent de ziel en God. Want Hume heeft laten zien dat het leggen van causale relaties, hoe dan ook, altijd de herhaalde ervaring (en verbeeldingskracht) vooronderstelt van een bepaalde opeenvolging van gebeurtenissen. Als we dat goed begrijpen, dan volgt daar uit dat het onmogelijk is om te stellen dat God de oorzaak is van het universum. En zo lees ik ook die vorige zin, waar Kant dus via Hume zegt dat hij uitsluitsel verwacht of het begrip causaliteit een verdere bruikbaarheid heeft die zich niet alleen tot voorwaarde van de ervaring beperkt. Met andere woorden: we kunnen het begrip causaliteit op twee manieren gebruiken (volgens Kant): 1) Om kennis te verwerven over de relatie tussen 1) objecten/gebeurtenissen van de ervaring OF 2) objecten die verder reiken dan de ervaring, namelijk de ziel en God. En volgens Kant stelt Hume dus de kritische vraag aan de metafysica: op basis waarvan verneem je dat begrip causaliteit te kunnen gebruiken t.a.v. 2). En Kant zegt dus: Hume is de eerste die die kritische vraag stelt en ons uitdaagt om kritisch na te denken over onze eigen vooronderstellingen. Dus Kant, als metafysicus, zegt: inderdaad, op basis waarvan meen in nu dat dat begrip causaliteit, dat bruikbaar is in de fysica, een verder reikend gebruik te geven en meen ik in staat te zijn om d.m.v. dat begrip een oordeel te kunnen vellen over God. Volgens Hume’s perspectief is dat natuurlijk uitgesloten, gezien volgens hem causaliteit nooit tot absoluut noodzakelijke kennis kan leiden en m.a.w. gezien het feit dat het begrip causaliteit en wat we daarbij voorstellen niets anders is dan een gewoonte die we hebben om een bepaalde gebeurtenis te verwachten na een andere.

Je kan je voorstellen dat de hele toren van de metafysica als een soort blokkentoren ineenstort doordat Hume dat ene blokje van de causaliteit eruit trekt. Misschien niet alles, wellicht kunnen bepaalde elementen overeind blijven, maar hoe Kant het ziet is dat Hume’s standpunt heel radicaal is. Kant zegt in de tekst dat Hume het voornamelijk over causaliteit heeft, maar we ook kunnen kijken naar andere begrippen, en daar geldt vaak precies hetzelfde. Als we bijvoorbeeld het begrip substantie nemen, ook een heel belangrijk begrip in de metafysica, dan zou je kunnen zeggen dat we dat begrip kunnen gebruiken in onze dagdagelijkse oordelen, ook in de natuurwetenschappen. Je zou dus kunnen zeggen dat bij het oordeel “deze tafel is groot” dat er iets is wat ik waarneem dat als substantie kan worden opgevat en iets anders kan worden opgevat als een eigenschap van een substantie. Het begrip substantie zegt eigenlijk niet anders dan dat ik altijd een onderscheid moet en kan maken tussen iets dat zichzelf gelijk blijft en een aantal eigenschappen die aan iets worden toegeschreven. Ook t.a.v. zal Kant met Hume zeggen dat het begrip substantie in de natuurwetenschap en dagelijks leven prima bruikbaar is, maar er gebeurt iets vreemds wanneer we menen met dat begrip substantie voorbij de sfeer van de ervaring te gaan en bijvoorbeeld de ziel op te vatten als een substantie.

Dus dit is eigenlijk kort gezegd een weergave van het effect dat Hume op Kant heeft gehad, als we uitgaan van Kant’s eigen teksten. Dus Kant zegt: Hume schudde mij wakker uit mijn dogmatische sluimer en ik begreep dat Hume’s positie een serieuze uitdaging vormt voor de metafysica. De vraag die Hume stelt volgens Kant, is niet hoe het allemaal zit met inductie maar is de vraag: hoe meent de metafysica te kunnen verantwoorden dat ze kennis verwerft van objecten met behulp van begrippen als causaliteit en substantie, zonder een beroep te doen op de ervaring. En de metafysica kán geen beroep doen op de ervaring, omdat ze een a priori wetenschap is die pretendeert dat al haar oordelen absolute noodzakelijkheid bezitten. Als ik zeg: “de ziel is onsterfelijk” of “God is de oorzaak van alle dingen”, dan pretendeer ik dat dat absoluut waar is en niet dat er 95% kans is dat dat waar is. De metafysica kan zich niet tevreden stellen met oordelen die heel erg waarschijnlijk zijn, maar moet oordelen vellen die absoluut, hoe dan ook, waar zijn. En als dat niet kan, lijkt het, stort de hele toren in. Met andere woorden: Kant begrijpt dat Hume’s vraag eigenlijk slecht nieuws is voor de metafysica en Kant geeft daar een bepaalde draai aan en zegt “inderdaad, de metafysica moet heel kritisch over zichzelf gaan nadenken en eigenlijk ook proberen om die aanval van Hume op de metafysica in ieder geval deels te pareren”. En daarop zegt Kant dat hij het niet eens met de conclusie van Hume was, namelijk dat de metafysica een illusie is, want die is overhaast maar een deel van de analyse moeten we serieus nemen. Met andere woorden, Kant meent dat die kritische vraag van Hume een uitdaging vormt en misschien ervoor kan zorgen dat de metafysica zich emancipeert van haar dogmatische veronderstellingen, en zelf een stap verder komt en zich uiteindelijk als echte wetenschap kan vestigen. Kant meent dat die kritische aanval van Hume niet het einde vormt, maar dat de metafysica, gestimuleerd door Hume, tot een nieuw begrip kan komen van haar eigen taak en haar eigen grenzen.

Nu is er nog een andere metafoor die Kant gebruikt om zijn positie t.o.v. Hume uit te leggen. Deze vindt je rond **(258)** en in die metafoor wordt de rede opgevat als een moeder die meent dat bepaalde begrippen, waaronder causaliteit, haar eigen kinderen zijn. En Kant zegt dan, volgens Hume, is dat niet het geval. Wat bedoel hij hiermee? Wat zegt Hume over de rede? Is de rede volgens Hume in staat om zelf begrippen te produceren? Nee, Hume zegt dat de rede niet in staat is om a priori begrippen tot stand te brengen. Hoe komen die begrippen dan wel tot stand (wat zegt Kant daarover in de tekst)? Wat zijn de échte ouders van een begrip als causaliteit? “De ervaring en de verbeelding”. Dus die begrippen zijn niets anders dan een bastaard van de verbeeldingskracht (moeder) die door de ervaring (vader) bezwangerd is. Dus de verbeeldingskracht is de ware moeder van de begrippen, als het ware de moederschoot waar die begrippen uit voortkomen, en we hebben de ervaring nodig om die begrippen feitelijk tot stand te brengen. Dat is zoals Hume het ziet, maar wat denkt de rede nu over die begrippen? (De rede is de poging om a priori kennis te verwerven) de rede zelf en met name de metafysica, meent dat begrippen zoals causaliteit en substantie haar eigen kinderen. Dat de rede helemaal in haar eentje die kinderen heeft verwekt en gebaard, zonder input van de ervaring. Dus de metafysica denkt: begrippen zoals causaliteit, substantie, noodzakelijkheid, komen voort uit mijn schoot en Hume zegt: nee, dat is niet juist maar een illusie. In feite zijn die begrippen een product van ervaring en verbeeldingskracht. Nou, is dat mooi of is dat niet mooi?

En wat vindt Kant nu van deze gedachte? **(258)** “Hume trok hieruit de conclusie dat de rede helemaal geen vermogen heeft om zulke verbindingen**,** [tussen oorzaak en gevolg], zelfs maar in het algemeen te denken. […] wat betekent dat er geen metafysica bestaat en ook niet kan bestaan”. Je kan zien aan de volgende regel dat Kant het niet eens is met die conclusie. Het grote punt waar we het nog over gaan hebben is dat Kant zegt: ik ben het eens met Hume’s punt dat we begrippen niet kunnen gebruiken om kennis te verwerven van de ziel en God. Maar ik besef ook dat het van groot belang is om de zuivere oorsprong te redden van begrippen zoals causaliteit en substantie. Dus Kant moet dus zeggen teken Hume: de rede (als vermogen tot a priori kennis) is wel degelijk in staat om geheel en al uit zichzelf begrippen voort te brengen. Dus de rede is wel degelijk vruchtbaar, wat uiteraard tegen Hume ingaat. Kant wijst het idee van de bastaardkinderen af, de rede is wel degelijk in staat om die begrippen te produceren, dat zijn zuivere (a priori) begrippen, maar er is dus een andere reden waarom die begrippen alleen gebruikt kunnen worden t.a.v. empirische verschijnselen en niet ten aanzien van de ziel en God. Dus hij moet bij hetzelfde punt uitkomen als Hume, maar via een andere weg. Waarom is dat voor Kant belangrijk? Hij zou zeggen: als we die zuivere begrippen opvatten als ervaringsbegrippen/illusies, dan valt voor ons niet te begrijpen wat het verschil is tussen verzinsels/verbeelding en harde fysica. De filsofie kan dat verschil niet prijsgeven.

Ik denk dat we nu een goed beeld hebben van het probleem waar Kant voor staat, maar nog niet echt de oplossing. Kant moet proberen om die zuivere oorsprong van die begrippen te redden en dus een ander middel te vinden om met Hume die dogmatische metafysica te bekritiseren.

[Pauze]

Kant beseft dat Hume iets heel belangrijks aan de orde stelt, en hij moet dus met een andere oplossing komen waardoor hij die a priori begrippen kan redden van Hume’s skepticisme, en toch eigenlijk kan meegaan met Hume’s kritiek op die traditionele dogmatische metafysica die probeerde de onsterfelijkheid van de ziel te bewijzen en het ontstaan van God. Kant moet dieper gaan nadenken over de problematiek dan Hume, en één van de manieren waarop hij dat doet is door de vraag te stellen: welke soorten oordelen kunnen we nu eigenlijk vellen? Voor de pauze heb ik het even kort gehad over Plato’s begrip van de wiskunde, en zijn idee was eigenlijk dat de wiskunde een vorm van zuiver intellectueel schouwen is en de filsofie de wiskunde als lichtend voorbeeld kan gebruiken. Dus de metafysica voor Plato, ook al kende hij die term nog niet, is niets anders dan een vorm van wiskunde. Nou, Kant die neemt afstand van die gedachte en probeert een onderscheid te maken tussen verschillende soorten oordelen, zodanig dat hij een betere basis heeft om de vraag te stellen: binnen welke grenzen is metafysica mogelijk, wat zijn de voorwaarden waaronder a priori kennis van de objecten mogelijk is. Dus het verhaal van Kant over de verschillende soorten oordelen staat eigenlijk in dat kader, het is een nadere analyse van de vraag: wat gebeurt er eigenlijk in de metafysica en met welke soorten oordelen hebben we daar te maken? In de tekst zegt Kant: in de metafysica zijn de oordelen altijd synthetisch en a priori. Het punt van die a priori oordelen hebben we al voldoende behandeld, dat betekent niets anders dan dat die oordelen die geveld worden onafhankelijk van de ervaring. In die zin is er een eenvoudige tweedeling tussen a priori enerzijds en a posteriori anderzijds.

Maar Kant maakt nog een ander onderscheid, en dat wil ik centraal stellen. Kant maakt het onderscheid tussen analytische en synthetische oordelen. Zoals je hebt kunnen zien aan de tekst zijn die analytische oordelen altijd a priori. En waarom is dat het geval? In een *analytisch oordeel* wordt een begrip geanalyseerd: je kijkt wat er in zit. Je neemt het begrip bal, en je kijkt wat er voor bepalingen in dat begrip gedacht worden. “De bal is rond” is een analytisch oordeel, want als ik goed naga wat het begrip bal werkelijk inhoudt of impliceert, dan kom ik bij die bepaling van rondheid. Die maakt een deel van de definitie uit van wat een bal is. Volgens Kant zijn al die analytische oordelen a priori, omdat ik geen beroep hoef te doen op mijn feitelijke ervaring. Maar: hoe kan je weten dat een bal rond is zonder ooit een bal gezien te hebben? Kant zal die vraag van oorsprong links laten liggen en alleen puur naar het begrip bal kijken zoals we het nu verstaan. En dan kan ik zien dat het predikaat “rond” in dat begrip zelf besloten ligt. Dat is wat het begrip bal inhoudt. Dan hebben we nog een tweede mogelijkheid, namelijk een oordeel als “de kat is een zoogdier”. Kijk goed in het begrip kat, en kijk welke bepalingen je daar aantreft. Wat voor oordeel is het? [Discussie: zit het algemenere begrip ‘zoogdier’ besloten in het begrip kat? Ik denk van niet] Alle oordelen waarin ik iets toevoeg aan een begrip wat er niet in zit, noemt Kant een *synthetisch oordeel*. We verbinden twee dingen die niet in elkaar besloten liggen. “De deur is dicht” is ook een synthetisch oordeel. Dat is vrij overzichtelijk, en je zou dus het onderscheid zoals we dat nu hebben geformuleerd kunnen koppelen aan a priori vs. a posteriori.

Maar, het verhaal wordt iets ingewikkelder. We gaan niet synthetische oordelen identificeren met alleen posteriori oordelen, omdat Kant nog een verder onderscheid gaat maken. Dus de grote innovatie van Kant is eigenlijk dat hij zegt dat binnen de synthetische oordelen, die onze kennis verruimen, waar iets toegevoegd wordt aan het begrip, dat we binnen die klasse van synthetische oordelen weer een onderscheid moeten maken tussen a priori en a posteriori. Die synthetische a posteriori oordelen zijn gemakkelijk, want dat zijn normale empirische oordelen: “De kat is bruin”. En dat zijn ook de twee soorten oordelen die je in de voorkantiaanse traditie ook al kan terugvinden. Maar er komt bij Kant een nieuw onderscheid, die derde vorm van oordelen is precies het soort van oordelen dat in de metafysicica wordt nagestreefd. Je ziet dat Kant op deze manier probeert om een soort instrument te ontwikkelen wat hem in staat stelt om preciezer na te denken over het soort van oordelen dat in de metafysica geveld wordt. Dus Kant’s vraag is eigenlijk, en dat komt ook in de tekst terug: wat zijn synthetische a priori oordelen en in hoeverre zijn ze mogelijk? Dat betekent in hoe verre we een oordeel kunnen vellen, onafhankeljk van de ervaring, maar tegelijkertijd zo dat we meer te weten komen dan we daarvoor wisten. Want dat is natuurlijk precies de pretentie van de metafysica, dat we zuiver en alleen door te denken, onafhankelijk van de ervaring, oordelen kunnen vellen over die dingen en onze kennis over die dingen kunnen vermeerderen. Eerst wisten we niet dat de ziel onsterfelijk was, en na een aantal ingewikkelde redeneringen (Hume: goocheltrucs) komt er als conclusie uit de bus: de ziel is onsterfelijk.

Nu zullen we gaan kijken naar de andere voorbeelden die ik heb opgeschreven. “De ziel is onsterfelijk”, is a priori. Daarnaast is het oordeel synthetisch: de bepaling onsterfelijk valt niet af te leiden uit het begrip ‘ziel’ en wordt er aan toegevoegd. Maar we weten dus dat Kant en Hume vinden dat dit soort synthetische a priori uitspraken heel problematisch zijn. We gebruiken het begrip ‘onsterfelijk’ hier om iets te bepalen dat nooit in de ervaring gegeven kan zijn. Het volgende oordeel is van dezelfde soort, “God is de oorzaak van alles”. We hebben hier te maken met twee soorten van a priori begrippen, namelijk oorzakelijkheid en God, en Kant onderscheidt de twee heel duidelijk (allebei a priori) maar het begrip God fungeert eigenlijk als subject in een oordeel, als datgene waarover we een uitspraak doen, terwijl het begrip oorzaak een bepaling is die we toekennen aan dat subject. We begrijpen tot nu toe dat voor Kant en Hume, oordeel 3 en 4 zeer problematische oordelen. Je zou kunnen zeggen dat het in feite geen geldige oordelen zijn, ze zijn gebaseerd op een soort illusie of misverstand. Maar we zijn er nog niet, want oordeel 5 “Alles wat is, heeft een oorzaak”, wat van een andere orde is. Hier wordt het begrip oorzaak toegeschreven aan alle dingen/gebeurtenissen. Dit oordeel is a priori en synthetisch. Is het een geldig oordeel volgens Kant? Ja! Maar waarom dan? Hier wordt dus een zuiver begrip terecht gebruikt om iets te bepalen; Kant zegt dat dit gerechtvaardigd is omdat dat oordeel eigenlijk alleen uitdrukt dat we om kennis te verwerven van objecten dat we noodzakelijkerwijs dit principe moeten veronderstellen. Als we niet ervan uit zouden gaan dat alle dingen een oorzaak hebben, zouden we op geen enkele wijze tot objectieve kennis kunnen komen van de werkelijkheid. Dus Kant zegt eigenlijk dat het toeschrijven van causaliteit aan alle dingen een soort noodzakelijke vooronderstelling is waar alle empirische kennis en alle wetenschap op berust. En daarom, zegt Kant, is het een geldig oordeel. Het is geldig, omdat we er niet zonder kunnen. Het is niet geldig in absolute zin, maar geldig omdat we er qua menselijke rede niet zonder kunnen. Het is een noodzakelijke veronderstelling die ons in staat stelt om causaliteit aan de dingen toe te schrijven en dingen tot objecten van kennis te maken. Het geldt, omdat het moet. [Opmerking: Het begrip causaliteit zit niet in alle dingen, dus het is niet analytisch. Maar, je kan geen dingen hebben zonder dat je ze opvat als causaal verbonden met elkaar. Dus causaliteit en dingen zijn toch met elkaar verbonden, omdat we ons niet een object van kennis kunnen voorstellen zonder het voor te stellen als deel van één groot causaal netwerk: een subjectieve noodzakelijkheid]. Die noodzakelijkheid zegt niet iets over wat in het begrip besloten ligt, maar zegt iets over de noodzaak waarmee wij de werkelijkheid tegemoet moeten treden en de noodzaak waarmee wij de verschijnselen omvormen tot objecten van kennis.

Volgende week: ruimte en tijd.

**College 3: Kant III**

Kant’s filosofie wordt heel vaak aangeduid met de term ‘trancendentale filosofie’. Die term transcendentaal is een beetje lastig, en bovendien wordt die door Kant ook nog onderscheiden van de term ‘transcendent’. Ik ga even die twee termen opschrijven en uitleggen wat Kant daarmee bedoelt. Dus ik kan misschien het beste beginnen met die tweede term, *transcendent*, misschien is die wel bekend. Kant bedoelt daar een vorm van denken mee die de ervaring overstijgt. Dus wanneer ik mij verhef boven het domein van de ervaring en begin te speculeren over abstracte onderwerpen, zoals bijvoorbeeld de ziel of God, dan zegt Kant, maak ik een transcendent gebruik van begrippen. Dus dat woord betekent eigenlijk: in de richting gaan van iets wat aan geen zijde ligt van de ervaring, of de ervaring overstijgen. Het gaat om datgene wat de ervaring te boven gaat, overstijgen in de richting van iets dat niet meer ervaren kan worden. Daar tegenover plaatst hij de term *transcendentaal*, en die term wordt ook gebruikt in combinatie met meditatie, voor zover ik mij herinnner, dus transcendentale meditatie. Ik weet niet of dat begrip ooit ergens is overgenomen van Kant’s filosofie, maar inhoudelijk bestaat daar waarschijnlijk geen relatie tussen. Nou, wat Kant bedoelt met transcendentaal is het volgende: de filosofie moet afstand nemen van allerlei opvattingen over de werkelijkheid, en moet gaan nadenken over de vraag, wat betekent het nu eigenlijk om kennis van iets te verwerven. Heel simpel gezegd, duidt op een vorm van filosofie die een stap terug zet en zich zelf niet inhoudelijk bezighoudt met allerlei onderwerpen, maar nadenkt over de vraag van wat er allemaal bij komt kijken om iets te kennen, willen, aanschouwen, etc. Dat lijkt in principe een beetje op de beweging die je ook vindt in de Husserliaanse fenomenologie, en dat is niet toevallig omdat Husserl ook die gelijkenis met Kant ook onder ogen zag en toegaf. Dus het is een beetje een abstracte term die niet heel veel te maken heeft met die beweging avn het overstijgen, maar met de beweging van de reflectie. Ja, dus met name met de terugkeer op je schreden(?) en proberen na te denken over datgene wat je eigenlijk feitelijk al aan het doen was, namelijk aanschouwen, willen, kennen, etc.

Je zou ook kunnen zeggen dat die filosofie die de transcendentale beweging voltrekt, dat die binnen het domein van de ervaring blijft. Als ik nadenk over wat het betekent om iets te ervaren of om iets te aanschouwen of om iets te kennen, dan is die vraag van een andere orde dan mijn feitelijke ervaringskennis, maar toch blijf ik in zekere zin binnen het domein van het ervaarbare. Ik heb niet de pretentie dat ik kennis kan verwerven van een object dat aan gener zijde ligt van het ervaarbare. Een vorm van reflectie dus, zou je kunnen zeggen.

Goed, dan wil ik nu terug gaan naar de stof van vorige keer, misschien nog even kort over Kant’s portrettering van David Hume, met die metafoor van de rede en die bastaardkinderen. Dus wat was Hume’s argument (in Kant’s reconstructie): dat de rede meent dat causaliteit haar eigen kind is, dat wil zeggen een begrip dat ‘geboren’ wordt uit de schoot van de rede zelf, en op basis daarvan meent de rede dat ze met dat begrip allerlei verschillende dingen kan doen, waaronder bijvoorbeeld het bestaan van God bewijzen. Dus, omdat het begrip causaliteit wordt opgevat als een zuiver begrip, zou het een geschikt instrument zijn om een zuiver rationele redenering uit te werken. Hume zegt: de rede bedriegt zich, want causaliteit is niet een kind van de rede zelf. Maar zulke begrippen zijn het product van de ervaring en verbeeldingskracht. De verbeeldingskracht is inderdaad een manier om iets voor te stellen zoals het niet geweest is, maar hij noemt het de verbeeldingskracht. Dus, als Hume gelijk heeft, is causaliteit dus eigenlijk een empirisch begrip. Dus dat zou betekenen dat de metafysica geen gebruik kan maken van dat begrip om oordelen te vellen die het karakter hebben van iets absoluut noodzakelijks. Als causaliteit een empirisch begrip is, en als er alleen maar dergelijke begrippen zijn, dan zou de metafysicica alleen maar kunnen zeggen dat het zeer waarschijnlijk is dat God de oorzaak is van alle dingen. Stel dat de metafysica al zover zou kunnen gaan. Hume zegt terecht, volgens Kant’s reconstructie, daar zal de metafysica geen genoegen mee nemen. Een metafysica is geen empirische wetenschap; een empirische wetenschap kan genoegen nemen met een hele hoge waarschijnlijkheid, gebaseerd op inductie, maar een metafysica verlangt absolute noodzakelijkheid, absolute algemeen geldigheid, of als dat niet te bereiken valt: niets. In de metafysica is het eigenlijk alles of niets. En oordelen die het karakter hebben van waarschijnlijkheid kunnen in de metafysica geen rol nemen

Als je die elementen bij elkaar optelt, dan volgt daaruit volgens Hume: metafysica in zijn geheel is onmogelijk. Dus: exit metafysica. Voor empiristen, ook hedendaags, is dat goed nieuws, dat past in hun agenda. Dus vaak wordt Hume aangehaald als empirist die per se anti-metafysica is. Ik denk dat het iets ingewikkelder is, maar het is duidelijk dat Hume een bepaalde vorm van metafysica afwijst, namelijk de vorm van metafysica waarvan de Godsbewijzen een belangrijk vorbeeld vormen. Hetzelfde kan gezegd worden over de metafysica die de ziel probeert op te vatten als substantie, eenheid en onsterfelijk. Ik heb de vorige keer een onderscheid gemaakt tussen twee takken van metafysica, namelijk de algemene en bijzondere. De algemene gaat vooraf aan de bijzondere. Deze net besproken metafysica valt onder de bijzondere metafysica. De objecten die deze metafysica probeert te kennen, duidt Kant aan als *ideeën van de rede*. Daar komen we nog op terug. Vanuit Kant gezien zou je kunnen zeggen dat Hume zijn pijlen richt op de bijzondere metafysica, want Hume wil af van de speculaties over transcendente objecten, zoals de ziel en God. En Kant zou zeggen: Hume meende dat hij eigenlijk de hele metafysica onderuit had gehaald. In zekere zin klopt dat wel, omdat Hume om zijn kritiek op de bijzondere metafysica te ondersteunen wel moet zeggen dat begrippen zoals causaliteit/oorzaak/substantie slechts empirische begrippen zijn die tot stand komen door ervaring en verbeeldingskracht. Dat is zijn wapen tegen de abstracte speculatie. Nu meen ik dat Kant zegt: Hume gaat een beetje te snel, hij trekt te snel conclusies, en Hume staat onvoldoende stil bij het domein van de algemene metafysica. Hij heeft een heel sterk punt wat betreft het begrip causaliteit en hoe dat voorkomt uit ervaringen en verbeeldingskracht, Kant ziet de kracht van dat standpunt maar vindt het ook onbevredigend. Waarom? Kant zegt dat als we met Hume mee zouden gaan we geen enkel instrument meer hebben om te begrijpen wat het verschil is tussen zuiver subjectieve oordelen (over mij persoonlijk) en anderzijds de oordelen die we aantreffen in de wetenschap en die gepaard gaan met een zekere noodzakelijkheid. Met ander woorden, ik zou niet kunnen onderscheiden tussen de basale wetten van de fysica enerzijds en de puur subjectieve oordelen die gaan over mij als persoon. Kant zegt: we moeten in de filosofie rekenschap kunnen geven van dat onderscheid van subjectief en objectief, en we kunnen alleen dat doen wanneer we ervan uitgaan dat begrippen als oorzaak en substantie niet empirisch zijn maar als het ware een soort van a priori instrumentarium vormen, in het denken zelf besloten liggen en niets anders zijn dan de manieren waarop de menselijke geest objectiviteit tot stand brengt. Dus de uitdaging waarvoor Kant zich geplaatst ziet is dat hij eigenlijk die begrippen, net als in de metafysica, opvat als zuivere begrippen, dus niet het toevallige product zijn van de ervaring en de verbeeldingskracht. Want hij meent dat we alleen op die manier kunnen begrijpen wat de objectieve status is van natuurwetenschappelijke kennis. In dat opzicht gaat Kant in tegen Hume.

Dat is natuurlijk gemakkelijk gezegd, maar de vraag is: hoe gaat Kant feitelijk te werk? Want hij kan niet zomaar zeggen dat die begrippen zoals oorzaak en substantie wél echte kinderen van de rede zijn, dus zuiver zijn en leiden tot noodzakelijkheid. Zo gemakkelijk kan hij zich er niet van af maken. We moeten een bepaalde redenering ontwikkelen om die positie te ondersteunen. We gaan die redenering die Kant ontwikkelt in de KvdZR niet tot in detail hier doornemen, maar ik wil wel proberen om de belangrijkste elementen daarvan te bespreken die je ook vindt in de prologomena en de tekst van vandaag.

Dus wat gaat Kant feitelijk in de KvdZR doen? Hij gaat iets doen dat een beetje lijkt op het werk van Hume, namelijk grondig nadenken over de vraag: “Wat gebeurt er nu precies wanneer we iets tot object van kennis maken?” Dus wat is de activiteit die de menselijke geest uitoefent en die tot resultaat heeft; kennis van objecten. Hume had diezelfde vraag ook al gesteld en hij kwam uit bij ervaring, gewoonte, verbeeldingskracht, vorm van associatie, etc. Een soort van quasi-psychologisch onderzoek naar wat zich in de menselijke geest afspeelt wanneer we proberen om kennis te verwerven van iets. Dus Kant zegt eigenlijk: ik ga diezelfde onderneming nog een keer opnieuw doen. Ik ga eigenlijk datzelfde onderzoek naar de menselijke geest opnieuw uitvoeren, maar dan wel op een meer fundamenteel niveau en met een veel krachtiger resultaat. Het werk van Hume moet nog een keer worden overgedaan, maar dan beter.

Kant probeert dus die verschillende vormen van denken te onderzoeken en systematisch te identificeren. En hij doet dat met het doel om te bepalen hoe we nu kennis van iets kunnen verwerven zonder een beroep te doen op de ervaring. Dus Hume had gezegd dat het sowieso onmogelijk is om a priori kennis te verwerven (dus onafhankelijk van de ervaring), Kant is het hier niet mee eens, en zegt dat dit grondiger onderzocht moet worden en de vraag stellen in hoeverre het mogelijk is voor de menselijke geest om a priori kennis van iets te verwerven.

Vorige keer hebben we een paar voorbeelden op het bord gezien van verschillende soorten oordelen. Waar het nu om gaat: in hoeverre is de mens in staat om synthetische a priori oordelen te vellen over dingen, dus oordelen die niet slechts analytisch zijn, waar echt een nieuwe inhoud uitkomt, maar toch onafhankelijk zijn van de ervaring. Voorbeeld van een geldig synthetisch a priori oordeel uit de vorige les:

[Niet “de ziel is onsterfelijk”, want deze is ongeldig omdat dit een speculatief oordeel is en geen relatie met de ervaring heeft; maar: “Alles heeft een oorzaak”, wat tot de algemene metafysica behoort en a priori is, we moeten dit poneren voorafgaand aan de ervaring, en het is synthetisch omdat in het begrip ‘alle dingen’ daarin niet oorzaak of gevolg in vindt. Oorzaak wordt in dit geval toegevoegd aan het begrip, maar op een manier die onafhankelijk is van de ervaring, en om die reden heeft dit oordeel een soort universaliteit, het geldt altijd en overal. En als je iets tegenkomt wat daar niet aan voldoet (bijv. een mirakel), die zich niet voegt in de keten van causale relaties, dan moet je zeggen dat het geen object van kennis is. Het valt niet onder datgene dat we als object beschouwen.]

Het punt dat ik aan het maken ben is dat Kant wil onderzoeken in hoeverre de menselijke geest in staat is tot het maken van geldige a priori oordelen. En we hebben al een beetje het antwoord, het idee is namelijk dat het oordeel ‘alle dingen hebben een oorzaak’, dat dat een geldig a priori oordeel is dat bovendien synthetisch is. Ons iets meer zegt over de dingen dan in het begrip ‘ding’ besloten ligt. De vraag is nu: hoe gaat Kant te werk en welke a priori elementen ontdekt hij in zijn transcendentale reflectie op de menselijke geest? Je zou je die menselijke geest kunnen voorstellen als een soort ruimte waar zich bepaalde elementen in bevinden die de menselijke geest in staat stellen om kennis van objecten te verwerven, zeg van ‘biljartbal’, maar Kant moet tegelijkertijd ook begrijpelijk maken dat die menselijke kennis niet kan doorstoten naar synthetische a priori kennis omtrent God en de ziel. Dus als we deze objecten hier aan de buitenkant plaatsen, dan moet Kant laten zien dat dit soort van oordelen onmogelijk is. Maar hij moet tegelijkertijd laten zien dat oordelen over andere objecten (zoals biljartbal) wel degelijk mogelijk zijn en berusten op a priori elementen.

Jullie hebben de tekst gelezen, dus we kunnen nu met elkaar bespreken welke soorten 3 a priori elementen Kant onderscheidt. Die elementen gebruiken we om kennis van iets te verwerven. *Causaliteit* (1)is er één van, die behoort tot de categorieën (of zuivere begrippen) dus die kunnen we zeker een plaats geven in de menselijke geest. We gaan straks kijken naar alle categorieen die Kant onderscheidt. Categorieen zijn zuivere begrippen die we in onze kennis gebruiken om voorstellingen te verbinden en objectieve oordelen tot stand te brengen. De *ideeën van de rede* (2)zijn ook zuivere begrippen, namelijk: *Wereld, Ziel* en *God*. Die drie ideeen zijn a priori, dus niet ontleend aan de ervaring, en we gaan zien dat Kant hier een bepaalde rol toekent, maar van de ideeen zelf kunnen we geen kennis verwerven en vallen buiten het bereik van onze kennis. *Tijd en ruimte* (3) kun je je voorstellen als de buitenste rand binnen het menselijk denken (zie schema) en hiermee ga ik beginnen omdat dit een onderwerp was die we vorige keer zouden behandelen. Dus Kant zegt: de menselijke geest bevat ruimte en tijd, wat op het eerste gezicht een vreemde gedachte is. De vraag is hoe we dat kunnen begrijpen. Laten we beginnen met de ruimte, en zoals ik het zie bedoelt Kant dat we, om over iets te oordelen (bijvoorbeeld tafel of biljartbal), moeten we hoe dan ook die tafel voorstellen als een object dat zich buiten ons bevindt. Dat is toch logisch, die tafel is toch hoe dan ook buiten mij? Kijk maar, waarom moet hij daar zo moeilijk over doen? Maar, Kant die neemt een ander perspectief in omdat hij zegt: ik ben een filosoof, ik denk na over het denken zelf, dus ik kan helemaal niet buiten dat denken stappen en mijn oordeel vergelijken met de dingen buiten mij. De transcendentale filosoof vertrekt dus vanuit de menselijke geest en de voorstellingen die die geest heeft. Als je heel systematisch probeert na te denken over de voorstellingen die je hebt als mens, dan zou je moeten zeggen dat je in eerste instantie een voorstelling hebt, van bijvoorbeeld een tafel (in het college: grijsachtige vlakken). Maar die voorstelling is een voorstelling die je hebt, in je geest, even als je de voorstelling kan hebben van iets dat in een droom gebeurt of een ervaring die je gisteren had. Dus Kant vertrekt vanuit de voorstellingen die tot de geest behoren, ~~als de inhoud van mijn voorstellingen of mijn ideeën~~. Nu is het natuurlijk zo dat wij als mens in staat zijn om een deel van die voorstellingen toe te schrijven aan iets buiten onszelf, en het onderscheid te maken tussen een fantasie en een voorstelling van iets als buiten jezelf bestaand. Vanuit Kant gezien veronderstelt dat een zekere activiteit, de activiteit waarin je het onderscheid tot stand brengt tussen je eigen geest en het ding waar je op dat moment op betrokken bent. Dat gaat natuurlijk allemaal vanzelf, en we hoeven ons best daar niet voor te doen, maar vanuit Kant gezien is het opvatten van iets als buiten jezelf bestaand, eigenlijk vooronderstelt dat ik de inhoud van mijn voorstelling toeschrijf aan iets buiten mij. Je moet een soort van hele basale voorstelling hebben wat het betekent voor het ding om buiten mij te bestaan en ook om naast andere dingen te bestaan (te verschillen van andere dingen, qua ruimte). De voorstelling op basis waarvan ik begrijp dat dingen buiten mij bestaan en naast elkaar bestaan, die voorstelling noemt Kant de *vorm van de aanschouwing*. Dus iedere aanschouwing die ik heb, heeft noodzakelijkerwijze een bepaalde vorm, namelijk de vorm die inhoudt dat ik dat ding opvat als buiten mij en als naast andere dingen. En Kant zegt, die vorm van de aanschouwing is precies wat ik onder ruimte versta. Dus ruimte is (vorm van de) voorstelling, het is de vorm die ik toeschrijf aan alle dingen die ik ervaar, en die ik dankzij die vorm kan opvatten als buiten mij en als naast elkaar. Dit is misschien lastig, zeker als je dat voor het eerst hoort, maar jullie hebben de tekst gelezen dus ik neem aan dat dit niet lastig is.

Dus voor de tijd geldt eigenlijk hetzelfde, dus Kant zegt: zoals ik tijd opvat, is tijd niets anders dan een *vorm van de aanschouwing*. Een vorm die het voor mij mogelijk maakt om dingen op te vatten als na elkaar of als tegelijkertijd. Dus als we die vorm niet zouden hebben, dan zou alles absoluut op hetzelfde moment door ons ervaren worden. We kunnen ons dat niet voorstellen, maar Kant probeert toch die tijd op te vatten als een structuur die ons in staat stelt om dingen op te vatten als na elkaar, en op basis daarvan ook oordelen te vellen over de dingen. Dus je kan de tijd voorstellen als een soort raster dat we op de dingen projecteren, zodanig dat ze aan ons kunnen verschijnen als na elkaar of tegelijkertijd.

Zo gezien zijn ruimte en tijd a priori elementen die behoren tot de menselijke geest, je zou kunnen zeggen dat het elementen zijn die hoe dan ook onze waarnemingen structureren. Alles wat wij waarnemen, nemen we waar als buiten ons bestaan en als na elkaar of tegelijkertijd. En Kant probeert dus de vinger te leggen op de structuur/vorm die het mogelijk maakt om de dingen waar te nemen als buiten ons, buiten elkaar, of na elkaar of tegelijkertijd. En dat zijn dus a priori structuren, die in de menselijke geest zelf besloten liggen en die eigenlijk de grondslag vormen van onze feitelijke oordelen omtrent allerlei standen van zaken. Objecties tegen deze subjectieve opvatting van ruimte en tijd? Iemand zou gemakkelijk kunnen zeggen: “maar kijk om je heen, de dingen zijn toch in de ruimte en tijd, deze zijn toch eigen aan de dingen? De wereld bestaan al zoveel miljarden jaren, we kunnen toch niet zomaar die tijd wegpoetsen en reduceren tot een structuur die zich afspeelt in onze menselijke geest?” Nou, Kant zou zeggen: ik wil me niet bewegen in dat veld, ik wil niet deelnemen aan die discussie omdat ik mijn taak opvat als een heel specifieke taak die niet concurreert met de visies van empirische wetenschap. Dus Kant gaat niet zeggen dat er geen ruimte of tijd bestaat, hij zegt alleen dat hij geïnteresseerd is in de a priori elementen van de menselijke kennis, en om die reden probeert de menselijke geest te doorgronden en die a priori elementen te identificeren. Dat typische transcendentale onderzoek, het gaat Kant dus om de voorwaarden voor de mogelijkheid van de ervaring (mogelijkheidsvoorwaarden). Het gaat om de vraag: welke structuren maken het mogelijk dát ik iets waarneem, ervaar, ken, etc. Wat zijn de principes. Hij wijst dus op ruimte en tijd als hele basale principes die over het algemeen genegeerd worden, omdat het zo iets vanzelfsprekends lijkt om iets op te vatten als ruimtelijk en tijdelijk.

Kant meent dat op basis van dit begrip van ruimte en tijd als a priori vormen, dat je ook veel beter kan begrijpen wat er gebeurt in de wiskunde (met name meetkunde). Kant zegt dat de meetkunde een a priori wetenschap is, en in staat is om noodzakelijke en universele oordelen te vellen. En Kant meent dus dat de geometrie en de wiskunde de mogelijkheid om universele oordelen te vellen te danken heeft aan het feit dat de ruimte een a priori voorstelling is, dat wil zeggen niet ontleend aan de empirie. Ik denk dat hij daar een punt heeft, want als het begrip ‘driehoek’ een empirisch begrip zou zijn, dus het resultaat van ervaring en verbeeldingskracht, dan valt moeilijk te begrijpen waarom de oordelen die we vellen over driehoeken en ingewikkelde wiskundige objecten universele geldigheid hebben. Dus ik denk dat het een goede gedachte is van Kant om het noodzakelijke karakter van de geometrie en de wiskunde als zodanig, wat de meesten van ons zouden accepteren, om dat terug te voeren op ruimte en tijd als a priori voorstellingen die de menselijke geest zelf tot stand brengt en dus niet het resultaat zijn van de ervaring. Langs deze weg stelt Kant dan dat binnen de wiskunde synthetische a priori oordelen mogelijk zijn. Dus alle wiskundige oordelen zijn eigenlijk synthetisch a priori. En Kant zegt, ze hebben die mogelijkheid te danken aan ruimte en tijd, opgevat als a priori structuren of voorstellingen.

Ik wil niet verder stilstaan bij dit onderwerp, omdat het mij gaat om de metafysica, en dit gold ook voor Kant. De wiskunde ziet hij als een lichtend voorbeeld van hoe synthetische a priori oordelen mogelijk zijn. Maar als je kijkt naar de rest van de tekst, en naar zijn discussie met Hume, zal duidelijk zijn dat hij meer geïnteresseerd was in oordelen zoals ‘alle dingen hebben een oorzaak’ of ‘in alle verschijnselen moet iets als substantie worden opgevat’.

Ik verlaat nu het domein van de wiskunde, dus de twee andere elementen waar we het nog over gaan hebben zijn de categorieën en de ideeën. We gaan nu voor de pauze nog een beginnetje maken met het verhaal over de categorieen, en we beginnen weer bij het voorbeeld dat we al hebben besproken, namelijk ‘alles wat is, heeft een oorzaak’. Dus hier zegt Kant op dezelfde manier als met ruimte en tijd: we beperken ons tot alle voorstellingen die ons gegeven zijn, we beperken ons tot de activiteiten die de menselijke geest uitoefent, dus we kunnen geen beroep meer doen op de dingen buiten ons. Dus de gedachte dat causaliteit op één on andere manier eigen is aan twee botsende biljartballen moeten we aan de kant schuiven. We moeten abstraheren van die gedachte. Wat zegt Kant over causaliteit? Hij zegt: causaliteit is een manier waarop wij en waarop onze menselijke geest voorstellingen met elkaar verbindt (verschillende voorstellingen opvat als één voorstelling, namelijk een object van kennis. Toegepast op het voorbeeld van de biljartballen, Kant zegt: als ik niet zou beschikken over het begrip causaliteit (a priori) dan zou ik nooit in staat zijn om de relatie tussen twee botsende biljartballen op te vatten als een relatie tussen oorzaak en gevolg. Dat wil zeggen, ik zou nooit kunnen poneren dat de beweging van de tweede biljartbal noodzakelijk volgt op de beweging van de eerste, want dat bedoelen we met oorzaak-gevolg. Als ik niet de beschikking zou hebben over dat begrip causaliteit, zou ik alleen kunnen zeggen dat de eerste en tweede biljartbal in een bepaalde richting rollen. Diezelfde opmerking zou ik iedere keer kunnen herhalen. Ik zou misschien kunnen zeggen: goh, deze beweging van de biljartbal doet me denken aan wat ik gisteren bij het biljarten ook heb gezien, en ik verwacht dat het effect van de 1e op de 2e biljartbal hetzelfde zal vandaag (vb1). Kant zegt, op die manier kunnen we natuurlijk geen wetenschappelijke kennis verwerven. Ik geef alleen maar uitdrukking aan mijn persoonlijke verwachting. Hoe noemt Kant dit soort voorbeelden in de tekst? Een *waarnemingsoordeel*, wat gaat over wat ik op dat moment waarneem. Maar Kant zegt dat in dat geval ik niet het begrip causaliteit toe. Als ik wel het begrip causaliteit toepas op mijn waarnemingen, dan kan ik de relatie tussen die twee bewegende biljartballen opvatten als een causale relatie. Dan kan ik zeggen: de beweging van de 1e biljartbal is de oorzaak van de beweging van de 2e (vb2).

Wat het grote verschil is tussen die twee voorbeelden, is dat het ‘ik’ (subject) er in het tweede voorbeeld niet meer toe doet. Vb2 is een oordeel over een stand van zaken in de werkelijkheid, en dat oordeel is losgekoppeld van mijn toevallige, persoonlijke standpunt. De termen ‘ik’, ‘vandaag’, ‘hier’, komen daar niet meer in voor. Ik denk dat het een heel mooi onderscheid is, dus Kant zegt: ik kan praten over van alles, maar een wetenschappelijk oordeel, een oordeel dat aanspraak maakt op objectiviteit, berust op categorieen zoals causaliteit. Die stellen me in staat om de inhoud die ik waarneem op te vatten als een stand van zaken, als iets wat zich in de werkelijkheid bevindt. Nog even terug naar die waarnemingsoordelen (Vb1), waarin ik een persoonlijke verwachting uit. Als je dat analyseert, dan zie je dat daar die relatie tot het ‘ik’ dat iets waarneemt fundamenteel is. Het gaat om mij, als persoon, die bepaalde waarnemingen heeft. Maar, zegt Kant, in de wetenschap willen we abstraheren van dat subjectieve karakter, en dat doen we met behulp van die categorieen. Die categorieen injecteren objectiviteit in onze waarnemingen en het resultaat daarvan zijn objecten van kennis. Dus het oordeel van Vb2 is een object van kennis, en maakt die stand van zaken (relatie van twee biljartballen) tot een object van kennis. Als ik zeg: het rood kleuren van de hemel wordt veroorzaakt door het opgaan van de zon, idem dito. Dus, om nog even terug te komen op Hume, Kant en Hume hebben dus een verschillende interpretatie wat er gebeurt als we een causaal oordeel vellen. Dus Hume zegt, we noemen dat een causale relatie, we vatten de zon op als de oorzaak en het rood kleuren van de hemel als gevolg, maar we houden ons daarmee voor de gek. In feite geven we slechts uitdrukking aan onze subjectieve ervaring en verwachting. Causaliteit is niet in de dingen, maar is slechts een naam voor een heel sterk verwachtingspatroon dat we ontwikkelen. Kant kan dus naar hetzelfde oordeel kijken, dus het rood kleuren van de hemel wordt veroorzaakt door de opgaande zon, en hij zou zeggen dat er iets is in dat oordeel dat aanspraak maakt op objectiviteit. En hoe kan dat nu? Hoe kunnen wij dergelijke oordelen uitspreken die aanspraak maken op objectiviteit en die dus van een andere orde zijn dan de soort van oordelen waar Hume over spreekt, namelijk mijn persoonlijke verwachting van wat er hoogstwaarschijnlijk zal gebeuren. En Kant zegt: om dat te kunnen verklaren moeten we kijken naar wat zich afspeelt in de menselijke geest, dus het subject. Maar hij komt niet uit bij gewoonte of verbeeldingskracht, maar bij iets fundamentelers in het menselijke subject, namelijk die a priori begrippen. Het mooie is dat Kant Hume volgt en zegt: causaliteit is niet eigen aan de dingen, maar aan de menselijke geest, dat hebben ze gemeen. Maar dan scheiden hun wegen en zegt Kant: causaliteit is niet een kwestie van ervaring en verbeeldingskracht maar is een subjectief principe, maar a priori, en om die reden is het een principe dat ons in staat stelt om objectief geldende oordelen te vellen. Dus het is een soort instrument, op basis waarvan we objectiviteit kunnen creëren, een instrument waarvan Kant zegt dat het subjectief is, dus behorend tot de menselijke geest, maar het is niet subjectief in de zin van willekeurig en gebonden aan onze toevallige persoonlijke kijk op de dingen. Het is een subjectief principe dat ons precies in staat stelt om objectieve kennis te verwerven.

Nu kan het natuurlijk zijn dat ik het oordeel van de opgaande zon vel, en dat ik het verkeerd heb, dat het niet juist is en dat het net lijkt alsof. Die a priori instrumenten waar we volgens Kant over beschikken, garanderen niet dat mijn feitelijke empirische oordeel waar of onwaar is, dat blijft nog altijd een kwestie van empirische ervaring. Dus het gaat niet om het empirische resultaat van mijn afzonderlijke oordelen, maar over de vorm waarin ik mijn waarnemingen moet en kan gieten, zodanig dat die waarnemingen als het ware worden omgevormd tot objecten van kennis, die deel uitmaken van een gigantisch complex van wetenschappelijke kennis, een complex dat los staat van wat ik als persoon denk over bepaalde dingen. Heeft iemand een tegenwerping? [Humeiaans: Kant zegt dat wel over die principes, maar hoe weten we dat de menselijke geest zich niet voor de gek houdt en dat het eigenlijk gaat om diep ingewortelde gewoonten die te maken hebben met onze instincten en waarvan we liever zouden willen hebben dat ze a priori zijn, dat ze zuiver zijn, dat ze tot echte objectiviteit zouden leiden. Kant heeft een antwoord op die vraag, na de pauze.]

[Pauze]

In de tekst zie je twee verschillende tafels (=tabellen). Het antwoord op de vraag van voor de pauze: de metafysische deductie. Dus de redenering van Kant is eigenlijk de volgende: laten we kijken naar de formele logica. In de tijd van Kant hield de logica zich bezig met de vraag naar hoe het denken functioneert. Dus wat begrippen, oordelen, syllogismen, etc zijn. Wat de logici van die tijd interesseerde was o.a. de vraag: op welke wijze kunnen we nu voorstellingen verbinden in een oordeel. En die logici, maakten een onderscheid in de wijze waarop we *relaties* kunnen leggen tussen dingen. In de schema’s van de tekst wordt er onderscheid gemaakt tussen categorische, hypothetische, en disjunctieve oordelen. Hebben jullie dat behandeld bij het vak logica? Nee? Dan ga ik het kort uitleggen. Het is eigenlijk heel eenvoudig. Een *categorisch oordeel* is een oordeel waarin een subject en een predikaat rechtstreeks met elkaar verbonden worden. Dus alle simpele oordelen zijn eigenlijk categorisch (‘de tafel is rood’). Wat daar de betekenis van is, wordt misschien duidelijker in het onderscheid met een *hypothetisch oordeel*, wat twee kleine categorische oordelen verbindt (‘als het regent, dan kom ik niet’). Onder voorwaarde x, doe ik y. Een *disjunctief oordeel* bestaat ook uit twee oordelen, waar slechts het één of het ander mogelijk is (‘het regent, of het regent niet’). Dat oordeel is dus altijd waar. Kant is uitsluitend geinteresseerd in de vorm van die oordelen, en hij zegt eigenlijk tegen de Humeianen: blijkbaar bevat de menselijke geest bepaalde structuren volgens welke we hoe dan ook onze voorstellingen moeten verbinden. Dus als het gaat om de relatie tussen die voorstellingen, dan is dit direct, voorwaardelijk, of uitsluitend. En welke Humeiaan zou durven beweren dat die drie vormen waarop ik voorstellingen verbind van de ervaring afkomstig zijn? Zelfs jij zou dat niet durven beweren. Het is duidelijk wat Kant’s strategie is; je gelooft misschien niet in substantie en causaliteit, je zegt misschien dat ze allemaal een product van de verbeelding en ervaring zijn, maar als het gaat om formele principes van de logica, die sinds Aristoteles in de logica aan de orde zijn gesteld, zal niemand toch durven te beweren dat die afkomstig zijn van de ervaring of diepgewortelde gewoonte? Ik zeg natuurlijk niet dat de Humeiaan niet in de tegenaanval zou kunnen gaan, maar ik probeer uit te leggen wat Kant’s poging is om die Humeiaanse visie t.a.v. de oorsprong van die begrippen te weerleggen. Hij zegt: kijk maar naar de formele logica, een systematische weergave van de formele wijze waarop de menselijke geest opereert in het verbinden van voorstellen. Dat is belangrijk. En Kant zegt: de wijze waarop die menselijke geest dat doet, zijn op systematische wijze uitgelegd door de logici. Kijk maar naar de verschillende oordeelsvormen, daar valt geen speld tussen te krijgen. We hebben te maken met twaalf oordeelsvormen, niet meer en niet minder.

Dus die vier rijtjes van drie duiden op verschillende aspecten van de activiteit die we uitoefenen wanneer we voorstellingen verbinden, puur logisch gezien. Ik ga ze niet allemaal bespreken maar kijk even naar *kwaliteit*. Als we niet kijken naar de relatie tussen voorstellingen maar hiernaar, dan kan je zeggen dat we hoe dan ook een verschil maken tussen bevestigende en ontkennende oordelen. Je kan zeggen ‘deze tafel is bruin’ of ‘deze tafel is niet bruin’. Ook dat is een heel eenvoudig onderscheid dat we kennen van de logica en waarvan we eigenlijk niet kunnen zeggen dat het puur toevallig is of aan de ervaring ontleent. Ook in *kwantiteit* kunnen we oordelen onderscheiden, we kunnen vragen over hoeveel dingen een oordeel gaat. Sommige oordelen gaan over één ding, andere over alle dingen, en andere oordelen gaan over sommige dingen. Veel van die aspecten die een oordeel kan hebben, gaan samen. Ik kan een bevestigend, categorisch, enkelvoudig oordeel vellen (‘deze tafel is bruin’). De vierde groep gaat over modaliteit, waar oordelen *mogelijk, werkelijk* of *noodzakelijk* kunnen zijn. Ik zeg in het vorige voorbeeld niks over noodzakelijkheid of mogelijkheid, slechts over het bestaan. Kant zegt: dit zijn vormen van denken, vormen waarin we voorstellingen verbinden, die door de logici zijn gerangschikt en geidentificeerd, en die we dus hoe dan ook moeten toeschrijven aan het denken zelf, ze zijn zuiver en alleen formeel. Daar komt geen empirie aan te pas. Ik ga er even vanuit dat iedereen het daarmee eens is. Kant zegt: als je het daarmee eens bent, dan heb ik je te pakken want dan moet je ook mijn tweede tafel (=tabel) accepteren, want die is niets anders dan een meer inhoudelijke versie van mijn eerste tafel. Dit is terug te vinden op (p. 302): “Om nu de mogelijkheid van de ervaring, voor zover die op zuivere a priori verstandbegrippen berust te behandelen, moeten we eerst in een volledige tafel weergeven wat tot de oordelen in het algemeen behoort, … ” Dat is dus de bovenste tafel, die gaat over de formele aspecten van alle oordelen. “ … Alsmede de verschillende [aspecten] van het verstand in die oordelen, want de zuivere verstandsbegrippen, zoals substantie en causaliteit, zijn eigenlijk niets anders dan begrippen van aanschouwingen in het algemeen, voor zover die aanschouwingen op een soort van noodzakelijke wijze bepaald zijn ten aanzien van één van die oordeelsmomenten.” Beetje een ingewikkelde zin, maar Kant die zegt dus aan het einde dat we zullen zien dat die vormen van oordelen en die zuivere begrippen precies parallel lopen aan elkaar omdat ze niets anders zijn dan twee verschillende manieren waarop we voorstellingen verbinden. In het geval van de logica denken we na over de structuur van oordelen zonder na te denken over dingen, en in het geval van de zuivere begrippen denken we na over de wijze waarop het verstand voorstellingen verbindt, maar vatten we die voorstellingen op als aanschouwingen die ik op de één of andere manier probeer te bepalen. Nou, een heel eenvoudig voorbeeld m.b.t. relatie. Je ziet dat het categorisch oordeel precies overeenkomt met de categorie *substantie*. In het categorisch oordeel wordt een subject rechtstreeks met een predikaat verbonden, het predikaat bepaalt het subject. Kant zegt: in de metafyisica denken we na over hetzelfde thema en zeggen we dat in al mijn oordelen ik eigenlijk het begrip substantie vooronderstel. Want het begrip substantie is niets anders dan een soort vorm/structuur/regel die mij zegt: bepaal je voorstellingen op zo’n manier dat je het ene opvat als het onderliggende en het andere als een bepaling van het onderliggende. Dus ik kijk naar deze tafel (=object), ik heb allerlei indrukken, en de regel zegt mij: orden je voorstellingen op zo’n manier dat je één iets opvat als het onderwerp en iets anders als een bepaling van dat onderwerp. Dat is dus een manier om die aanschouwing die ik heb te bepalen. En de wijze waarop ik mijn aanschouwing van die tafel bepaal, is precies die wijze die wordt uitgedrukt door het categorisch oordeel. Je zou eigenlijk kunnen zeggen dat er sprake is van één wijze van binden, die door de logicus en de transcendentaal-filosoof op verschillende manieren toegepast worden. Het zijn twee verschillende benaderingen van dezelfde activiteit. Alleen voor de transcendentaalfilosoof is het een manier om objecten van kennis tot stand te brengen. Onze oordelen gaan eigenlijk over objecten. Dat is eigenlijk in kort bestek de metafysische deductie, dus een manier om naast causaliteit en substantie eigenlijk een soort inventaris te maken van die verstandsbegrippen, waarvan Kant zegt dat die hoe dan ook in de menselijke geest besloten liggen. Dus met de eerdere metafoor: dat zijn de echte kinderen van de menselijke rede (in de brede zin van het woord). Kant zegt: eigenlijk zijn die begrippen niets anders dan termen die gaan over regels om voorstellingen te verbinden. Je kan het op de ene en op de andere manier doen. Laatste punt van de uitleg, nog even causaliteit, wat ook makkelijk te begrijpen is. Als tweede logische vorm van oordelen (onder relatie) vind je het hypothetische oordeel, en die hebben als formele structuur ‘als a, dan b’. Ik kan mijn voorstellingen ook tot eenheid brengen (ordenen) door mijn aanschouwingen te bepalen in het licht van de structuur van het hypothetische oordeel. Dus dan volg ik de regel die mij zegt: zoek in je voorstellingen naar iets dat kan worden opgevat als de voorwaarde voor het plaatsvinden van iets anders. Dus als ik vanuit dat perspectief naar voorstellingen kijk, dan kan ik bijvoorbeeld de roodkleurende hemel opvatten als een gebeurtenis die een gevolg is van een andere gebeurtenis. De b wordt mogelijk gemaakt door een a. Als de zon opkomt (a), kleurt de hemel rood (b), en als a ontbreekt kan ik terug redeneren naar b. Opnieuw kijkt de logicus naar die activiteit, de wijze van verbinden, op een abstracte manier, zonder zich bezig te houden, en de filosoof vat dit op als een manier om iets tot object van kennis te maken.

Dus we hebben nu een voorbeeld gehad van wat er gebeurt in de transcendentaalfilosofie van Kant. Je zou kunnen zeggen, dat wat dit onderwerp betreft, Kant het werk van de algemene metafysica nog een keertje overdoet. Als je kijkt naar de boeken van die 18e eeuwse metafysici, zoals Christian Wolff, dan zie je daar ook een behandeling van substantie, causaliteit, noodzakelijkheid, eenheid, etc. Dus de inhoud is enigszins hetzelfde als die vroege algemene metafysica, maar Kant meende dat hij erin geslaagd was om op een heel systematische wijze al die categorieën voor te stellen en om te bewijzen dat ze het product zijn van de menselijke geest en niet afkomstig zijn van de ervaring. In de algemene metafysica krijg je dus een soort overzicht van al die categorieën, en ze leggen ze uit. Wat we bij Kant vinden is een soort van reflectie op wat dat nu eigenlijk betekent, de reflectie die die categorieen opvat als producten van de menselijke geest die ons in staat stellen om iets tot object van kennis te maken. En transcendentaalfilosofie is ook onderscheiden van de metafysica omdat de transcendentaalfilosoof zich altijd de vraag stelt: op welke wijze kunnen we die begrippen gebruiken. Wolff, rationalist, bespreekt causaliteit in zijn boeken en elders in zijn werken heeft hij ook godsbewijzen. Maar hij stelt zich niet de vraag, zegt Kant, in hoeverre we eigenlijk dat begrip causaliteit kan gebruiken. Als je de tekst gelezen hebt, dan zie je dat Kant die vraag eigenlijk stelt, en wat hij wil onderzoeken is de reikwijdte van die begrippen. Het gaat om de grenzen van de zuivere rede. De KvdZR heeft als doel om de grenzen vast te stellen waarbinnen we op a priori wijze kennis van objecten kunnen verwerven. We kennen die grenzen eigenlijk al, want Kant zegt: we kunnen die a priori kennis verwerven van objecten van de ervaring, maar niet van de ziel en God. Dus die kritische reflectie op de vraag: wat betekent het eigenlijk om dergelijke begrippen te gebruiken, is typisch voor de transcendentaalfilosofie en vind je niet in de metafysica.

Objectie: subject-predikaat structuur is eigen aan onze grammatica, maar geldt niet voor elke taal (cultuurrelativistisch perspectief), dus is niet algemene structuur van ons denken. Kant zou hier niet in mee willen gaan, want volgens hem is de grammatica het effect van die logische vormen waarin ons denken zich hoe dan ook moet voltrekken. En als er bepaalde talen zijn die niet echt een subject-predikaat onderscheid zouden kennen, dan zou Kant misschien moeten zeggen dat dat heel onontwikkelde talen zijn, waarin die logische structuur van het menselijk denken niet volledig tot zijn recht komen. [Ondersteuning van Kant’s standpunt uit de zaal: jonge kinderen beschikken al op hele jonge leeftijd over zekere logische onderscheidingen en kunnen logisch redeneren en causale relaties leggen, voordat ze beschikken over een echt talig vermogen.]

We gaan het nu nog even hebben over de ideeën van de rede, en ze zijn al genoemd: de wereld als totaliteit, de ziel en God. We hebben daar al vrij veel over gesproken, met name die laatste twee. In ieder geval moeten we hier in dit verband nog even een onderscheid maken tussen verschillende vermogens die Kant onderscheidt, en die ik tot nu toe heb verondersteld. We hebben hier te maken met verschillende vormen die ons in staat stellen om eenheid tot stand te brengen, en Kant koppelt die drie verschillende vormen aan drie vermogens. Dus dit is eigenlijk een andere manier om het over hetzelfde te hebben. Hij heeft het over de *aanschouwing*, en de a priori vormen die daarbij horen zijn ruimte en tijd. Dan heeft hij het over het *verstand*, en dat is eigenlijk het vermogen dat die categorieën tot stand brengt en daarmee werkt. En dan heb je als laatste het vermogen dat Kant de *rede* noemt. Het onderscheid tussen verstand en rede is een heel belangrijk onderscheid bij Kant, en je vindt het in zekere zin ook wel bij eerdere filosofen, maar het gaat bij Kant een hele belangrijke rol spelen. Het verstand is eigenlijk het vermogen om objecten te bepalen, dus als we het oordeel uitspreken ‘de tafel is bruin’, dan doe ik dat met mijn verstand, op basis van bepaalde categorieën. Het verstand is eigenlijk het vermogen om oordelen te vellen, en op die manier objecten te bepalen. De rede is een ander vermogen dat tot de menselijke geest behoort, en is eigenlijk het vermogen dat bestaat in de poging om de hoogst mogelijke eenheid tot stand te brengen. En één van de manieren om eenheid tot stand te brengen te midden van onze voorstellingen op een zo absoluut mogelijke wijze, is door één zaak op te vatten als het onvoorwaardelijke (Das Unbedingte), datgene dat niets anders meer vooronderstelt. Als ik bijvoorbeeld een hele ingewikkelde keten heb van causale relaties, dan is het heel onbevredigend om die keten langzamerhand in de mist te laten verdwijnen, en de rede heeft de neiging om een eerste oorzaak te postuleren, om andere oorzaken en gevolgen die er zijn op te vatten als elementen van één groot geheel. In de religie, met name in het Christendom, zie je dat ook, namelijk het idee dat God als oorzaak de schepper is van alle dingen. Dat is een manier waarop we in bepaalde vormen van cultuur eenheid stichten te midden van al onze voorstellingen; we kunnen alles opvatten als schepsel Gods. Dus de rede is het speculatieve vermogen, het vermogen dat voorbij de grenzen van de ervaring gaat en probeert de uiteindeijke oorzaken vast te stellen, of in andere woorden, om het geheel te begrijpen. Het vermogen dat typisch is voor de klassieke filosofie, voor Parmenides, Plato of Aristoteles, Leibniz, Spinoza, etc. Die poging om het geheel te begrijpen, neemt in de traditie vaak de vorm aan van het poneren van die ideeen God, Wereld en Ziel. God is misschien het beste voorbeeld. Als ik een God poneer, dan is dat een manier, zegt Kant, als typisch verlichtingsdenker (hij poogt de rationele betekenis daarvan naar voren te brengen), om de gehele werkelijkheid te kunnen opvatten als totaliteit. Alles kan dan worden opgevat als een aspect, gevolg, of afhankelijkheid van God.

De idee van de ziel werkt op dezelfde manier. Door de idee van de ziel te poneren heb ik iets waardoor ik alles dat zich afspeelt in de menselijke geest kan opvatten als element van een omvattend geheel. Ik kan zeggen, mijn waarnemingen, verlangens, kennis, oordelen, zijn allemaal aspecten van de menselijke ziel. Dus we abstraheren even van de aspecten van de ziel die in bijv het Christendom aan de ziel worden toegeschreven; het gaat puur om de meer rationele kanten, dat de ideeën ons in staat stellen om een bepaald aspect van de werkelijkheid, zoals de menselijke geest, of de gehele werkelijkheid, op te vatten als totaliteit. Dus dat is de positieve rol van de ideeën. En Kant zegt, die ideeen zijn producten van de menselijke geest, net als ruimte en tijd en de categorieen, en ze hebben gemeen met die andere vormen dat ze het voor ons mogelijk maken om voorstellingen voor te stellen als eenheid. Volgens Kant is dat heel belangrijk, want binnen de wetenschappen hebben we dergelijke ideeen nodig die ons een idee geven van het geheel. Als ik niet het idee zou hebben van de wereld als zodanig, dan zou al mijn natuurwetenschappelijke kennis geen enkele samenhang hebben. Dus ik moet die kennis opvatten als kennis die uiteindelijk gaat over de wereld als zodanig. Kant zegt dat die abstracte gedachte van de wereld als zodanig een soort oriëntatiepunt vormt van al mijn feitelijke, natuurwetenschappelijke onderzoek. Alles wat ik in de natuurwetenschappen ontdek, schrijf ik op aan die ene wereld. Terwijl die ene wereld zelf nooit gegeven is in één of andere voorstelling, evenmin als de idee van de ziel gegeven is in één van mijn voorstellingen van de activiteiten die ik als menselijke geest uitoefen. Dus die ideeën vormen een soort van uiteindelijke orientatiepunten van onze empirische kennis. Daarvoor zijn ze dus heel belangrijk. Kant zegt ook dat die idee van God en de ziel heel erg belangrijk zijn voor de moraal. Kant leeft in een tijd waarin het christendom nog heel belangrijk was, en Kant zegt: voor heel veel mensen (misschien zelfs alle) is het van levensbelang om zichzelf een onsterfelijke ziel toe te schrijven, omdat we dan een soort van houvast hebben voor ons morele handelen. Dus wanneer je zelf alleen maar een verzameling van materiele deeltjes zou zijn, zou je jezelf moeilijk vrijheid en verantwoordelijkheid kunnen toeschrijven, is zijn idee.

Hij gaat nog een stapje verder en zegt, t.a.v. de idee van God: stel dat we onszelf een onsterfelijke, immateriele ziel toeschrijven, zou dat voldoende zijn voor ons morele handelen? Zouden we dan voldoende gemotiveerd zijn om onze verantwoordelijkheid te nemen? Kant zegt: misschien niet, want we moeten namelijk ook het idee hebben dat de feitelijke wereld waarin wij leven en handelen een wereld is die in principe verbeterd kan worden op basis van onze morele handelingen. Stel dat de wereld waarin wij leven compleet doelloos en een chaos was, dan zou mijn morele handelen geen enkel effect hebben op de feitelijke wereld. Dus we moeten ons een voorstelling maken van onze wereld als een morele wereld waarin vooruitgang mogelijk is. Dat is natuurlijk weer typisch het verlichtingsdenken van Kant dat op dat niveau weer om de hoek komt kijken. Kant zegt: we moeten ons noodzakelijkerwijze een voorstelling maken van deze wereld als een wereld waarin moraal en vrijheid zich kunnen verwerkelijken. En dat, zegt hij, veronderstelt dat we deze wereld opvatten als een wereld die door God zo is ingericht. Wat denk ik het belangrijkste is dat Kant zegt, is dat we ons deze wereld moeten voorstellen als een wereld die in overeenstemming is en gebracht kan worden met de aard van ons morele handelen. Als wij goed doen binnen een kleine groep of gemeenschap, dan moet dat bijdragen aan de verwerkelijking van een hoger moreel doel. Er moet een hogere bestemming zijn in deze wereld, wij moeten dat noodzakelijkerwijs vooronderstellen om ons eigen handelen richting te geven. Dus ook in moreel opzicht zijn de ideeen van God en de wereld heel erg belangrijk.

Als laatste punt, het enige waar Kant zich tegen verzet is tegen de pogingen van de metafyisici om kennis van die ideeen zelf te verwerven. Dus heel veel inhouden blijven eigenlijk overeind, maar het enige waar Kant radicaal tegenin gaat is tegen de pretenties van de algemene metafysici dat we langs theoretische weg kunnen bewijzen dat de ziel onsterfelijk is en dat God bestaat, etc. Dat is wat Kant doorstreept en op dat punt zijn we eigenlijk weer terug bij Hume, waar Kant toegeeft dat Hume op dat punt volledig gelijk had. Wat betreft die kritiek op de bijzondere metafysica, is Kant het volledig eens met Hume, dat zijn de synthetische a priori oordelen die schijn zijn, maar anderzijds probeert Kant belangrijke elementen van die metafysica te redden (ruimte en tijd, categorieën, ideeën van de rede. Kant vernietigt dus de epistemologische pretenties, en de positieve functie van die elementen probeert hij te benadrukken en te redden uit de handen van de Humeiaan.

**College 4: Fichte**

We gaan beginnen met de stof van vorige keer en misschien bepaalde tekstpassages waar we niet aan toegekomen zijn. **(r. 21, p. 13)** Hier hebben we twee tafels, de logische tafel van de oordelen en de transcendentale tafel van de verstandsbegrippen. Ik heb ze niet allemaal specifiek behandeld, de meeste wel, maar wat verstaat Kant nu onder oneindige oordelen? [vraag] Voor zover ik weet is er niets zoals een eindig oordeel. Dus we hebben drie soorten oordelen wat betreft de kwaliteit: bevestigende, ontkennende en oneindige (‘deze zwaan is niet niet wit’). Dat is dus voor Kant een apart geval, omdat we daarmee een hele grote hoeveelheid mogelijkheden open laten. Niet niet wit komt niet neer op wit natuurlijk, omdat we met dat laatste oordeel alle kleuren van de regenboog openlaten als mogelijkheid. Dus Kant zegt: we moeten die oneindige oordelen waar 1 specifieke mogelijkheid ontkend worden, maar waar alle andere mogelijkheden opengelaten worden, die moeten we qua formele structuur een aparte plaats geven in het geheel. Misschien is dat een beetje kunstmatig, en Kant legt ook uit dat voor het doel van de gewone logica (formele) dat niet echt nodig is, maar hij heeft waarschijnlijk gedacht dat hij voor zijn categorieën~~, realiteit, negatie en beperking~~ eigenlijk een soort van pendant (=tegenhanger) nodig heeft in het oneindige oordeel. Ik wil er niet al te veel op ingaan omdat het mij meer gaat om het algemene idee dan om de specifieke oordeelsvormen.

We hebben het vorige keer vrij uitgebreid gehad over de parallel tussen die twee tafels, die eigenlijk berust op de gedachte dat het verstand hoe dan ook beschikking heeft over een beperkt aantal manieren om voorstellingen te verbinden. We doen dat volgens Kant zowel in de formele structuur van onze oordelen, waar de logica over gaan, maar we doen dat ook wanneer we voorstellingen tot eenheid brengen met als doel om een object van kennis te produceren. En dat laatste perspectief is het perspectief van de transcendentaalfilosofie.

Wat hebben jullie al over Fichte gezien? Ik=ik? Zelfs dat niet? Ik denk dat het belangrijk is, om Fichte te begrijpen, om ook een zekere kennis te hebben van Kant, en het is dan ook goed dat we min of meer op hetzelfde niveau staan wat betreft onze kennis van Kant, omdat we van daaruit veel gemakkelijker de stap naar Fichte kunnen zetten. Fichte meende dat het uiteindelijke principe van de menselijke vrijheid, waar dus eigenlijk de moraal op berust, dat we ons dat principe niet persé moeten voorstellen als een soort transcendente God, waaraan we zouden zijn onderworpen.

We gaan bij het begin beginnen, en de vraag is eigenlijk: hoe ontwikkelt de Duitse filosofie zich na Kant? We gaan het volgende week over Hegel hebben, dus er is eigenlijk een belangrijke ontwikkeling van Kant naar Fichte, en dan uiteindelijk naar Schelling en Hegel. Kant meende zelf dat met zijn filosofie een soort van eindpunt was bereikt. Hij zei: ik heb nu voor eens en altijd duidelijk gemaakt wat de grenzen zijn waarbinnen a priori kennis van objecten mogelijk is. Ik heb de scheidingslijn aangebracht, en gesteld dat bepaalde soorten synthetische a priori oordelen slechts illusoir zijn (God, de ziel), terwijl andere synthetische a priori oordelen, zoals ‘alles heeft een oorzaak’, noodzakelijk zijn als basisprincipes voor elke vorm van kennis. Dus wat Kant betreft is omdat het gaat om basisprincipes van de menselijke geest, er geen ruimte van discussie meer kan zijn over wat nu metafysica is en onder welke voorwaarden metafysica mogelijk is. Maar de leerlingen en navolgers van Kant zien ook weer problemen of blinde vlekken in Kant’s filosofie, waardoor we juist kort na het verschijnen van Kant’s belangrijkste werken een enorme ontwikkeling zien in de Duitse filosofie. Die ontwikkeling staat bekend als het Duits idealisme. De vraag is: wat zagen die navolgers van Kant, die volgende generatie, als probleem in Kant’s filosofie, en hoe probeerden ze eigenlijk voorbij Kant te komen? Een element van Kant’s filosofie dat ik niet heb benadrukt de afgelopen keer, is dat Kant zelf meende dat de KvdZR slechts een voorbereiding vormde voor een toekomstig systeem. Ik wil daar nog even bij stilstaan, omdat van belang is om te begrijpen wat filosofen als Fichte vervolgens gaan doen.

Ik wil even naar een passage van Kant kijken **(r. 3, p. 19)**, waarin Kant samenvat wat hij meent bereikt te hebben. Hij stelt hier nog een keer de vraag hoe metafysica als wetenschap mogelijk is, en hij meent het antwoord op die vraag gegeven te hebben. Hij zegt: die metafysica moet vooraf gegaan worden door een kritiek van de rede, een kritiek die vaststelt tot welke vormen van a priori vormen van kennis de menselijke rede in staat is. “Dan moet een kritiek van de rede zelf de hele voorraad begrippen a priori in de indeling ervan naar de verschillende bronnen … beschrijven”. Dus de hele voorraad a priori begrippen en de indeling daarvan, enerzijds ruimte en tijd als vorm van de aanschouwing, die je eventueel als begrip kan opvatten als je dat in de ruime zin neemt, en anderzijds de categorieën. En ten derde natuurlijk de ideeën van de rede. Dat zijn de drie basale vermogens die ieder a priori elementen hebben. Verder, zegt Kant, moet die kritiek een volledige tafel van die begrippen opstellen, en al die begrippen analyseren. Die tafel hebben we gezien, dat is wat Kant voorstelt in de metafysische deductie met die twaalf oordeelsvormen. Vervolgens moet de kritiek in het bijzonder de mogelijk van synthetische kennis a priori verklaren door middel van de deductie van deze begrippen. Dat is dus een ander deel van de KvdZR, waar we het nog niet of nauwelijks over hebben gehad, wat gaat over de rechtvaardiging van die begrippen. En in dat kader moet de kritiek de grondbeginselen, die voortvloeien uit de categorieen, en de grenzen van hun gebruik aangeven. Die grenzen zijn voor Kant natuurlijk heel belangrijk, en dat gaat over de grenzen van de ervaring. Kant zegt: synthetische a priori oordelen en kennis zijn prima, maar wel voor zover ze betrokken zijn op objecten van de ervaring en niet op de ideeën zoals de ziel en God. De kritiek moet dat alles in een volledig systeem onderbrengen. Zo omvat die kritiek, en zij alleen, het hele beproefde plan om de metafysica als wetenschap tot stand te brengen. En die kritiek bevat ook alle middelen om dat plan te voltrekken. Op andere manieren is metafysica als wetenschap onmogelijk.

Wat ik hier even wilde benadrukken is dat Kant zegt: de KvdZR bevat een plan voor die toekomstige metafysica als wetenschap. Die KvdZR gaat over metafysica, maar is in strikte zin niet zelf een metafysica. Het is een reflectie op de vraag: wat is metafysica en onder welke voorwaarde is metafysica mogelijk?

Dat lijkt mij van belang om Fichte te begrijpen, omdat we in ons achterhoofd moeten houden dat je bij Kant een onderscheid hebt tussen kritiek enerzijds, dat een voorbereidende rol vervult, en het eigenlijke grote systeem anderzijds. Maar misschien komt dat idee van dat systeem jullie een beetje onbekend voor, misschien is daar nog weinig tot niet over gesproken. Als dat zo is, dan is daar ook een reden voor, want Kant heeft dat systeem nooit gepubliceerd. Dus hij verwijst er wel regelmatig naar, ook in latere teksten, maar feitelijk heeft hij alleen de KvdZR gepubliceerd, plus de Kritiek van de Praktische Rede (KvdPR) en de Kritiek van het Oordeelsvermogen (KvhO), en natuurlijk nog een aantal andere teksten. Dat ontbreken van het systeem heeft twee effecten gehad in de geschiedenis van de filosofie. Ten eerste, gingen de Kantianen de KvdZR opvatten als een doel in zichzelf, dus als een werk dat zelf alles bevat wat je wil weten over metafysica. Ten tweede, had je een aantal filosofen, zoals Reinhold en Fichte, waar we het straks nog over gaan hebben, die wel beseften dat de KvdZR het halve werk is, dat het onaf is. Dus zij gingen ervan uit dat er een onderscheid gemaakt moet worden tussen de voorbereidende reflectie op de mogelijkheid van metafysica en de metafysica zoals kant die had willen uitvoeren in de vorm van een systeem. Maar omdat Kant zelf dat systeem niet had geschreven, konden zij gemakkelijk de ruimte nemen om zelf met voorstellen te komen over een omvattend filosofisch systeem. Ze maakten eigenlijk gebruik van het vacuüm dat Kant had achtergelaten, wat betreft die notie van een systeem, en presenteerden ze hun eigen filosofieën als uitwerkingen van Kant’s systeem. Vaak werd er dan over gesproken in termen van de “geest” van de Kantiaanse filosofie. Er waren een aantal leerlingen van Kant die hem eigenlijk letterlijk navolgden, die dus de letter heel serieus namen. Aan de andere kant had je dan de meer creatieve geesten zoals Reinhold en Fichte, die het denken van Kant wilden voortzetten of verder wilden ontwikkelen, en meenden dat te kunnen doen door in de “geest” van Kant te denken. Dat is een term die je bij Fichte tegenkomt maar ook bij een aantal anderen. Het zou kunnen zijn dat ze gelijk hebben, dat ze dus werkelijk de geest van de Kantiaanse filosofie trouw blijven, maar het zou ook kunnen zijn dat ze onder het mom van de geest van de Kantiaanse filosofie een bepaalde richting opgaan die eigenlijk niet helemaal in overeenstemming is met wat Kant had gewild.

Dat punt komt heel mooi naar voren in twee passages die ik heb uitgekozen, die je vindt aan het begin van de tekst van Fichte. **(p. 35)** Fichte’s eerste grote tekst is uit 1794, maar ik heb een passage gekozen uit een tekst uit ’97, dus een tiental jaren na het verschijnen van de tweede editie van de KvdZR. Dus Fichte schrijft dan in zijn voorwoord het volgende: “mijn systeem is geen ander dan het kantiaanse systeem.” En de term ‘kantiaanse systeem’ werd in die tijd gebruikt voor de KvdZR. “Dat wil zeggen, mijn systeem bevat hetzelfde begrip van het subject, hoewel dat systeem zich ontwikkelt op een manier die volledig onafhankelijk is van Kant’s presentatie.” Je ziet hier meteen al dat Fichte Kant’s systeem identificeert met een bepaalde opvatting omtrent het subject. En dat is een thema waarop wij de afgelopen twee keer heel weinig in zijn gegaan. Dus dat is al iets dat opvalt. “Ik zeg dit niet om mij achter de autoriteit van Kant te verschuilen en om niet om mijn theorie te ondersteunen met externe factoren, maar alleen om de waarheid te zeggen het recht te laten zegevieren.” Dus Fichte is heel erg overtuigd van zijn gelijk, namelijk dat hij eigenlijk hetzelfde doet als Kant in de KvdZR, behalve dan dat de vorm waarin hij zijn filosofie giet, erg afwijkt van die van Kant. Dat laatste zullen we waarschijnlijk ook wel kunnen bevestigen.

Dus dat is wat Fichte zegt over Kant, dus hij benadrukt heel erg de overeenkomst qua inhoud tussen zijn denken en dat van Kant, en we zullen verderop nog moeten gaan beoordelen of Fichte daarin echt gelijk heeft. Er was in ieder geval in die tijd één filosoof die het daar niet mee eens was, en dat was Kant zelf. Dus dat zie je aan de tweede passage **(p. 35)**, dus weer een twee jaar later laat Kant zich ervan overtuigen dat hij een weerwoord moet geven en positie moet innemen t.o.v. Fichte. Hij doet dat in een brief, die ergens in een tijdschrift was gepubliceerd. Ik ga die passage van Kant ook even met jullie lezen. “Hierbij verklaar ik dat ik Fichte’s wetenschapsleer als een volledig onhoudbaar systeem beschouw. Want zuivere wetenschapsleer is in feite niet meer dan logica die haar met haar principes niet waagt op het terrein van de materiele elementen van kennis, maar, als zuivere logica, abstraheert van kennis.” Dus Kant zegt: die wetenschapsleer van Fichte is veel te abstract, en is in feite niets anders dan formele logica, waarin allerlei dingen misschien van elkaar worden afgeleid, maar die volledig voorbij gaat aan de materiele kant van de kennis. “Pogingen om een werkelijk object aan een dergelijke logica te ontfutselen zijn tevergeefs …” We kunnen vanuit een dergelijke logica nooit uitkomen bij een werkelijk object van kennis. En Kant die herhaalt hier in zekere zin een kritiek op de rationele theologie dat hij eerder in verschillende teksten uitwerkt, namelijk een kritiek op de gedachte dat we het bestaan van God kunnen afleiden uit het begrip van God. Of in die context zegt Kant eigenlijk: we kunnen vanuit een begrip nooit het werkelijk bestaan van iets afleiden. Ik denk dat Kant dat in zijn eigen werk ook zeker niet doet, dus als hij zegt dat Fichte vanuit zijn filosofie nooit uit kan komen bij een werkelijk object, misschien moeten we zeggen dat iets dergelijks ook geldt voor Kant, die ook niet op basis van begrippen uitkomt bij werkelijke objecten, behalve als Kant hier bedoelt dat de filosofie eigenlijk moet nadenken over de wijze waarop de mens objecten van kennis tot stand brengt. En dat is denk ik wel een juiste weergave van wat Kant zag als de taak van de filosofie: nadenken over de wijze waarop het menselijk denken objecten van kennis tot stand brengt. Maar het is voor mij niet geheel duidelijk of er wat dat betreft een duidelijk verschil is tussen Fichte en Kant. Misschien nog even het laatste stukje lezen: “… wat betreft de transcendentaalfilosofie daarentegen is het zaak om allereerst de overgang naar de metafysica te maken.” Dus Kant zegt: kijk, wat ik heb gedaan in de KvdZR zou je transcendentaalfilosofie kunnen noemen. Daar gaat het zeker niet om een werkelijk object, maar de metafysica die ik voor ogen had, en die ik nog steeds voor ogen heb, die zou de overgang naar een werkelijk object kunnen maken. Het zou kunnen zijn dat Kant hierbij doelt op zijn praktische filosofie, waar in een bepaald opzicht God en de ziel als noodzakelijke voorwaarden voor het morele handelen worden opgevat. Dus misschien dat Kant duidt op zijn eigen praktische werk, waar wordt gesteld dat we binnen die morele context absoluut het idee van God nodig hebben en ook het idee van een immateriële ziel.

De passage is eigenlijk te kort om er te veel aan te ontlenen, en ook een beetje cryptisch, maar wat wel heel duidelijk is, is dat Kant zich verzet tegen de pogingen van Fichte om zichzelf als echte kantiaan te presenteren. Het zou kunnen zijn dat Kant Fichte niet heel grondig had bestudeerd; Fichte is ook moeilijk, en misschien dat Kant niet echt de rust genomen had om de teksten van Fichte te lezen. Kant was ook al behoorlijk oud in die tijd, maar in ieder geval herkende hij niet zijn eigen project in datgene wat hij van Fichte had gelezen, of datgene dat men hem had verteld over Fichte. Dus wat dat betreft is er een groot verschil tussen wat Fichte zegt over de relatie tussen hun twee en wat Kant zegt daarover.

Dus we zullen waarschijnlijk dat probleem vanavond niet echt kunnen oplossen, maar ik denk dat het goed is om te vertrekken vanuit die spanningsverhouding tussen Fichte’s begrip van wat hij aan het doen was en Kant’s begrip van wat Fichte aan het doen was. Fichte was één van de weinigen in die periode die Kant grondig had gelezen. Veel van de tijdgenoten baseerden zich op tweedehands informatie; vaak lange samenvattingen of recensies die in allerlei tijdschriften verschenen. Dus het zou kunnen zijn dat Fichte, ook al geeft hij een andere draai aan Kant’s denken, dat hij dat toch doet op basis van een goed begrip van (bepaalde elementen van) Kant’s filosofie.

Voordat ik nader inga op Fichte, wil ik kort ingaan op een overgangsfiguur die ook door Fichte wordt genoemd, namelijk [Karl Leonard] Reinhold. Hoogst waarschijnlijk nog nooit aan bod gekomen, zelfs niet in het vak over religie en samenleving. Reinhold speelde een belangrijke rol in het bekend maken van Kant’s filosofie. Het eerste jaar gebeurde er niet zoveel, maar in 1786 begint Reinhold een soort van brieven over kantiaanse filosofie te publiceren in verschillende afleveringen. Dat werk heet ook ‘brieven over de kantiaanse filosofie’. Reinhold had misschien de KvdZR niet heel grondig gelezen op het moment dat hij die brieven ging publiceren, maar hij meende dat hij de geest van Kant’s filosofie goed te pakken had en hij probeert die te delen met het grote publiek. Reinhold gaat daarbij vooral in op Kant’s begrip van de relatie tussen geloof en wetenschap, want dat was op dat moment een heel belangrijk punt waar veel discussie over was, en Reinhold stelt dat Kant, ook al focust hij heel erg op wetenschap, wel degelijk ruimte laat voor het geloof. Dus hij verdedigt dat Kant’s filosofie heel goed te verenigen is met het Christelijk geloof. Alle meer technische kwesties laat hij grotendeels terzijde.

Die brieven zorgen ervoor dat Kant in het middelpunt van de belangstelling kwam te staan en dat er veel debat ontstond over Kant’s filosofie. Dus dat was een heel vruchtbaar resultaat en Kant is Reinhold ook altijd dankbaar gebleven voor die brieven, want iedere filosoof wil natuurlijk gelezen worden en beroemd worden. In eerste instantie had Kant dat eigenlijk aan Reinhold te danken. Maar Reinhold had eigenlijk meer in zijn mars en gaat op een gegeven moment een eigen filosofie ontwikkelen waarin hij probeert om voorbij Kant te komen, zoals later de Duitse idealisten als Fichte en Hegel ook zullen proberen. Je zou kunnen zeggen dat Reinhold de eerste is die zegt: wat Kant heeft gedaan is belangrijk, maar we kunnen niet blijven staan bij het resultaat van de kritische filosofie, en we moeten een stap verder gaan. Wat dat betreft wijst Reinhold mensen als Fichte een belangrijke richting. Fichte heeft dat ook heel duidelijk erkend.

Wat ontbreekt er volgens Reinhold dan aan de filosofie van Kant? Reinhold zegt: iedere filosofie die aanspraak maakt op wetenschappelijkheid, moet gebaseerd zijn op een uiteindelijk principe. Dus er moet een soort grondprincipe geidentificeerd worden dat alle andere uitspraken van die filosofie kan dragen. En Reinhold zegt: dat grondprincipe is bij Kant niet duidelijk aanwezig. Dus we moeten alles wat Kant zegt overnemen, maar de kantiaanse filosofie, zoals die er nu ligt, ontbeert een absoluut fundament. Ik weet niet of jullie die indruk hebben gehad bij het lezen van Kant; er wordt natuurlijk van alles gezegd over de metafysica, a priori kennis, principes, ruimte en tijd, categorieen, etc. Iemand van jullie zou kunnen zeggen: wat is nu eigenlijk de samenhang van al die element die Kant behandelt? Om die samenhang te begrijpen tussen alle elementen die Kant behandelt, moeten we eigenlijk al die elementen kunnen terugvoeren tot een absoluut fundament, een enkel principe, anders blijft alles wat Kant uitwerkt als los zand aan elkaar hangen. Ik denk persoonlijk niet dat Kant de ambitie had om alles wat hij laat zien in de KvdZR af te leiden uit 1 principe. Ik denk zelfs dat Kant huiverig was om zijn hele kritische filosofie te herleiden tot een enkel grondprincipe. Ik denk dat het niet voor niets is dat Kant in de metafysische deductie eigenlijk vertrekt vanuit 12 categorieen, vier groepjes van drie, zonder al die 12 vormen af te leiden van 1 absoluut fundament. Ik denk zelf dat Kant niet heel fundamentalistisch was. Maar Reinhold is dat wel, en zegt: Kant’s filosofie blijft onbevredigend wanneer we moeten uitgaan van het verschil tussen aanschouwen en denken, verstand en de rede, de vormen van de aanschouwing en de categorieen, etc. Reinhold zegt dat we al die resultaten laten bestaan, maar we moeten proberen ze te funderen in een absoluut principe.

Wat is volgens Reinhold dat absolute principe? Reinhold zegt heel simpel: alle vormen van denken zijn vormen van voorstellingen. Dus als we de gemeeschappelijke noemer willen identificeren van aanschouwingen en categorieen, dan is dat eigenlijk heel eenvoudig, want ruimte en tijd zijn voorstellingen en de categorieen zijn in zekere zin ook voorstellingen. Ze zijn voorstellingen van de manieren waarop we andere voorstellingen kunnen verbinden. Dus alle inhouden van het denken kunnen we rangschikken onder de noemer ‘voorstelling’. Kant zou zeggen: daar schieten we niet veel mee op! Want Kant wil precies het grote verschil tussen aanschouwingen en begrippen naar voren brengen. Dus voor Kant is het niet zo van belang om te zeggen dat uiteindelijk alles een voorstelling is. Maar voor Reinhold is dat wel van groot belang omdat hij dat fundament wil identificeren. Op zich is dat een vrij formele procedure, Reinhold maakt het nog iets concreter door te zeggen: Wat is nu een voorstelling, en wat is kenmerkend aan iedere voorstelling? En wat dat betreft zegt hij: een voorstelling vooronderstelt altijd de act van het voorstellen en iets dat wordt voorgesteld. En wat ik doe in een voorstelling is het onderscheid tot stand brengen tussen de act van het voorstellen en datgene wat wordt voorgesteld. Ik zal een voorbeeld geven: denk aan een rode tomaat. Er is hier geen rode tomaat in de zaal, er was een groene appel maar die is nu opgegeten. Je zou kunnen zeggen dat er in eerste instantie alleen maar de voorstelling is van rood en rond. Maar wat we doen in het hebben van een voorstelling is een onderscheid maken tussen “ik”, die mij een rode tomaat voorstel, en de inhoud van die voorstelling. En wat er vervolgens gebeurt in die voorstelling is dat ik die inhoud, die ik mij voorstel, toeschrijf aan iets buiten mij, aan de rode tomaat die ik zie of mij herinner, of waar ik naar verlang. En Reinhold heeft dus interesse in de activiteit die de menselijke geest uitoefent, die leidt tot het onderscheid tussen het ik, dat zich iets voorstelt, en datgene dat wordt voorgesteld. Dus dat veronderstelt een zekere activiteit. Als je het perspectief inneemt van Kant, van de transcendentaalfilosofie, dan heb je het niet meer over de dingen die buiten ons bestaan, maar probeer je na te gaan wat het precies betekent wanneer je oordeelt over een rode tomaat, en volgens Reinhold moeten we beginnen bij de gedachte bij de gedachte dat we ons die rode tomaat voorstellen en dat we in die voorstelling de inhoud ervan toeschrijven aan iets buiten onszelf, en daarmee in zekere zin pas het onderscheid tot stand brengen tussen degene die zich iets voorstelt, en datgene dat wordt voorgesteld. Voor degenen die de tekst gelezen hebben, je ziet hierin eigenlijk een vergelijkbaar idee als dat we bij Fichte vinden. Hij heeft het ook over de wijze waarop het onderscheid tussen het ‘ik’ en het ‘niet-ik’ tot stand wordt gebracht door het ik. Hij neemt dat in zekere zin over van Reinhold’s gedachte omtrent de voorstellingen, waarin eigenlijk altijd een soort subjectief en objectief moment onderscheiden zijn. Dus als we met heel veel goede wil naar Reinhold kijken, dan zou je kunnen zeggen dat hij probeert om alle inhouden die door Kant worden behandeld te begrijpen als wijzen waarop de menselijke geest dat onderscheid tot stand brengt tussen zichzelf en datgene wat het niet is. Maar ik weet eigenlijk niet of Reinhold het op deze manier echt heeft gezegd of uitgelegd. Misschien is mijn uitleg al een beetje te fichtiaans. Het zou ook kunnen zijn dat mijn uitleg van Fichte een beetje te hegeliaans. Ik wil jullie niet in verwarring brengen, maar ik wil ook niet de glooien gladstrijken. Verder is dit ook niet zo belangrijk, maar wat je kan onthouden is dat Reinhold stelt dat de filosofie, om echt tot wetenschap te worden, gebaseerd moet zijn op een enkel grondprincipe, en dat alle inhouden moeten kunnen worden teruggevoerd op dat enkele principe. Dat is een criterium dat hij in de postkantiaanse filosofie brengt. Hij noemt dat principe de “Satz des Bewusstseins”, dus het principe van het bewustzijn. Hij heeft het ook over het voorstellingsvermogen en de voorstelling, dus er zijn verschillende formuleringen die wat mij betreft op hetzelfde neerkomen; dat we alles kunnen begrijpen als een soort van bewustzijn of voorstelling.

Het idee dat een wetenschap gebaseerd moet zijn op één onbetwijfelbaar fundament is niet geheel nieuw. Het is weliswaar nieuw in de postkantiaanse filosofie, maar het idee is typerend voor de moderne filosofie is zodanig. Descartes is de filosoof die model staat voor de gedachte dat alle vormen van kennen uiteindelijk terug te voeren moeten zijn op één onbetwijfelbaar fundament. Dat is bij Descartes natuurlijk het cogito, ook een manier om het te hebben over het subject of zelfbewustzijn, en Reinhold sluit eigenlijk aan bij die traditie en probeert een meer dynamische invulling te geven aan het Cartesiaanse principe van het cogito als onbetwijfelbaar fundament van alle wetenschappelijke kennis. Er is dus een zekere lijn van Descartes, naar Reinhold en naar Fichte, en Kant valt niet helemaal in die lijn in te passen wat betreft de gedachte dat het noodzakelijk is om uit te gaan van één onbetwijfelbaar fundament.

Reinhold was zelf beroemd geworden vanwege zijn brieven en bepaalde teksten, en hij wordt dan de eerste hoogleraar (in Jena) die colleges geeft over Kant’s filosofie. Jena wordt op dat moment een belangrijk centrum voor de kantiaanse filosofie, en Reinhold wordt op een gegeven moment opgevolgd door Fichte. Wat dat betreft is er een hele grote continuiteit tussen de twee.

Nu maak ik nog een klein uitstapje naar een andere ontwikkeling die in die periode plaatsvondt, en die we ook enigszins nodig zal zijn om Fichte’s positie te begrijpen. Ik wil daarvoor even een naam noemen: [Friedrich Heinrich] Jakobi. Iemand die zeker ook minder van belang is dan Fichte, Schelling en Hegel, maar die een belangrijke rol heeft gespeeld in het aanzwengelen van allerlei debatten. Jakobi was een soort luis in de pels en kwam met radicale standpunten waardoor de anderen gedwongen waren om positie in te nemen of hun eigen filosofie sterker te maken.

Jakobi’s eerste kritiek op Kant kwam erop neer dat Kant eigenlijk nog veel te veel een rationalist was. Dus hij doet dat in een tekst uit ’87. In tegenstelling tot Reinhold zegt Jakobi: kijk, Kant geeft nog steeds een veel te groot gewicht aan de menselijke rede en doet niet veel anders dan Spinoza. Jakobi schaart Kant onder de rationalisten, en zegt dat dat een probleem is omdat Kant te weinig recht doet aan het geloof. Reinhold was het daar niet mee eens, maar er was dus een debat over de vraag in hoeverre we nu, op basis van Kant’s filosofie, nog recht kunnen doen aan de eigen dimensie van het geloof.

In diezelfde context gaat Jakobi ook uitgebreid in op Spinoza en verwijt Spinoza ook te veel eer toe te kennen aan de rede, en geen plaats te laten aan het geloof. Dat had het gevolg dat iedereen opeens Spinoza begon te (her)lezen, en bijvoorbeeld Schelling en Hegel waren zeer enthousiast over de rationalistische filosofie van Spinoza. Maar Jakobi wilde eigenlijk vooral waarschuwen tegen de rationalistische tendensen in de moderne filosofie, maar zijn waarschuwingen hadden tot gevolg dat men zich extra ging verdiepen in bijv. de filosofie van Spinoza.

Dat was dus één kant van de debatten in die periode, dus de vraag in hoeverre Kant’s filosofie te verenigen was met waarheden van geloof. Een andere aanval op Kant kwam vanuit de sceptische hoek, één van de namen die daarbij hoort is de naam van [Salomon] Maimon, ook een naam die door Fichte in de tekst wordt genoemd als een persoon die hem heeft geinspireerd. Filosofen zoals Maimon stelden dat Kant’s filosofie niet consistent was en dat Kant zichzelf tegensprak. Dat gaat over een element waar we het niet echt over hebben gehad, maar ik ga daar heel kort het volgende over zeggen: Maimon en anderen zeggen dat Kant enerzijds stelt dat de inhouden van onze kennis afkomstig zijn van de dingen. Ik zie de rode tomaat en ik krijg een voorstelling van rood, rond, etcetera, en die voorstelling ga ik verder verwerken en verbinden met andere voorstellingen. Dus de inhoud van mijn kennis is en blijft afhankelijk van dingen in de buitenwereld. Maar, zeggen Maimon en anderen, Kant stelt anderzijds dat de menselijke geest geheel en al uit zichzelf object van kennis tot stand brengt. Dat wil zeggen, de geest is autonoom en niet afhankelijk van de dingen in de buitenwereld. Ik denk zelf niet dat er een tegenspraak is, omdat Kant enerzijds accepteert dat de dingen indrukken achterlaten in onze geest, maar Kant is juist geinteresseerd in de vraag van hoe wij indrukken ordenen en hoe wij iets tot stand brengen als een object van kennis, en dat is iets wat wij doen in onze oordelen. Als ik zeg “deze tomaat is rood” of “deze tomaat is klein”, dan is dat een oordeel dat een bepaalde inhoud heeft. En die inhoud van het oordeel is eigenlijk het object van kennis, van dit eenvoudige empirische oordeel. Dus wat mij betreft is daar niet echt een tegenspraak, dus Kant meent natuurlijk niet dat wij in onze geest feitelijke objecten tot stand brengen. We zijn namelijk mensen en geen Goden. Maar de sceptici menen dat Kant die twee aspecten niet goed samen kan brengen, en dat er dus een tegenspraak is in Kant’s filosofie.

Die sceptische kritiek was ook behoorlijk invloedrijk en Fichte meende dat hij in zijn eigen draai aan de kantiaanse filosofie, Kant’s filosofie sterk en onkwetsbaar moest maken voor dergelijke critici. Hij doet dat op een manier die heel dicht aansluit bij wat Reinhold al eerder heeft gedaan. Fichte zegt: om Kant’s filosofie consistent te maken en onkwetsbaar tegen aanvallen moeten we de inhouden van Kant’s filosofie herinterpreteren vanuit een onbetwijfelbaar fundament.

Nog een paar dingen over Fichte voor de pauze, en dan gaan we na de pauze concreet in op Fichte’s eigen filosofie, op basis van de tekst die jullie hebben gelezen. Fichte was van eenvoudige afkomst en kreeg als kind, omdat hij zo geniaal was, een soort studiebeurs van een baron, die op een gegeven moment doodgaat, waardoor hij lang in armoede leefde. Hij komt op een gegeven moment in aanraking met Kant’s filosofie, is zeer onder de indruk, en schrijft dan een tekst over de verhouding tussen filosofie en het Christendom. Hij doet dat op een manier dat iedereen denkt dat Kant de auteur is van die tekst, want de tekst was anoniem gepubliceerd. Die tekst wordt door iedereen geprezen totdat blijkt dat niet Kant de auteur was, maar Fichte, waardoor hij op slag beroemd was. Stel dat iemand van jullie een tekst schrijft die heel erg lijkt op het werk [X Bayou ??], en iedereen denkt dat het zijn nieuwe bestseller is, en jij blijkt de auteur te zijn, dan heb je het natuurlijk helemaal gemaakt. Dan nodigt iedereen je uit en bieden ze je een leerstoel aan in Jena. Dus Fichte wordt heel beroemd en hem wordt de leerstoel van Reinhold aangeboden in Jena, hij accepteert dat, en moet heel snel al college geven over zijn eigen filosofie. Maar hij had eigenlijk nog niet echt de tijd gehad om zijn eigen filosofie uit te werken. Hij had wel grote ideeen, en blijkbaar waren de verwachtingen zo hooggespannen dat hij niet zomaar een college wilde geven over een bestaande filosoof. Hij is dus gewoon begonnen zonder de tijd gehad te hebben om na te denken over de principes en structuur van zijn eigen filosofie. Daarna is het eigenlijk nooit meer goed gekomen. Fichte is altijd blijven lesgeven, blijven proberen om zijn wetenschapsleer uit te werken, maar al die teksten zijn eigenlijk schetsen of fragmenten, pogingen om radicaler te zijn en het te verbeteren, maar in die hele eindeloze geschiedenis van publicaties en manuscripten is er geen enkele tekst waarvan je kan zeggen: dát is nu Fichte’s ‘Wissenschaftslehre’. Vaak wordt de eerste tekst, die eigenlijk gebaseerd is op de eerste colleges die Fichte gaf, gezien als de meest toegankelijke, begrijpelijke, plausibele uitwerking van zijn wetenschapsleer.

De tekst die we vandaag bespreken komt niet uit dat belangrijke werk uit 1794 (Grundlage der Wissenschaftslehre), maar is een latere tekst waarin Fichte aan zijn studenten probeert uit te leggen wat de voorwaarden zijn waaraan een wetenschapsleer zou moeten voldoen. Het is dus eigenlijk een soort reflectie op de vraag: wat is nou eigenlijk een Wissenschaftslehre? Welke vorm moet een wetenschappelijke filosofie hoe dan ook aannemen? Dat is natuurlijk vrij abstract, maar aan de andere kant leek me dat een dergelijk tekst toch iets gemakkelijker te begrijpen is dan die tekst uit ’94 waarin je meteen volledig in het diepe wordt gegooid zonder te weten wat nu het grote geheel is, of het doel waar Fichte naartoe wil.

Fichte is een aantal jaren in Jena, maar krijgt problemen en één van die problemen is bekend komen te staan als de ‘Atheismusstreit’, waarin werd gedacht dat Fichte’s positie niet in overeenstemming was met het Christendom omdat hij te veel inzette op de moraal, te koste van het geloof. Fichte heeft toen ook ontslag genomen en is naar Berlijn gegaan, heeft jarenlang moeten werken als individuele leermeester totdat in Berlijn de eerste universiteit werd gesticht, en Fichte werd op dat moment hoogleraar en decaan aan die universiteit. Maar er zijn dus een aantal jaren waarin hij zonder aanstelling moest pogen te overleven. In 1810 werd dus de beroemde Humbalduniversiteit gesticht, en Fichte was daar één van de eerste professoren.

Een allerlaatste punt dat aanlsluit bij Fichte’s biografie, met het feit dat hij van eenvoudige komaf was. Fichte stelde dat de mens absoluut vrij is en zich nooit zou moeten onderwerpen aan één of andere vreemde macht. Hij had dat zelf als kind aan de lijve ondervonden omdat hij opgroeide in een milieu waar de macht van de kerk en wereldlijke vorsten heel erg groot was. Fichte stelt dus de absolute vrijheid voorop, en in de teksten zie je op theoretisch niveau de idee van de absolute vrijheid van de mens weer terugkomen. Dat is een heel ander principe dan we bij Reinhold vinden.

[Pauze]

Jullie zullen misschien in de tekst al gezien hebben dat een aantal motieven gelijk zijn tussen Kant en Fichte. Fichte meent dat alles wat hij doet, behalve de vorm, in overeenstemming is met de kantiaanse filosofie. Dat is misschien een beetje overdreven, maar we kunnen wel een aantal parallellen trekken. Ik ga sommige kort aanstippen, en bij één punt ga ik langer stilstaan.

Ik denk dat Kant en Fichte met elkaar gemeen hebben dat de mens uiteindelijk een autonoom wezen is, zichzelf de wet voorschrijft, en zich niet de wet laat voorschrijven door instanties buiten zichzelf. Dat is heel duidelijk in Kant’s praktische filosofie, waar we het niet over hebben in deze cursus, maar eigenlijk is dat ook al duidelijk in zijn theoretische filosofie, omdat hij zegt: wij produceren de begrippen en principes op basis waarvan iets tot object van kennis kan worden. We hebben ook wel inhouden nodig, via de zintuigen, maar wij produceren een principe zoals ‘alles wat is heeft een oorzaak’, de vormen van ruimte en tijd. Alles wat zich aan ons voordoet moet zich aan die vormen en principes onderwerpen. Iets dat geen oorzaak heeft kan zich niet aan ons voordoen als mogelijk object van kennis. Wij bepalen onder welke voorwaarden iets tot object van kennis kan worden. Je kan de vraag stellen: heb je een oorzaak of heb je een gevolg? Is het antwoord nee, dan moet dat fenomeen verdwijnen uit de klasse ‘object van wetenschappelijk onderzoek’. Dus wij bepalen aan welke wetten de verschijnselen onderhevig zijn. We hebben het hier inderdaad over een vorm van autonomie waar we niet echt voor kunnen kiezen. Een vorm van autonomie die zich hoe dan ook voltrekt, zonder dat we er weet van hebben. We benaderen de werkelijkheid op basis van de vormen van ruimte en tijd, het begrip causaliteit, substantie, etcetera; we produceren de ideeën van de rede zonder dat onze wil daarbij komt kijken. Ten aanzien van de moraal ligt het wat ingewikkelder, maar ook daar zou Kant zeggen dat de categorische imperatief, als uiteindelijk principe van ons morele handelen, eigen is aan het menselijk bestaan, en wij kunnen niet kiezen om dat principe tot stand te brengen. Dat principe is gegeven met het menselijke bestaan als zodanig, en we kunnen alleen in de praktijk meegesleept worden door verkeerde emoties, zodanig dat we niet leven in overeenstemming met de categorische imperatief. Je hebt het dus eigenlijk over een heel fundamenteel niveau, fundamenteler dan de vraag van waar ik als individu wel of niet mee instem. En toch noemt Kant het autonomie.

Een tweede punt dat ik kort wil noemen, is dat Kant en Fichte een heel dynamisch begrip hebben van het menselijke kennen en aanschouwen. Kant zegt: wat is denken, wat is oordelen? Oordelen, volgens Kant, is de activiteit die bestaat in het verbinden van voorstellingen. En het is een activiteit die de menselijke geest uitoefent. Hetzelfde geldt voor aanschouwen. Er is niet sprake van een soort substantie-achtig ‘ik’, waar we allerlei eigenschappen aan kunnen toeschrijven, de mensleijke geest is eigenlijk niets anders dan het uitvoeren van bepaalde activiteiten: aanschouwen, denken, verbeelden, oordelen, herinneren, etcetera. Heel dynamisch. Dat is bij Fichte in nog veel sterkere mate het geval.

Nu over de vraag: wat verstaan Fichte nu onder de taak van de filosofie? Ook wat dat betreft zijn er raakvlakken, want zoals je kan zien aan de tekst, zegt Fichte: er zijn een aantal wetenschappen (fysica, wiskunde, biologie, ethiek, etc), en als die wetenschappen echt wetenschappen zijn, moeten ze gebaseerd zijn op een enkel grondprincipe (dat is zijn definitie van een wetenschap), waaruit alle andere bepalingen kunnen worden afgeleid. En Fichte zegt: er moet één wetenschap zijn die nadenkt over de relatie tussen al die wetenschappen (tussen al die grondprincipes). En die wetenschap is de filosofie. Hij zegt: die plaats is tot nu toe leeggelaten; die plaats wordt soms aangeduid als de plaats van de filosofie. De benaming van die wetenschap maakt voor Fichte niet zoveel uit, ik noem dit de filosofie, maar meer in het bijzonder is dit de plaats die ik toeschrijf aan de wetenschapsleer. En die naam zegt het eigenlijk al, het is een wetenschap die nadenkt over de principes van de wetenschap. Dus een andere klassieke naam voor die reflectie op de wetenschap is ‘eerste filosofie’ of ‘metafysica’ bij Aristoteles. En Fichte zegt: de enige naam die ik niet zo geschikt vind is de naam filosofia (Grieks), omdat het daar gaat om het streven naar wijsheid (wijsbegeerte). Die naam moeten we tezijde schuiven, want het gaat niet meer om een verlangen naar één of andere vorm van weten, want volgens Fichte is die vorm van weten binnen handbereik, dus ook de filosofie kan tot wetenschap worden. De filosofie zelf, die eigenlijk al een reflectie vormt op de principes van de andere wetenschappen, heeft ook haar eigen grondprincipe, omdat de wetenschapsleer anders niet het karakter van een wetenschap zou kunnen hebben. Wat het verhaal nog wat ingewikkelder maakt, is dat de tekst die we lezen niet zelf de wetenschapsleer is, maar eigenlijk een soort van reflectie op de mogelijkheid van de wetenschapsleer. We hebben drie niveaus: de specifieke wetenschappen (fysica, wiskunde, …), de wetenschapsleer (systematische reflectie op samenhang van wetenschappen) en Fichte’s herhaalde reflectie op de vraag: hoe is nu deze discipline (wetenschapsleer) mogelijk? M.a.w. hoe is filosofie mogelijk als wetenschap? [Vraag: is er sprake van oneindige regressie? Ik denk dat Fichte zegt: deze reflectie op de mogelijkheid van de wetenschapsleer berust op principes die we ook aantreffen in de wetenschapsleer zelf, maar die we nog niet echt kunnen vooronderstellen. M.a.w., ook die reflectie (derde niveau) moet uiteindelijk berusten op het principe van het ‘ik=ik’, dus op de mogelijkheid van het subject om zichzelf geheel en al te doorgronden. Maar Fichte zegt dat in zijn voorafgaande reflectie van de mogelijkheid van de wetenschapsleer, hij niet begint vanuit een absoluut principe, maar misschien aan het einde wel zal blijken dat deze reflectie ook wordt mogelijk gemaakt door het principe van het absolute ik.] [Vraag: kunnen alle wetenschappen teruggevoerd worden op een absoluut principe? Moeilijke vraag, maar je zou kunnen denken aan de geometrie, als deel van de wiskunde, die zich van de andere vorm van wiskunde onderscheidt doordat ze de ruimte als uiteindelijke principe heeft. De rekenkunde onderscheidt zich van de geometrie omdat ze het getal als abstracte vorm van menigvuldigheid tot principe heeft. En de ethiek onderscheidt zich van de fysica doordat ze de menselijke verantwoordelijkheid tot absolute principe maakt. Maar ik weet niet of ik dat voor alle wetenschappen zou kunnen laten zien. Voor Fichte gaat het om een eis die hoe dan ook aan wetenschappelijkheid gesteld wordt. Ik denk dat Fichte, zoals veel andere filosofen, eigenlijk vindt dat de filosofie qua zekerheid dezelfde status zou moeten hebben als de wiskunde. Meetkunde is gebaseerd op een beperk aantal axioma’s, niet persé één grondprincipe, maar bij benadering is de wiskunde toch een vorm van wetenschap die in staat is om op basis van een beperkt aantal axioma’s toch een hele boel stellingen af te leiden. En ik denk dat een groot deel van de moderne filosofie probeert om volgens datzelfde model te opereren. Ik denk dat dat bij Descartes ook zo is. Of dat haalbare kaart is, is een andere vraag, maar er is een zekere onvrede met het identificeren van een aantal principes, zonder dat een onderlinge samenhang begrepen is.]

Maar hoe verhoudt dit verhaal over fundering van Fichte zich tot Kant? Zoals gezegd, zijn die grondprincipes van Fichte voor Kant niet zo belangrijk, maar wat Kant wel doet ik de KvdZR, is nadenken over de voorwaarden waaraan de metafysica moet voldoen om als wetenschap te kunne optreden. Wat Kant doet in de KvdZR, een reflectie op de metafyisica en de principes van andere wetenschappen, iets dergelijks doet Fichte in zijn wetenschapsleer, of zou hij gedaan hebben in zijn wetenschapsleer, maar het probleem is weer dat we alleen onaffe versies hebben van de wetenschapsleer. Maar ik denk dat de beweging bij Fichte en Kant vergelijkbaar is, namelijk dat ze afstand gaan nemen van een bepaald wetenschapsdomein, en we gaan nadenken over de voorwaarden waaronder die disciplines tot wetenschap kunnen worden. Dat hebben ze met elkaar gemeen. Het verschil hebben we eigenlijk al besproken, dat Fichte meent dat die hele reflectie op de mogelijkheid van die andere disciplines als wetenschap eigenlijk een reflectie moet zijn op de uiteindelijke grondprincipes van die verschillende domeinen. Fichte meende dat de wetenschapsleer de principes van die afzonderlijke disciplines zou moeten thematiseren en in hun samenhang begrijpen, maar wat je bij Fichte ook vindt is de gedachte dat al die disciplines (moraal er even niet bij) ruimte en tijd en de categorieen vooronderstellen. Dus dat zijn principes die niet typisch zijn voor een bepaalde wetenschap, maar die wel de grondslag vormen van een aantal disciplines. Dus Fichte was in zijn wetenschapsleer zeker van plan om het te hebben over ruimte en tijd, en de categorieen. Misschien is het voor ons doel wat gemakkelijker om het hier over te hebben, omdat we daarmee gemakkelijker de link met Kant kunnen leggen, terwijl Fichte allebei wilde. Hij wilde ingaan op ruimte en tijd en de categorieen, net als de vermogens (denken, aanschouwen, verbeelden, …), maar hij wilde ook ingaan op de samenhang van die verschillende disciplines op basis van het principe waardoor ze onderscheiden zijn van die andere disciplines. Voor zover ik heb begrepen, heeft Fichte dit ook niet echt gedaan. Er zijn aanzetten toe, maar ik ben zelf ook niet goed op de hoogte van de teksten waar hij dat probeert te doen. Ik wil het toch behandelen omdat hij in deze tekst, die voorbereidende tekst, de taak van de wetenschapsleer presenteert.

Dan moet ik nog één punt aan de orde stellen, helaas, wat Kant betreft en waar we het erg weinig over hebben gehad, namelijk wat Kant noemt ‘transcendentale apperceptie’. Dat hebben we nodig omdat het een element is dat bij Kant en Fichte hetzelfde is, dus het past in het rijtje van elementen die ze gemeen hebben, en we hebben het nodig om straks Fichte te begrijpen. En dat is eigenlijk een moeilijk woord voor zelfbewustzijn, of als je het nog meer wil vereenvoudigen, het ‘ik’, in fichtiaanse termen. Maar Kant onderscheidt het *empirische zelfbewustzijn*, dus het zelfbewustzijn dat we hebben als wij, als individu onszelf van onszelf bewust zijn. Terwijl ik met jullie spreek ben ik van mezelf bewust, dat ik jullie iets aan het uitleggen ben. En jullie zijn allemaal zelfbewust als studenten die aan het luisteren zijn naar die uitleg. Kant zegt dat er ook nog een *zuiver (transcendentaal) zelfbewustzijn* waar we niet voor kunnen kiezen maar dat zich altijd voltrekt wanneer we denken. Want, zegt Kant, denken en oordelen vooronderstelt eigenlijk dat we in staat zijn om al onze voorstelling op te vatten als onze voorstellingen. Dus er is op een basaal niveau sprake van een soort beweging die bestaat in het je met jezelf identificeren, ofwel het je toe eigenen van de voorstellingen die je hebt. Ik ben het, die nu spreekt tot deze groep studenten. Kant zegt: dat transcendentale zelfbewustzijn is niet iets dat eigen is aan iedereen als individu maar is iets dat eigen is aan de menselijke geest als zodanig, en overal waar geoordeeld wordt, waar wetenschappelijke kennis wordt verworven, gebeurt dat op basis van die transcendentale apperceptie, een zeker vermogen van de mens als zodanig om voorstellingen op te vatten als eenheid en als behorend tot zichzelf. Het is eigenlijk een soort principe van zelfidentificatie. Ik ben het die de voorstelling heeft van deze rode tomaat. Maar, zoals gezegd, dat gaat niet alleen om [de mens?] als individu, maar in de wetenschap als zodanig wordt een dergelijke vorm van apperceptie voorondersteld, dus het vermogen om alle stukjes en beetjes van kennis op te vatten als deel van één omvattend geheel. Kant heeft het over die transcendentele apperceptie in de transcendentale deductie, waar we het niet over hebben gehad, hij zegt eigenlijk: transcendentale apperceptie duidt op de hoogste manier waarop we eenheid tot stand brengen in onze voorstelling. Een soort van uiteindelijk punt waar al die voorstellingen aan worden toegeschreven. En ook bij Kant is er een zekere analogie met wat Descartes het cogito noemt. Het gaat eigenlijk een beetje in dezelfde richting, hoewel de positie van Kant veel dynamischer is. Dus het gaat eigenlijk over een actief principe van zelf-identificatie, het opvatten van je voorstellingen als elementen van een eenheid waar jij je van bewust bent.

Fichte heeft dat deel van Kant’s tekst grondig gelezen en hij gaat, in de lijn van Descartes, dat idee van de transcendentale apperceptie om het zelfbewustzijn opvatten als het absolute principe van zijn wetenschapsleer. Hij gaat zeggen: de metafysica, wiskunde, fysica, moraal, etc, hebben ieder een eigen grondbeginsel, maar uiteindelijk kunnen we al die grondbeginselen herleiden tot wat hij noemt: het absolute ik. En hij zegt: dat absolute ik is een onbetwijfelbaar principe, dus als we alle inhouden die we vinden in Kant’s filosofie stoelen op dit principe van het ik, dan hebben we Kant’s filosofie voorzien van een écht fundament en kan Kant’s filosofie niet meer worden aangevallen door de sceptici. De vraag is of datgene wat “gered” wordt door Fichte eigenlijk nog wel Kant’s filosofie is. En zoals gezegd, Kant vond van niet.

Hoe gaat dat nu meer concreet in zijn werk, want om alleen maar het verhaal van Kant te laten voorafgaan door het principe van het absolute ik is natuurlijk vrij onbevredigend. Dat komt nogal dogamtisch over. Dus wat we moeten doen is ingaan op de manier waarop Fichte dat ‘ik’ begrijpt, niet als een substantie, maar als een activiteit. En dat is een hele belangrijke gedachte van Fichte, die hij deels ontleent aan Reinhold, en die gedachte stelt hem in staat om al die verschillende grondprincipes op te vatten als een zekere verhouding tussen het ik en het niet-ik.

De vraag is: wat verstaat Fichte nu onder het absolute ik? De tekst is lastig, met name **(8)**, maar we kunnen weer beginnen met mijn eerder gebruikte voorbeeld van de rode tomaat, want Fichte gaat op een vergelijkbare manier te werk. Dus we nemen die rode tomaat, en we proberen na te gaan wat er precies gebeurt wanneer ik de voorstelling heb van een rode tomaat. En Fichte zegt dat de empirist zou zeggen dat de tomaat een bepaalde causale werking heeft en ervoor zorgt dat ik een bepaalde voorstelling krijg van de tomaat in mijn geest. Dat is de positie van de empirist. Fichte is geen empirist, zoveel zal duidelijk zijn, en hij zegt: we kunnen er ook op een andere manier naar kijken. Hij zegt: begin bij de voorstelling van de rode tomaat. Wat er gebeurt wanneer ik over die tomaat oordeel, of wanneer ik de voorstelling heb van die rode tomaat, is eigenlijk dat ik een activiteit voltrek met als resultaat dat er een onderscheid ontstaat tussen het ‘ik’ dat de voorstelling heeft en de inhoud van de voorstelling. Precies zoals bij Reinhold. Dus we hebben een ‘ik’ dat een voorstelling heeft, d.w.z. zich betrekt op iets dat niet van de orde is van het ‘ik’. De inhoud van de voorstelling, de rode tomaat zelf, en Fichte zegt dat dat een vorm is van het ‘niet-ik’. M.a.w., dit is Fichte’s manier om het te hebben over de tegenstelling tussen subject en object. Maar Fichte zegt dus, op basis van dit voorbeeld, die tegenstelling is niet absoluut maar ik ben het eigenlijk zelf die die tegenstelling tot stand brengt. Ik schrijf de inhoud van mijn voorstelling toe aan iets buiten mij, als ik zeg: “dit is een tomaat”. Ik ben het die de voorstelling die ik heb, toeschrijf aan iets buiten mij. Het is het ‘ik’ dat de tegenstelling tot stand brengt tussen het ‘ik’ dat de voorstelling heeft, het ‘ik’ dat bepaald wordt door de voorstelling, en het ‘niet-ik’, hier in de vorm van de rode tomaat. Fichte zegt, welbeschouwd is die tegenstelling tussen subject en object niet absoluut, maar moeten we er wel vanuit gaan dat het ‘ik’ eigenlijk zelf de tegenstelling tussen het ‘ik’ en het ‘niet-ik’ tot stand brengt. Je zou deze positie ook nog wel aan Kant kunnen toeschrijven, omdat Kant ook zegt: om iets op te vatten als een ding buiten mij moet ik iets opvatten als gegeven in de vorm in de ruimte, en de vorm van ruimte en tijd zijn ook vormen die toekomen aan de menselijke geest. Je zou dus kunnen zeggen dat ook Kant moet erkennen dat ruimte en tijd door het subject tot stand worden gebracht, en het pas mogelijk maken dat iets aan mij verschijnt als ‘niet-ik’, bijvoorbeeld als rode tomaat. Dus dat is ook iets dat Kant en Fichte gemeen hebben, maar wat alleen bij Fichte goed uit de verf komt. Dus de gedachte dat de tegenstelling tussen ‘ik’ en ‘niet-ik’ relatief is, en dat we beide kanten moeten begrijpen als het product van het absolute ik, dat zelf van een andere orde is, als het ‘ik’ dat zich geplaatst ziet tegenover de rode tomaat. Het bewustzijn dat bewust is van de rode tomaat, wordt bepaald door de inhoud van de voorstelling. Ik ben het die nu aan een rode tomaat denkt. Dus we hebben hier te maken met een eindig ik dat bepaald wordt door het ‘niet-ik’. Maar, zegt Fichte, we hoeven niet een empiristisch standpunt aan te nemen die vertrekt vanuit hier, want beseffen vanuit mijn idealisme, dat de tegenstelling zelf tot stand wordt gebracht door het absolute ik dat het mogelijk maakt voor het ik om zich te onderscheiden in een subject-punt (ik) en een object-punt (niet-ik).

Dan ga ik één stap verder, want vanuit Fichte’s idealisme gezien, hebben we te maken met een absoluut ik, dat hij uitdrukt als het ik=ik. Wat hij daarmee bedoelt is de activiteit waarin het ik zichzelf poneert, niet iets anders dan zichzelf, niet het oordeel velt ‘dit is een rode tomaat’, we hebben niet te maken met dit secundaire niveau, maar we hebben te maken met de act waarin het ik zichzelf als ik tot stand brengt. Dus een soort van zuivere vorm van zelfbewustzijn, waarin het ik alleen zichzelf tot inhoud heeft. Een belangrijke volgende stap is dat we te maken hebben met een eindig ik en een absoluut ik, en het idee van Fichte is volgens mij dat dit ‘ik’, dat bepaald wordt door de (eindige) voorstellingen die het heeft, dat dit ‘ik’ in tegenspraak is met het eigenlijke principe van het ik. Je denkt een voorstelling, je wordt bepaald door het rode en het ronde van de tomaat, maar je wil eigenlijk absolute zelfkennis. Je wil niet worden bepaald door de voorstellingen die je hebt, je wil absoluut vrij en autonoom zijn. M.a.w., je wil niet dat je voorstellingen bepaald worden door het ‘niet-ik’, door de empirie, maar je wil dat de voorstellingen die je hebt van dezelfde orde zijn als het ik zelf. Je wil het ‘ik’ zelf tot inhoud van je voorstellingen maken. En al die eindigheid overwinnen. Er komt wil in het spel, er komt een drijfveer in het spel. Die drijfveer maakt Fichte tot het principe van zijn filosofie.

Dus we hebben als absolute principe ‘ik=ik’, het zuivere zelfbewustzijn, maar in de praktijk hebben we te maken met die tegenstelling tussen het eindige ik en het eindige niet-ik. Bijvoorbeeld, in het geval dat we iets voelen/waarnemen. Ik geef een voorbeeld van Fichte zelf, maar je zou het ook kunnen hebben over het aanschouwen, om de link met Kant wat duidelijker te maken. Dus in het aanschouwen van een rode tomaat is dit ik feitelijk bepaald door die rode tomaat, door het niet-ik. Maar dit ik, zoals gezegd, wil niet bepaald door het niet-ik, want het streeft er uiteindelijk naar om absoluut autonoom te zijn. Dat wil zeggen, om de dingen zelf de wet voor te schrijven en niet bepaald te worden door wat zich aan het ‘ik’ voordoet. Je kan je voorstellen dat dit ‘ik’ zal proberen om de tegenstelling tussen het ‘ik’ en het ‘niet-ik’, waar het door bepaald wordt, om die tegenstelling op te heffen naar een verhouding waarbij het aandeel van het ik groter is. Dus we krijgen hier een andere verhouding tussen het ‘ik’ en het ‘niet-ik’. Dit is niet iets dat je in de tekst vindt, maar is een beetje mijn reconstructie van wat ik denk dat Fichte’s positie is.

Dus we kunnen in de wetenschapsleer dit als één fase bespreken, maar we kunnen laten zien dat dit ‘ik’ ook in een andere verhouding kan staan tot het ‘niet-ik’, een verhouding waarbij het een grotere autonomie heeft verworven tov het niet-ik. Wat is een dergelijke verhouding waarin het ik zich niet meer geheel laat bepalen door de dingen die op het ik afkomen? Aanschouwen vs. oordelen (verstand). In het geval van het verstand heeft het ik een veel grotere autonomie verworven tov het niet-ik, want in het oordeel schrijf ik het inhoud van mijn voorstellingen de regels voor. Ik onderwerp mijn voorstellingen aan bepaalde wetten. Dus in de eindige vorm van het ik, die gekenmerkd wordt door verstand, hebben we een andere verhouding tussen het ik en het niet-ik, waarbij het aandeel van het ik groter is geworden. Je kan je voorstellen dat in het geval van de rede, die de ideeen voortbrengt, dat die verhouding tussen het ik en niet-ik weer anders is en dat de autonomie van het ik nog meer de overhand heeft gekregen. Dus wat nu de grote nieuwe gedachte is van Fichte, is dat we in de wetenschapsleer niet zomaar een verhaal hoeven te houden over aanschouwen, verstand en rede, zoals Kant doet in de KvdZR, maar dat we de eenheid van aanschouwen, verstand en rede kunnen begrijpen door die drie vermogens op te vatten als de uitdrukking van een bepaalde verhouding tussen het ik en het niet-ik. Het is een grandioze gedachte die overeenkomt met zijn idee dat we in de filosofie, in de wetenschapsleer, alles moeten begrijpen vanuit één onderliggend principe, namelijk dat absolute ik, maar dan niet opgevat als substantie, maar in de activiteit waarin het ik het niet-ik tegenover zich plaatst en daar op die manier in een soort eindige verhouding terecht komt, maar probeert om die eindige verhouding weer ongedaan te maken. Het ik probeert dus altijd, in Fichte’s reconstructie, om dat vermogen om zichzelf tot stand te brengen te heroveren op het niet-ik. Dus de wetenschapsleer vertelt het verhaal over het absolute ik dat verzonken is in die relatie tot het niet-ik, maar voortgedreven wordt door de begeerte om de autonomie, die eigen is aan het ik, te herwinnen. Totdat dat niet-ik volledig ondergeschikt is geraakt, en we te maken hebben met de positie van de filosoof die geen bekommernis meer heeft over de rode tomaat, maar die de inhoud van dat absolute ik, van zijn denken, niets anders heeft dan alle andere vormen van het absolute ik; de vormen die het absolute ik heeft aangenomen.

Nu nog even een laatste woord over de moraal, het tweede deel van Fichte’s filosofie, zoals je kan zien in de tekst. Fichte zegt: die theoretische filosofie en praktische filosofie lopen parallel en het verschil is, als je kijkt naar de moraal, dat we moeten uitgaan van een ‘ik’, dat autonoom is en dat de drijfveer heeft om die autonomie/vrijheid in de werkelijkheid te verwerkelijken. Dus het ‘niet-ik’ is in dit geval de drijfveer, en het idee is dat in dit geval, hoe dan ook, het ik het niet-ik bepaalt. En je kan dan de verschillende aspecten van de praktische filosofie rangschikken vanuit de vraag: in welke mate is het ik erin geslaagd om het niet-ik feitelijk aan zich te onderwerpen. Een vergelijkbaar verhaal. Nu zijn we nog lang niet uitgekomen bij de grondprincipes van de verschillende wetenschappen, of bij de verschillende categorieën, maar in veel van zijn teksten probeert Fichte om, op basis van dit heel algemene verhaal (drie vermogens), het onderscheid tussen de verschillende categorieën van Kant te begrijpen, en om uiteindelijk ook de onderlinge verhouding van de verschillende wetenschappelijke disciplines te begrijpen. Ik kan daar niet meer op ingaan, en zoals gezegd, heeft Fichte dit nooit helemaal systematisch uitgelegd, maar ik hoop dat jullie iets begrepen hebben van de wijze waarop Fichte de filosofie dynamiseert en langs die weg alle verschillende inhouden van Kant’s filosofie inderdaad kan begrijpen vanuit één enkel grondprincipe, dus de beweging waarin het ik zichzelf tot object maakt en zichzelf stelt.

**College 5: Hegel I**

Ik wil kort het belangrijkste punt van het afgelopen college herhalen en nog even een ander accent leggen voordat we overgaan naar Hegel en Schelling. Dus 1 van de dingen die ik vorige keer heb gezegd, gaat niet over Fichte maar over Maimon en andere sceptici, die een bepaalde kritiek vormen op Kant. Dus na Kant begonnen een aantal filosofen te rommelen aan Kant’s systeem, en de kritiek die zij ontwikkelen is heel belangrijk voor Fichte’s poging om een weerwoord te bieden aan die kritiek en Kant te verdedigen. Één van die kritiekpunten, en eigenlijk het enige punt dat nu voor mijn verhaal relevant is, is het volgende.

Filosofen als Maimon zeggen tegen Kant dat zijn filosofie tegenstrijdig is. Waarom? Omdat Kant enerzijds de nadruk legt op de zintuiglijkheid (vorm van aanschouwing, ruimte en tijd), en dus benadrukt dat alle kennis afhankelijk is van iets dat ons gegeven wordt. Dus er moeten dingen zijn buiten ons die indrukken op onze geest achterlaten, zodanig dat wij verder de verschillende indrukken kunnen verenigen en omvormen tot objecten van kennis. Dus enerzijds benadrukt Kant dat het menselijk denken afhankelijk is van het ‘niet-ik’, in Fichtiaanse termen, van dingen zoals biljartballen die indrukken achterlaten op onze geest. Zonder zintuiglijkheid, zonder dingen die een indruk op ons maken, geen kennis. Vanuit dat perspectief gezien is kennis, volgens Kant, afhankelijk van het ‘niet-ik’, van de dingen die feitelijk bestaan en indruk op ons maken. Ik weet niet precies hoe ik dit het beste kan zeggen, maar Kant’s positie komt neer op: kennis bestaat uit twee aspecten, het denken enerzijds en de zintuiglijkheid anderzijds, en wat betreft die zintuiglijkheid zijn we afhankelijk van het ‘niet-ik’.

Maar tegelijkertijd stelt Kant dat het menselijk denken gekenmerkd wordt door spontaniteit, en dat wij in zekere zin in staat zijn om zelf objecten van kennis tot stand te brengen. Kant zegt inderdaad dat de menselijke geest in staat is om principes voor te brengen op basis waarvan iets pas tot object van kennis kan worden. Dus de menselijke geest is een spontaan, creatief vermogen, produceert bijvoorbeeld het principe van causaliteit en substantie, en het zijn die principes die het mogelijk maken voor iets om uberhaupt tot object van kennis gemaakt te worden. Dus je zou kunnen zeggen, als je alleen kijkt naar de spontanteit van het denken, dus die ene kant, en de wijze waarop het denken zelf iets tot object van kennis maakt, dan zou je hier in fichtiaanse termen kunnen stellen, dat Kant hier het absolute ik poneert. In ieder geval stelt hij dat die spontaniteit van het denken niet afhankelijk is van het ‘niet-ik’.

Nogmaals, ik denk niet dat er binnen Kant’s eigen filosofie een tegenspraak is, maar er waren dus een aantal filosofen die meenden dat Kant zichzelf tegensprak. Wat hebben we nu gezien bij Fichte? In zekere zin bevestigt Fichte die tegenspraak in de filosofie van Kant, maar Fichte zegt: overal waar een tegenspraak bestaat, bestaat ook het streven om die tegenspraak op te heffen. Je zou ook kunnen zeggen, als je dat vergelijkt met het gewone leven, dat overal waar een conflict ontstaat, tegelijkertijd ook het streven bestaat om dat conflict op te heffen en een zekere harmonie tot stand te brengen. Ik meen dat Fichte eigenlijk een soort dynamisch begrip verwerft van die tegenspraak en eigenlijk zegt: we moeten die tegenspraak niet uit de weg gaan en Kant verdedigen door simpelweg te stellen dat die tegenspraak er niet is, we moeten juist die tegenspraak affirmeren en gebruik maken van de kracht die in die tegenspraak ligt. Want als we abstraheren van die kritici en puur en alleen kijken naar die verhouding tussen het absolute ik en het ‘niet-ik’, die op een bepaalde manier in Kant’s filosofie wordt verwoord, dan zouden we kunnen zeggen dat het absolute ik feitelijk in heel veel gevallen met zichzelf in tegenspraak is, omdat het feitelijk zich voordoet als het eindige ‘ik’ dat zich bevindt tegenover het ‘niet-ik’. En dit is niet een Kantiaanse gedachte; dit is Fichte’s eigen inbreng, maar hij maakt gebruik van een soort van kantiaans kader. Hij zegt namelijk: enerzijds poneert Kant de spontaniteit van het ik, en anderzijds stelt kant dat we in veel vormen van kennen altijd afhankelijk blijven van het niet-ik. Het ik dat afhankelijk is van het niet-ik is een eindig ik. Maar het eindig ik dat een bepaalde vorm van kennis heeft, bijvoorbeeld empirische kennis, of dat iets aanschouwt of voelt; dat eindige ik staat in een spanningsverhouding tot het principe van ik-heid als zodanig (zuivere transparantie, zuivere spontaniteit). En Fichte zegt: we kunnen door uit te gaan van die spanningsverhouding op systematische wijze alle mogelijke vormen van het ik reconstrueren. We beginnen simpelweg bij de vorm van het absolute ik, waarbij het absolute ik tot zeer grote hoogte bepaald is door het niet-ik, en dan kom je uit bij het voelen en aanschouwen. En ik heb vorige keer gezegd dat het verstand, als vorm van het ik, getuigt van een verhouding waarbij het ik in mindere mate afhankelijk is van het niet-ik. Je zou kunnen zeggen dat wat Kant de rede noemt een vorm van spontaniteit is dat nog minder afhankelijk is van het niet-ik. Wat dus de geweldige gedachte is van Fichte is dat het mogelijk is om, uitgaande van deze drie zeer eenvoudige ingredienten, het geheel van mogelijke vormen van subjectiviteit op een systematische wijze kan reconstrueren. Dus voordat Fichte aan het werk gaat hebben we, als filosofen, niets anders dan een geheel van mogelijke wijzen van mentale activiteit, maar we weten niet wat nu de systematische orde is van al die verschillende wijzen. Wat Kant werd verweten is dat hij het heeft over verstand, aanschouwing, verbeeldingskracht, rede, etc zonder werkelijk de eenheid te begrijpen van al die verschillende vormen van geestelijke activiteit. En Kant werd ook verweten dat hij die twaalf categorieen opnoemt en netjes in rijtjes onderbrengt, maar zonder echt hard te maken waarom nu deze categorieen de eneige mogelijke categorieen zijn, en waarom die tafel compleet is. Men verwijt Kant eigenlijk dat hij willekeurig die categorieen opsomt en ook de verschillende vormen van geestelijke activiteit opsomt. Hegel zegt in één van zijn colleges over Kant zelfs dat er bij Kant sprake is van een ‘Seelensack’, dus de ziel wordt voorgesteld als een zak waar je steeds een nieuw vermogen uit kan halen, dus eigenlijk een heel chaotische stand van zaken. Ik meen dat Fichte de eerste is die een poging doet om, op basis van die verschillende mogelijke verhoudingen tussen het eindige ik en het niet-ik, iedere vorm van geestelijke activiteit zijn plaats te geven in het geheel, dus eigenlijk een systeem te bieden van alle mogelijke geestelijke activiteit die door de mens kan worden uitgeoefend. Dus nogmaals, ik denk dat dat Fichte’s grote bijdrage is aan de ontwikkeling van de postkantiaanse filosofie, en dat anderen zoals Schelling en Hegel zeer beinvloed zijn door Fichte op dit punt, t.a.v. de methode die Fichte begint te hanteren om uiteenlopende fenomenen, in dit geval vormen van geestelijke activiteit, te begrijpen als elementen binnen een systeem waar iedere activiteit zijn eigen plaats heeft en waar je bijna de plaats van die activiteiten kan “berekenen”. Het is geen echt berekenen, maar het is wel een soort deductie.

Wat ik hier aan moet toevoegen is dat Fichte dit geweldige idee nooit echt heeft omgezet in een volledig systeem. We hebben veel verschillende aanzetten die ook niet persé met elkaar te rijmen vallen, en we hebben ook allerlei reflecties op het principe van deze fichtiaanse filosofie. Dit idee van Fichte zullen we zeker nog tegenkomen bij Hegel. Hier moet ik ook nog even aan vastknopen is een algemene gedachte over wat nu typerend is voor Kant en het Duits idealisme. Er wordt vaak gezegd dat die periode zich kenmerkt door de wending naar het subject, en Kant’s filosofie wordt vaak geintroduceerd als een filosofie die zich afwendt van de objecten en daarvoor in de plaats het subject centraal stelt. Dat is vaak de betekenis die wordt gegeven aan de ‘Copernicaanse wending’. Dat hebben jullie allemaal gehad, neem ik aan. Ik zal niet die gedachte helemaal van tafel vegen, dat zou te ver gaan, maar ik heb door mijn uitleg van Kant en Fichte wel iets anders proberen te benadrukken, namelijk dat het Fichte niet te doen is om het ‘ik’; hij zegt wel dat het ‘ik’ het absolute, eerste principe is van de filosofie, maar het is Fichte te doen om de vraag: hoe kunnen we in de filosofie een zuiver rationeel systeem tot stand brengen waarbinnen alle vormen van geestelijke activiteit hun eigen plaats verwerven? In feite was dat de vraag die Kant zich ook stelde; eigenlijk is dat de vraag van de [algemene] metafysica, want die probeert langs rationele weg om alle begrippen die de grondslag vormen van onze kennis in systematische wijze in kaart te brengen. Ik meen dus dat Kant, en zijn navolgers, allemaal worstelden met die vraag van hoe we nu een systeem kunnen ontwikkelen dat eigenlijk een vast of juiste plaats toewijst van alle principes van menselijke kennis. Dat is eigenlijk de ambitie van de metafysica, afgezien van de godsbewijzen (bijzondere metafysica). Dat was dus ook Fichte’s bekommernis, en hij geeft ook een belangrijke aanzet tot een methode die daartoe in staat is. Ik hoop dat ik dat nu enigszins heb kunnen verhelderen.

[Vraag: dat afleiden van de ene vorm uit de andere vorm, is dat de absolute causaliteit waarover Fichte spreekt in de tekst? Als ik me goed herinner, schrijft Fichte die absolute causaliteit toe aan het absolute ik, dus bijvoorbeeld het vermogen om zelf het begrip substantie of causaliteit tot stand te brengen, en op basis daarvan iets tot object van kennis te maken. Dat is spontaniteit, dat is absolute causaliteit, die we normaal alleen aan God toeschrijven. Jouw vraag is een ingewikkelde, want jij vraagt wat nu de activiteit die Fichte zelf voltrekt als filosoof. Is dat een vorm van spontaniteit of niet? Dat is een moeilijke vraag, want je zou ook kunnen zeggen dat de filosoof op systematische wijze reconstrueert wat eigenlijk al in de menselijke geest aanwezig is. Ik weet eigenlijk te weinig van Fichte om dit te bevestigen, dat Fichte zou zeggen dat die absolute causaliteit een vorm van causaliteit is die door de filosoof op een bepaalde manier wordt verwerkelijkt. Wat Fichte wel zegt in de tekst is dat de filosofie een soort tweede orde reflectie is op de activiteiten die zich in de werkelijkheid reeds hebben voorgedaan (rede, verstand, aanschouwing, verbeelding). Wat doet de filosoof? Die reflecteert op die verschillende vormen en probeert hun eenheid te begrijpen door ze in een systematisch kader te plaatsen.]

Dan ga ik nu over naar Hegel en Schelling, en nu kunnen jullie iets meer achterover leunen, want ik ga beginnen met wat historische context. Dus ik ga het proberen kort te houden, maar ik wil wel enigszins schetsen wat er gebeurde in de periode van Hegel en Schelling zodat we straks wat nader in kunnen gaan op basale inzichten in Hegel’s filosofie, en volgende week hebben we nog wat meer de tijd om in te gaan op Hegel’s opvatting omtrent de wereldgeschiedenis.

Hegel en Schelling waren tijdgenoten en studeerde Hegel, Schelling en Hölderlin in Tübingen. Zij studeerden theologie met als doel om dominee te worden. Niet omdat ze dat heel graag wilden worden, maar omdat voor arme studenten de enige manier om verder te studeren was door een beurs te krijgen. Ze waren niet erg gelukkig met hun docenten, dus ik denk dat in hun geval de evaluaties nogal negatief hadden uitgepakt. De sfeer was nogal dogmatisch en conservatief. Sommige docenten hadden interesse in het werk van Kant, dus er werd wel over hem gesproken en de Verlichting in het algemeen, maar het werk van Rousseau was niet geaccepteerd. De studenten lazen dat gezamenlijk in het geheim. Want Rousseau was gekoppeld aan de Franse verlichting en aan de Franse revolutie. En al die revolutionaire ideeen die op dat moment rondzongen werden niet toegelaten. Maar je kan je voorstellen dat de jonge studenten zeer enthousiast waren over Rousseau en die radicale ideeen, omdat er in die tijd in Duitsland sprake was van grote repressie en een zeer conservatief regime. Duitsland was opgesplits in allerlei kleine eenheden, hertogdommen, landjes, koninkrijken, en dat versterkte die repressie omdat die kleine vorsten heel veel macht hadden en hielden.

In die periode brak de franse revolutie uit, Hegel was toen 19, en je kan je voorstellen dat die revolutie een grote betekenis had voor die jonge studenten, zeker omdat hun eigen situatie geen ruimte liet voor die moderne emancipatoire ideeen. Natuurlijk ontaarde die Franse revolutie al snel uit in terreur, en ook dat nieuws werd ontvangen in Duitsland. Op een geven later moment, als Napoleon Europa verovert, wordt Hegel groot fan van hem, vooral omdat hij meende omdat Napoleon in zekere zin die idealen van de Verlichting en de Franse revolutie vertegenwoordigde maar ze wist om te zetten in wetgeving en een feitelijk politie bestel. Dus Hegel, met zelf volwassen te worden, begreep dat Napoleon kernwaarden van de Verlichting wist te vertalen in feitelijke politiek en feitelijke wetgeving die veel progressiever was dan de wetgeving die daarvoor bestond in Duitsland en Frankrijk. Dus Hegel verhield zich tot Napoleon tot een vreemde heerser, maar hij begreep tegelijkertijd dat Napoleon stond voor de moderne tijdgeest die een grote vooruitgang was, vergeleken bij de conservatieve, dogmatische tijdgeest die in Duitsland nog dominant was.

Nu wil ik een aantal dingen zeggen over Schelling en de relatie van Hegel en Schelling tot Fichte. [Friedrich von] Schelling was een vriend en studiegenoot van Hegel en Hölderlin, en eigenlijk de meest briljante van de drie. Hij zat altijd aan het hoofd van de tafel tijdens het eten, omdat er een rangorde was tussen de studenten op basis van begaafdheid, en Hegel moest dus zijn eerste plaats afstaan aan Schelling. Die rivaliteit is altijd gebleven en leidt in 1807 bij de publicatie van de Phänomenologie des Geistes tot een breuk, maar denk dat in die vroege periode die drie jonge mannen elkaar zeer geïnspireerd hebben en dat Hegel waarschijnlijk veel van ze hebben geleerd, die allebei creatiever waren. Voor die jongen studenten was niet alleen de Franse revolutie een belangrijke baken in hun eigen ontwikkeling, maar dat gold ook voor Kant’s filosofie. Zoals blijkt uit latere brieven van Hegel naar Schelling en andersom, zagen zij Kant als degene die nieuwe dag aankondigde. Zij zien zichzelfs als degenen die de mist, die tussen de heuvels hangt, verjagen zodanig dat de zon vol aan de hemel kan staan en het hele dal kan belichten. Kant wordt gezien als iemand die een nieuwe geest aankondigt, die de eerste stap zet in een spirituele revolutie binnen de filosofie, maar tegelijkertijd menen zij dat Kant eigenlijk de implicaties van zijn nieuwe ideeen nog niet volledig heeft verwerkelijkt. En zoals we vorige keer hebben gezien, t.a.v. die twee passages van Kant en Fichte, zal Kant het daar niet mee eens zijn geweest. Daar blijkt weer die creatieve kijk van de betekenis van Kant’s filosofie. Dus Hegel en Schelling zien zichzelf als opvolgers van Kant, maar ze menen ook dat het aan hen is om de belofte die in Kant;s filosofie besloten ligt feitelijk waar te maken. Ze zien natuurlijk dat Fichte dat in zekere zin ook al had gedaan, dat het ook Fichte’s bedoeling was om bepaalde implicaties die in de filosofie van Kant besloten liggen naar voren te halen en verder te verwerkelijken. De vraag is nu waarom Hegel en Schelling niet eenvoudigweg fichtiaan werden en bleven. Ze waren zeer onder de indruk van zijn werk en hebben veel van hem geleerd, maar er zijn ook duidelijk verschillen.

Dus ik denk dat we nu verder kunnen gaan met de vraag van hoe Hegel en Schelling zich verhouden t.o.v. Kant en Fichte. Wat zien zij als de belangrijke resultaten en wat zien zij als de tekortkomingen? Ik denk dat er een heel belangrijk punt is dat gemeen is aan de verschillende filosofen, zowel aan Kant als de postkantianen, namelijk dat ze de menselijke vrijheid voorop stellen. Dat gebeurt in Kant’s ethiek, waar we niet echt op ingaan, maar in zekere zin vind je die nadruk op de vrijheid ook in Kant’s theoretische filosofie. Ik heb dat al genoemd; Kant zegt: het menselijk denken is spontaan en brengt zelf de principes tot stand waaraan het vervolgens de werkelijkheid onderwerpt. Dus het denken stelt volgens Kant de wet, en alle verschijnselen moeten aan die wet onderworpen kunnen worden om tot object van kennis te worden. Autonomie, spontaniteit, vrijheid zijn begrippen die bij Kant al heel belangrijk zijn. We hebben natuurlijk ook gezien dat Kant daar bepaalde grenzen aan stelt, omdat Kant zegt dat kennis altijd de aanschouwing veronderstelt. Maar de postkantianen focussen voornamelijk op de spontaniteit, dus de absolute causaliteit die Fichte toeschrijft aan het absolute ik. Dus autonomie blijft een rode draad in de postkantiaanse filosofie.

Een element dat daar bijhoort is de notie van idealisme, dat komt op hetzelfde neer, maar ik wil toch die term nog even apart bespreken. Wat verstaan we onder idealisme? We kennen de term idealisme ook als het gaat om Berkeley, dat de realiteit ontspringt aan het menselijk denken. Ik heb nooit helemaal goed begrepen hoe letterlijk we Berkeley moeten opvatten in dit kader, ik denk eigenlijk niet heel letterlijk. Dat is natuurlijk een hele vreemde gedachte, dat de werkelijkheid buiten ons niet zou bestaan en dat alles een product is van ons menselijk denken en de mensleijek verbeeldingskracht. Dat is een gedachte die we eigenlijk niet echt kunnen ondersteunen in zijn radicale vorm. Afgezien van Berkeley, denk ik dat de term idealisme in de context van Kant en het Duits idealisme iets anders betekende, eigenlijk datgene betekende wat we al besproken hebben, namelijk de gedachte dat het menselijk denken zelf de principes tot stand brengt op basis waarvan iets tot object van kennis (of aanschouwing) kan worden. Dus Kant zou niet beweren dat de menselijke geest in staat is om de feitelijke buitenwereld tot stand te brengen, en ik meen dat Berkeley dat ook niet bedoeld kan hebben, maar Kant zegt dat de filosoof nadenkt over hoe wij iets tot object van kennis/aanschouwing/bewondering maken. En zo’n object maken is iets dat van een heel ander niveau is dan de vraag of de objecten wel bestaan buiten ons.

Die gedachte dat het denken de bron is van alle objectiviteit is een gedachte die gemeen is aan Kant, Fichte, Schelling en Hegel. Dan kunnen we nog kort ingaan op twee belangrijke punten van verschil, en die wil ik koppelen aan Hegel’s kritiek op Kant. Zoals we hebben gezien maakt Kant een onderscheid tussen het verstand en de rede. Wat produceert het verstand? Oordelen en begrippen. En het zuivere (a priori) verstand? Categorieën. Wat we doen met die categorieën is het bepalen van objecten. Wat doet de rede? Redeneren. Wat zijn de producten van de rede? Ideeen. En wat wil de rede? Het geheel begrijpen, en Kant zegt dat ideeen zoals God en de ziel middelen zijn die de rede in staat stellen om alle dingen die we ervaren te begrijpen als elementen van een omvattend geheel. De idee van God stelt ons bijvoorbeeld in staat om de gehele werkelijkheid op te vatten als elementen van één grote schepping. Maar, zegt Kant, we kunnen van die ideeen geen kennis verwerven, dus de rede kan ons orienteren in onze feitelijke empirische kennis, maar de rede zelf is niet in staat om werkelijk kennis van het geheel te verwerven. Dus dat heeft te maken met Kant’s poging om die bijzondere metafysica de pas af te snijden en de reikwijdte van die a priori kennis te beperken tot dit domein, tot de a priori begrippen en principes van onze feitelijke, wetenschappelijke kennis. De postkantianen hebben problemen met die tegenstelling tussen het verstand en de rede, en zeggen: kijk, filosofie is toch ook een vorm van de rede? En we kunnen toch moeilijk accepteren dat de filosofie zelf niet in staat is om echte kennis te verwerven? De rede, die het geheel probeert te begrijpen, is de koningin van alle vermogens, en die rede wordt door Kant vleugellam gemaakt. Haar wordt het vermogen om echte kennis te verwerven ontnomen, dus een soort onttroning van de rede. De postkantianen met hun enthousiasme en revolutionaire ideeën nemen daar geen genoegen mee, met die beknotting van de rede, want ze zeggen: de rede is het vermogen om het geheel te begrijpen, en dat is precies wat wij filosofen nastreven. Je kan ons filosofen niet het vermogen ontzeggen om het geheel te begrijpen. Dus de vraag is dan: wat kan het na Kant nog betekenen om het geheel te begrijpen? We gaan niet terug naar de voorkantiaanse metafyisica of Godsbewijzen; dat hebben we achter ons gelaten. Maar, zeggen de postkantianen, er is nog een andere wijze waarop de rede het geheel kan begrijpen. En in feite heb ik het antwoord op dit punt al eerder gegeven in het kader van mijn uitleg van Fichte, want, zeggen Fichte en Hegel, de filosofie heeft een eigen manier om het geheel te begrijpen, en die manier bestaat er precies in om het geheel van alle begrippen en principes die ten grondslag liggen aan de menselijke kennis op systematische wijze te begrijpen. Dus wat Fichte doet, of zou kunnen doen, wanneer hij al die verschillende verhoudingen van het ‘ik’ en het ‘niet-ik’ op systematische wijze begrijpt, is een vorm van filosofie ontwikkelen die het geheel begrijpt, dus de rede verwerkelijken, op een manier die niet kwetsbaar is voor de kritiek die Kant ontwikkelt in de KvdZR. Dus wat Fichte meent te doen in het ontwikkelen van zijn wetenschapsleer, is het verwerkelijken van de zuivere rede. Een vorm van filosofie die het geheel begrijpt, maar eigenlijk bestaat in een verdere uitwerking van de algemene metafysica. En het idee is dus dat die vorm van filosofische reflectie een vorm van kennis is die niet wordt geraakt door Kant’s kritiek op de godsbewijzen. Waarom niet? Omdat die rede echt zuiver is geworden, en zich niet langer bezig houdt met zogenaamde objecten. Dus het idee van die postkantiaanse filosofen is dat de rede zich ten volle kan verwerkelijken en het doel van de filosofie als zodanig kan bereiken, door zich niet langer bezig te houden met zogenaamde objecten zoals de ziel en God. En je zou kunnen zeggen dat Fichte en Hegel dat geleerd hebben van Kant, want Kant laat zien wat er mis gaat met de rede wanneer de rede pretendeert a priori kennis te verwerven omtrent de ziel en God, ideeën die niet in de aanschouwing gegeven zijn. Dus Kant geeft aan: dat is niet de weg die we moeten bewandelen in de filosofie.

Wat Kant’s alternatief is blijft enigszins onduidelijk, maar voor Fichte en Hegel is heel duidelijk dat er een alternatief is, namelijk een systematisch begrip verwerven van alle vormen van geestelijke activiteit die de mens kan ontwikkelen. Dus in het kader van Fichte: de menselijke geest, in de vrom van de filosofie, is in staat om systematische kennis te verwerven van alle mogelijke verhoudingen van het ‘ik’ en het ‘niet-ik’, zonder in de val te lopen van de voormalige metafysica. Dus het begrijpen wat Fichte doet van alle mogelijke verhoudingen van het ‘ik’ en het ‘niet-ik’, is van een andere orde dan de poging om een object te bepalen. En misschien kunnen jullie dit onthouden voor de les over twee weken, wanneer we het gaan hebben over Feuerbach, die eigenlijk precies dezelfde denkbeweging herhaalt. De filosofie moet zich niet richten op objecten, moet niet de poging doen om een object te bepalen, dat moet de filosofie overlaten aan het verstand, maar de filosofie moet het geheel begrijpen van alle mogelijke vormen van geestelijke activiteit die door mensen kan worden uitgeoefend. En Fichte geeft eigenlijk een voorbeeld van hoe je dat in principe kan doen.

[Pauze]

Het tweede punt van kritiek betreft Kant’s dualisme tussen subject en object. Ook in de hedendaagse literatuur wordt Kant vaak voorgesteld als iemand die het subject plaatst tegenover het object. Ik denk dat daar veel op valt af te dingen, omdat Kant geinteresseerd is in de vraag van hoe objectiviteit tot stand wordt gebracht. De vraag is niet zozeer hoe een soort ik-substantie buiten zichzelf komt en kennis krijgt van de wereld. De vraag is eigenlijk hoe objectiviteit tot stand wordt gebracht, en dat gebeurt binnen het domein van de menselijke geest. Deze tegenstelling vinden we ook terug bij Fichte in de tegenstelling tussen het eindige ‘ik’ en het ‘niet-ik,’ en met name Hegel en Schelling vragen zich af hoe we de eenheid van het ‘ik’ en het ‘niet-ik’ moeten begrijpen. Fichte stelt zich natuurlijk ook die vraag, en Fichte’s antwoord is dat beide aspecten zijn van het absolute ik. Dat is Fichte’s oplossing. Maar Hegel en Schelling kijken met andere ogen daarnaar en zijn niet tevreden met Fichte’s oplossing, en vinden die te eenzijdig. Met name Schelling zal zeggen: kijk, we kunnen dingen wel opvatten als het ‘niet-ik’, dat tot op zekere hoogte kan worden opgeheven door het ik voor zover wij de dingen kennen, maar we blijven dan uitgaan van de menselijke geest, en van datgene wat de menselijke geest in zichzelf aantreft. Ik tref in mij zelf de voorstelling van een ding aan, en de vraag is dan hoe ik die voorstellingen omvorm tot objecten van kennis. Dus Schelling zegt eigenlijk: Fichte’s filosofie is een oplossing, maar die is niet radicaal genoeg want bij Fichte houden we ook een bepaald dualisme, namelijk enerzijds de natuur, als werkelijk buiten ons bestaand, en anderzijds het hele domein van de menselijke geest en alle activiteiten die de menselijke geest uitoefent. Dus de natuur zelf blijft buiten beeld. Met andere woorden, de filosofie van Fichte blijft te veel gebonden aan het perspectief van het subject. En Schelling zegt: er is een alternatief model in de geschiedenis van de moderne filosofie, en dat alternatieve model wordt vertegenwoordigd door Spinoza. Want wat zegt Spinoza, volgens Schelling? Spinoza zegt: er is geen dualisme. Het denken en de feitelijke werkelijkheid zijn twee manieren om het over hetzelfde te hebben. Er is één werkelijkheid, soms ook genoemd God, dat maakt niet zoveel uit, het is één werkelijkheid die of kan worden opgevat uit het perspectief van de uitwendigheid, of die kan worden opgevat vanuit het perspectief van het denken. Schelling laat zich inspireren door Spinoza, en probeert om middels Spinoza die eenzijdigheid van de Fichtiaanse positie op te heffen. Schelling schrijft op een gegeven moment aan Hegel: je raadt het nooit, ik ben Spinozist geworden. De ethica van Spinoza werd nog steeds onder de toonbank verkocht, want hij was een atheist, maar het werk van Spinoza werd toch gelezen, en juist in die postkantiaanse filosofie wordt Spinoza een belangrijk auteur.

Schelling meent dus dat Spinoza ons laat zien hoe, in de filosofie, ieder vorm van dualisme kan worden overwonnen. Er is één werkelijkheid, die begrepen kan worden als denken of uitgebreidheid (uitwendigheid). En wat we blootleggen vanuit het perspectief van het denken is niets anders dan wat we blootleggen vanuit het perspectief van de uitwendigheid. Het gaat om dezelfde principes die zich in die twee vormen kunnen manifesteren. Ik laat nu alle technische begrippen achterwege. Het gaat om die grondgedachte dat er één werkelijkheid is, die zich op verschillende wijze manifesteert. En die positie helpt Schelling om te zeggen dat als de filosofie het geheel wilt begrijpen, mag ze de natuur niet links laten liggen maar moet ze het domein van de menselijke geest en het domein van de natuur zelf begrijpen als twee domeinen die eigenlijk uitdrukkingen zijn van hetzelfde, dus eigenlijk een eenheid vormen. Maar je kan in je filosofie alleen niet alles tegelijkertijd, dus wat Schelling voorstelt in zijn “System der transzendentalen Idealismus”, is: laten we beginnen met de menselijke geest, d.w.z. laten we het verhaal van Fichte nog een keer overdoen, laten we op systematische wijze alle vormen en producten van menselijke geest beschouwen, en laten we dan overstappen naar het domein van de natuur, en laten we dat fichtiaanse verhaal t.a.v. de natuur nog een keer herhalen. En, zegt Schelling, dit geheel is mijn systeem. Mijn systeem van het transcendentale idealisme is niet beperkt tot het verhaal van het ‘ik’, en alle verhoudingen met het ‘niet-ik’, zoals die door Fichte worden begrepen, maar mijn systeem is tweevoudig en herhaalt datgene wat FIchte heeft gedaan t.a.v. de natuur zelf.

Een voorbeeld, Kant en Fichte zouden zeggen dat de menselijke geest het begrip ‘causaliteit’ bevat. En een heel aantal andere begrippen ook; dat zijn producten van de menselijke geest. Schelling zegt eigenlijk iets heel eenvoudigs, namelijk dat causaliteit niet alleen eigen is aan de menselijke geest, of alleen aan de objecten van kennis, maar causaliteit is een bepaling van beide. De kantiaan zou kunnen bevragen: maar hoe weet je dat dan? We kunnen toch eigenlijk niks weten over de natuur zelf? We kunnen toch alleen maar van binnenuit begrijpen hoe de menselijke geest opereert? Maar de postkantiaan Schelling zegt: als Spinozist zeg ik dat alle bepalingen die we aan de ene kant aantreffen niets anders zijn dan de bepalingen die we aan de andere kant aantreffen. Schelling kan dat niet aanwijzen, maar hij zegt dat dat nou precies het principe is van het Spinozisme, dat de uitwendige werkelijkheid dezelfde bepalingen bevat dan de werkelijkheid die wordt geconstitueerd door het menselijke denken. Dus de hypothese is dat datgene wat we hier aantreffen, en op systematische wijze kunnen reconstrueren, niets anders is dan datgene wat bepalend is voor de natuur zelf. Een soort van Spinozistische hypothese. Dus we zien hoe Schelling, op zijn manier, nadenkt over het resultaat dat Fichte had bereikt, daar de kracht van inziet maar ook de eenzijdigheid, en probeert om dat hele domein van de natuur weer binnen de filosofie probeert te betrekken. Maar alleen zeggen dat het zo is, omdat Spinoza het zegt, gaat natuurlijk niet op. Ik probeer alleen te verwijzen naar de rol die Spinoza speelde in het ter discussie stellen van het ‘ik’ van Fichte en het tot stand brengen van Schelling’s tweevoudige systeem. Maar wat zijn échte argument tegen Fichte was, daar heb ik niet echt antwoord op.

Dus je kan je voorstellen, afgezien van de argumentatie, dat dit een poging is om die subject-object dualiteit, die met Kant wordt geassocieerd, op te heffen. Om eigenlijk uit te komen bij een meer holistische benadering waar eigenlijk gezegd wordt: datgene wat zich in de natuur voordoet aan essentiële bepalingen, en datgene wat zich in de menselijke geest voordoet qua essentiele bepalingen, dat is één en hetzelfde. Nou, ik denk die beide kritiekpunten op Kant van belang zijn om de kritiek op Hegel te begrijpen, en ik denk dat Hegel veel heeft geleerd van Kant, maar misschien vooral van Fichte en Schelling. Dus ook Hegel probeert een holistische filosofie te ontwikkelen die niet gebonden is aan dat principe van het ‘absolute ik’ van Fichte. Hegel gebruikt in zijn verschillende teksten soms het begrip ‘vernunft’ (rede), wat in de plaats komt van het ‘absolute ik’, dus het absolute principe dat de leidraad vormt van alle filosofische reflectie. Dus een absoluut principe waarvan je veronderstelt dat het op allerlei niveaus steeds terugkeert. Dus in een aantal teksten noemt hij het rede, maar in andere teksten soms ook ‘begrip’. In de tekst die in de reader staat komt ook dat woord ‘begrip’ (concept) terug. Maar de term begrip duidt niet op een specifiek begrip, zoals substantie of causaliteit, maar eigenlijk meer op een soort van principe van iedere vorm van denken of bepalen of zelforganisatie. Dus hij wil weg van het begrip ‘ik’ van Fichte, en plaatst daar een ander begrip voor in de plaats, dus rede of begrip, en de rol van die begrippen is vergelijkbaar met die van Fichte, namelijk als datgene op basis waarvan je allerlei eindige begrippen kan begrijpen als eindige manifestaties van dat absolute principe. Dus Fichte zegt: het aanschouwen, voorstellen, verbeelden, denken zijn allemaal vormen van het absolute ik, en vormen van die verhoudingen tussen het ik en het niet-ik. En Fichte meent dat hij op basis van die gedachte al die vercshillende vormen systematisch kan ordenen. Schelling en Hegel willen dus weg van dat principe van het absolute ik, en Hegel probeert om een soort van principe als uitgangspunt te nemen dat hem in staat stelt om alle vormen van redelijkheid te begrijpen als elementen van één omvattend geheel. En afhankelijk van het specifieke onderwerp krijgt dat principe weer een andere invulling.

Nu wil ik graag overgaan op een zekere uitleg van de eerste tekst van Hegel in de reader. Dus Hegel, na enige omzwervingen, wordt benoemd als hoogleraar in Berlijn, wordt een beroemd professor, en veel studenten uit allerlei landen trekken naar Berlijn voor Hegel’s colleges. De beide teksten gaan over (deels) hetzelfde onderwerp; het zijn inleidende teksten die gaan over de vraag: wat is nou filosofie en hoe onderscheidt de filosofie zich van andere vormen van kennen? De tweede tekst van volgende week gaat meer concreet in op Hegel’s visie op de wereldgeschiedenis. Daar krijgen we een klein en relatief eenvoudig voorbeeld van Hegel’s eigen speculatieve werkwijze; zijn poging om allerlei uiteenlopende vormen van menselijke redelijkheid te begrijpen als elementen van een omvattend geheel. Dus Hegel meent dat de wereldgeschiedenis getuigt van vormen van redelijkheid en dat de volgorde waarin die vormen van redelijkheid zich voordoen niet willekeurig is, maar dat daar een zekere logica in aan het werk is. In die zin, dat de menselijke samenleving volgens Hegel steeds beter in staat is geweest om redelijkheid te verwerkelijken. En voor Hegel komt dat neer op het verwerkelijken van vrijheid. Dus, zoals Fichte in zijn filosofie de geschiedenis schetst van het ‘absolute ik’, dat in al die verschillende verhoudingen van het ‘ik’ en het ‘niet-ik’ voorkomt, maar zijn spontaniteit steeds meer verwerkelijkt, zo kijkt Hegel naar de feitelijke wereldgeschiedenis, en probeert die te begrijpen als het element waarin menselijke vrijheid zich in steeds grotere mate verwerkelijkt. En Hegel had ook wel een reden daartoe, omdat hij als jonge man de Franse revolutie en als volwassen man Napoleon had meegemaakt. En hij zou tegen zijn studenten kunnen zeggen: kijk naar Napoleon en zie hoe hij het principe van menselijke vrijheid in zekere zin verwerkelijkt en omzet in progressieve wetgeving. Progressief in die zin dat Napoleon de slavernij, het lijfeigenschap en de priviliges van de feodale adel afschafte. Dus als je daarnaar kijkt, zie je hoe het streven naar menselijke vrijheid, dat ingebakken zit in elke vorm van menselijke cultuur, zich verwerkelijkt. Misschien niet in alle opzichten, maar je ziet dat die drijfveer om vrijheid te verwerkelijken onstuitbaar is. Dat is in ieder geval Hegel’s gedachte

Dat is de thematiek van de tweede tekst waar we volgende keer nader op ingaan, maar ook in de tekst van vandaag zie je al dat hij in die richting gaat. Om Hegel’s visie op de menselijke samenleving beter te begrijpen, moeten we om te beginnen kort stilstaan bij het begrip ‘Geist’, geest in het nederlands. Dus de vraag is: wat verstaat Hegel onder Geist? En die term kan aanleiding zijn om te menen dat Hegel’s filosofie vaag, speculatief en zweverig is, en dat het gaat over allerlei zaken die we niet feitelijk kunnen zien en daarom totaal niet wetenschappelijk is. Je kan je voorstellen dat ik het niet helemaal eens ben met die visie, Hegel is één van mijn grote helden. Een onderscheid waar ik volgende keer nader op in zal gaan is het onderscheid tussen subjectieve en objectieve geest. Dat zijn twee vormen van geest die Hegel onderscheidt. Subjectieve geest heeft te maken met datgene waar Kant en Fichte het ook over hebben in hun theoretische filosofie, namelijk met de geestelijke activiteiten zoals die door ieder individu worden uitgeoefend. Je zou kunnen zeggen dat wat Kant doet in de KvdZR een filosofie is die gaat over de subjectieve geest; over de vraag wat de mentale activiteiten zijn die we als mens uitoefenen, in de theoretische of practische zin. Wat eigenlijk nu centraal staat is de objectieve geest, daaronder verstaat Hegel niet het individu maar de samenleving. Dus het domein van de objectieve geet is de samenleving, en Hegel zegt eigenlijk dat we in onze filosofie niet alleen moeten kijken naar de subjectieve geest, maar ook naar de menselijke geest zoals die zich voltrekt in een gemeenschap. Wat betekent dat nu? Een gemeenschap denkt namelijk ook, volgens Hegel. Wij denken niet alleen als individu, maar ook als gemeenschap denken wij, zijn wij redelijk, verwerkelijken wij redelijkheid. Dit doen we door bepaalde principes te omarmen. Wij, als moderne samenleving hebben het principe omarmd van de democratie en dat slavernij niet acceptabel is. Dat zijn al twee fundamentele principes of waarden die ons, als moderne samenleving, bepalen. Dus, zoals in Kant’s theoretische filosofie de begrippen bepalingen zijn van het menselijk denken, zo is een samenleving zoals hij is op basis van bepaalde principes die het als samenleving omarmt. Op het moment dat in Griekenland de democratie werd ingevoerd en de tirannie afgeschaft, vindt er een vorm van denken plaats. Er worden oude principes vervangen door nieuwe. En nu zou je kunnen zeggen: maar dat denken wordt toch altijd door individuen gedaan? Hegel zou zeggen: inderdaad, het zijn altijd individuen, maar wat mij interesseert is niet wat er omgaat in de hoofden van de individuen, maar het proces van denken dat binnen een samenleving als zodanig tot stand komt. Dus ik abstraheer eigenlijk van de vraag: wie was dat nou precies die met het idee kwam om een democratie in te voeren? Ik abstraheer van de poppetjes en kijk naar de inhoud van die ideeen, omdat die bepalend zijn voor de cultuur/tijdgeest.

[Vraag: maar binnen een samenleving kan toch verschil van opvatting bestaan? Hegel geeft daar zeker aandacht aan, maar hij wilt eerst die homogenitieit benadrukken en kijken naar de principes die gedeeld worden binnen een bepaalde samenleving, en die de identiteit uitmaken. Maar als je dat gedaan hebt, kan je vervolgens ook kijken naar momenten binnen de wereldgeschiedenis waar die homogeniteit plaatsmaakt voor een conflict. En wat er dan volgens Hegel gebeurt, is een bepaalde invulling die aan de principes gegeven wordt in strijd blijkt te zijn met het principe van absolute vrijheid. Denk opnieuw aan Fichte, want hij zegt dat overal waar er sprake is van een tegenstelling tussen het eindige ‘ik’ en het ‘absolute ik’, bijvoorbeeld tussen tirannie en het principe van menselijke vrijheid, daar zal op een gegeven moment die wrijving zich ontwikkelen tot een conflict en zal de samenleving noodzakelijkerwijs een hogere mate van vrijheid weten te verwerkelijken. In fichtiaanse termen zal het ‘ik’ meer de overhand krijgen t.o.v. het ‘niet-ik’. Maar dit gaat meer over het politiek niveau, en in mijn verhaal van de objectieve geest wilde ik daar nog een beetje van abstraheren omdat Hegel dat in de tekst van vandaag ook doet en eigenlijk aan zijn studenten probeert uit te leggen wat hij bestaat onder objectieve geest.]

Dus om dit even af te ronden: ik heb de term samenleving gebruikt en de term geest. Ik zou eigenlijk willen voorstellen om dat wat Hegel geest noemt op te vatten als wat wij noemen cultuur. Er is een verschil namelijk tussen de feitelijke samenleving en de cultuur van een samenleving. Cultuur is namelijk eigen aan een bepaalde samenleving, maar gaat juist over die aspecten van een samenleving waarin gedacht wordt, en waar bepaalde waarden worden aangehangen, waarin gesproken wordt, waarin nieuwe ideeen worden ontwikkeld. Dus de geest van de samenleving is datgene wat we cultuur noemen, en gaat eigenlijk over die aspecten van de samenleving waarin mensen, als samenleving, reflecteren op zichzelf, zich de vraag stellen “waartoe?”. Wat zijn de uiteindelijke principes die ons binden? Een dergelijke vraag komt natuurlijk in momenten van crisis meer aan de oppervlakte. Als je nu kijkt naar de EU, vanwege Brexit en de opkomt van het nationalisme, dan zie je dat die vraag eigenlijk gesteld wordt. Waartoe Europa? Zijn er principes die ons binden? Wat is de betekenis van die principes? Zijn we als Europa een samenleving? Dus voor zover een samenleving nadenkt over waarden, principes, etcetera, is er sprake van cultuur, ofwel objectieve geest. Als we dat hebben begrepen kunnen we ook begrijpen hoe Hegel probeert om de opeenvolgende vormen van objectieve geest, die zich in de geschiedenis hebben voorgedaan, op te vatten als elementen van één groot omvattend geheel, dat begint in een voor ons onbekend verleden, en dat lijkt te eindigen in Hegel’s eigen vorm van moderniteit.

**College 6: Hegel II**