

**De bewustzijnshoofdstukken
van Hegels *Phänomenologie des Geistes*
gelezen tegen de achtergrond van Kants analyse van
het kenvermogen in de *Kritik der reinen Vernunft***

bachelorthesis van:
P.J. Dobbelsteen
studentnummer 944568

Faculteit der wijsbegeerte
Universiteit van Tilburg

Oktober 2010

eerste beoordelaar: Prof. dr. P.G. Cobben
tweede beoordelaar: Prof. dr. D.A.A. Loose

Inhoud

Inleiding.....	3
I. Kants analyse van het kenvermogen in de eerste <i>Kritik</i>	5
a. De inzet van de <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	6
b. De transcendentale esthetica: <i>a priori</i> kennis in de aanschouwing	10
c. De transcendentale analytica: <i>a priori</i> kennis in het verstand	12
d. De transcendentale analytica: de oorspronkelijke apperceptie.....	19
e. Tot besluit.....	21
II Hegel: de ervaringsgeschiedenis van het bewustzijn.....	23
a. De inzet van de <i>Phänomenologie des Geistes</i>	23
b. De <i>sinnliche Gewißheit</i>	33
c. De <i>Wahrnehmung</i>	35
d. <i>Kraft und Verstand</i>	41
Conclusie.....	50
Literatuur.....	54

Inleiding

De invloed van grote filosofische werken reikt ver. Ze overstijgen de aan de eigen tijd en plaats gebonden discoursen en houden, omdat ze aan iets fundamenteels raken, generaties filosofen bezig. Of: grote filosofische werken bewerkstelligen een verandering in het filosofisch denken, omdat ze een nieuwe oplossing voor een oud probleem aanreiken, een nieuw paradigma inzetten en daarmee nieuwe problemen scheppen. Problemen die nader bekeken vaak toch ook weer als variaties op de oude problemen begrepen kunnen worden. Grote filosofische werken staan in een filosofische traditie en derhalve niet los van elkaar. Het is een aanlokkelijk en vaak toegepast procedé om uit de geschiedenis van de filosofie, die er tegelijk een is van breuk en van continuïteit, een tweetal (thematisch met elkaar verbonden) werken in relatie tot elkaar te onderzoeken. Dit is zinvol, omdat het niet alleen leidt tot een grondiger begrip van de filosofische werken in kwestie, maar ook van hun plaats in de traditie.

In deze studie staan twee grote filosofische werken centraal die ik ten dele aan zo'n onderzoek zal onderwerpen: ik zal de eerste drie hoofdstukken van Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807), de bewustzijnshoofdstukken, lezen tegen de achtergrond van Kants analyse van het kenvermogen in de *Kritik der reinen Vernunft* (1781, herziene B-uitgave 1787).

Het is helder dat Hegel in latere secties van de *Phänomenologie* expliciet op Kants filosofie reflecteert; met name in het vijfde hoofdstuk dat over de rede (*Vernunft*) handelt. Maar in hoeverre kan het gehele project van de *Phänomenologie* worden opgevat als reflectie op Kants erfenis? En, in het bijzonder, welke rol kunnen we de bewustzijnshoofdstukken toekennen in een eventuele lezing van de *Phänomenologie* als zo'n reflectie op Kants kritische project? In hoeverre kan Hegels ontwikkeling van de zintuiglijke zekerheid tot zelfbewustzijn gespiegeld worden aan Kants uiteenzetting van het kenvermogen, een uiteenzetting die aanvangt met de empirische aanschouwing en ons leert dat zuivere apperceptie – dus zelfbewustzijn – een noodzakelijke voorwaarde is voor alle kennisverwerving?

Een vraag die mij, wat betreft de *Phänomenologie*, bezig heeft gehouden is waarom Hegel er voor gekozen heeft de in dit boek geschetste ontwikkelingen te laten beginnen vanuit een kentheoretische vraagstelling. Het grootste deel van het werk heeft immers geen betrekking op wat doorgaans als een epistemologische problematiek wordt beschouwd, maar op sociaal-ethische kwesties. Het antwoord op deze vraag lijkt erin te bestaan dat Hegel het kennen (of weten) als sociaal en historisch ingebed wil zien. Dat hiermee geen sociaal of historisch relativisme wordt bedreven, mag blijken uit Hegels opvatting dat alleen zo'n weten een *absoluut* weten kan zijn. Om zo'n absoluut weten hard te kunnen maken zal echter éérst moeten worden bewezen dat de concurrerende kenpretenties onhaalbaar zijn, te beginnen met de pretentie dat het kenobject *onmiddellijk* gekend kan worden. Het noodzakelijke mislukken van de kenpretenties van de verschillende kentheoretische posities in de bewustzijnshoofdstukken kan worden begrepen als een beargumenteerde afrekening met alle pogingen kennis te kunnen nemen van een voorwerp zonder ten eerste zichzelf en ten tweede de historisch-maatschappelijke context mee te nemen.¹

In ieder geval vormt het zelfbewustzijn in de *Phänomenologie* het scharnierpunt tussen de 'oude kentheorie' (een louter epistemologische benadering van het kennen) en een filosofie die het weten als sociaal en historisch ingebed ziet; als een weten van een organisme dat zichzelf als leven begrijpt. Het mislukken van de kenpretenties van het bewustzijn betekent dat het steeds al vooronderstelde zelfbewustzijn tevoorschijn treedt. Is Kant, met name de Kant van de eerste *Kritik*, een exponent van de 'oude kentheorie', of juist de schakel tussen het oude en Hegels wending naar het sociaal-ethische? Zet Hegel zich tegen Kant af of neemt hij juist veel van Kant mee in zijn argumenten? Doet hij beide, of is het onzinnig om deze vragen überhaupt te stellen, gezien de grote verschillen tussen beide

¹ vgl. Pinkard (1994, 21): “by showing how these three available candidates for a kind of knowledge that would be independent of social practice break down, Hegel attempts to show how the view of ourselves as 'metaphysical representers' of the world undermines itself and leads to the view of ourselves as organisms engaged in certain forms of historically mediated social practices [...]”.

denkers, qua inzet en methode?

I. Kants analyse van het kenvermogen in de eerste *Kritik*

a. De inzet van de *Kritik der reinen Vernunft*

Eeuwenlang poogden filosofen en filosoof-theologen met krachtige argumenten uitsluitend te geven inzake metafysische vragen betreffende thema's als het bestaan van God, de eeuwigheid van de wereld, de onsterfelijkheid van de ziel en de menselijke vrijheid. De idealen hieromtrent waren hooggestemd, de pretentie om ware en onomstotelijke metafysische kennis te verwerven was dat niet minder. Maar hoe kan de menselijke geest kennis verwerven, die op geen enkele wijze put uit aanschouwing of ervaring? De vraag stellen, zal menig hedendaags filosoof vinden, is hem beantwoorden: over de objecten van de metafysica is strikt genomen geen *kennis* mogelijk en moeten we ons noodgedwongen beroepen op speculatie en geloof. Dit vanzelfsprekend klinkend inzicht hebben we niet in de laatste plaats te danken aan Kants kritische onderzoek naar de (on)mogelijkheid van metafysische kennis.

In de *Kritik der reinen Vernunft* verkent en bepaalt Kant de grenzen van het kenvermogen. De oplossing voor de problemen van de metafysica liggen voor Kant niet zozeer binnen het domein van de metafysica zelf, maar in wat er aan voorafgaat: ons vermogen om over wat zich binnen dit domein bevindt kennis te verwerven. Kant wil onderzoeken of het *mogelijk* is om metafysische kennis te verwerven. Alleen indien deze vraag bevestigend kan worden beantwoord, heeft het zin om inhoudelijk in te gaan op de metafysische objecten. Wordt de vraag ontkennend beantwoord dan heeft het geen zin om wat de metafysische objecten betreft nog over kennis te spreken en kan de 'dogmatische' metafysica verworpen worden. We moeten het domein van de metafysica dus benaderen via de kentheoretische 'omweg'. Anders geformuleerd: voor we het *transcendente* tot onderwerp van onderzoek maken, moeten we een *transcendentiaal* onderzoek verrichten naar de mogelijkheden voorwaarden van kennis *überhaupt*. Het probleem van

de dogmatische metafysica wordt door Kant geparkeerd, zolang het transcendentaalonderzoek naar de mogelijkheidsvoorwaarden van kennis loopt.

Kant is specifiek op zoek naar de mogelijkheid van *a priori* kennis. Wanneer de rede kennis verwerft is er volgens Kant een zuiver deel aan die kennis, namelijk dat wat de rede vooraf (*a priori*) van het gekende object weet en een niet zuiver deel, namelijk het aandeel aan kennis dat uit andere bronnen verkregen wordt (*a posteriori*). Kants bijzondere interesse in *a priori* kennis kan worden verklaard vanuit de hierboven geschetste inzet. De metafysica betreft een “ganz isolierten spekulativen Vernunftserkenntnis” (KrV BXIV), ofwel zaken die niet empirisch waarneembaar zijn. Zulke kennis kan niet *a posteriori* verkregen worden en moet dus wel behoren tot het zuivere deel: metafysische kennis is noodzakelijkerwijs *a priori* kennis. Willen we het (on)vermogen van de rede om kennis te verkrijgen over de metafysische objecten onderzoeken, dan dient dit onderzoek zich dus te richten op het vermogen van de rede wat betreft *a priori* kennis.

Naast het onderscheid tussen *a priori* en *a posteriori* kennis staat er nóg een onderscheid centraal in Kants uiteenzetting: dat tussen analytische en synthetische oordelen. Analytische oordelen zijn oordelen waarbij het predikaat in het begrip besloten ligt. Zo'n oordeel is per definitie *a priori*. Zij leveren echter geen nieuwe kennis op, maar betreffen louter de logische voorwaarden van kennis. Synthetische oordelen daarentegen zijn oordelen waarvan het predikaat niet in het begrip van het subject besloten ligt. Bij synthetische oordelen denken we doorgaans aan synthetische oordelen *a posteriori*, oordelen van het type 'de bal is rood' – rood zijn ligt niet in het begrip van het subject 'bal' besloten. Dat deze bal rood is, is een ervaringsgegeven en dus nieuwe kennis.

Onze kennisverwerving lijkt met twee type oordelen gepaard te gaan: enerzijds is er verstandskennis in de vorm van analytische *a priori* oordelen, anderzijds is er empirische kennis gevangen in een synthetisch *a posteriori* oordeel. In deze verdeling wordt een kentheoretisch dualisme uitgedrukt. Hoe zit het met de twee andere combinaties, analytische

oordelen *a posteriori* en synthetische oordelen *a priori*? De combinatie analytisch-*a posteriori* kan als onmogelijk worden verworpen, maar hoe zit het met de kennis uit synthetische oordelen *a priori*? Op het eerste oog lijken zulke oordelen even onmogelijk als de analytische oordelen *a posteriori*. Kant denkt hier echter anders over, en kent de synthetische oordelen *a priori* een sleutelrol toe in zijn denken. Kant meent zelfs dat alle wetenschap op synthetisch oordelen *a priori* berust. Wanneer we de wetenschap willen funderen op analytisch-*a priori* kennis komen we inderdaad niet ver: op zuivere logica alleen kan geen wetenschap gebaseerd zijn. En ook de synthetisch-*a posteriori* kennis kan geen goede basis vormen, “denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf” (KrV BXIII). De wisselwerking tussen beide combinaties zou de basis van kennisverwerving vormen, maar hoe moeten logica en empirie dan samenkomen?

Hier raakt Kants inzet aan de kern van het empirisme-rationalisme-probleem. Aan het eind van de *Kritik* geeft Kant een korte, contextualiserende schets onder de noemer *die Geschichte der reinen Vernunft* (KrV B880 e.v.), waarin Kant uiteenzet dat er enerzijds, sinds de oudheid, filosofen geweest zijn die de objecten van de zuivere rede hebben willen reduceren tot het zintuiglijke (Epicurus) en/of de oorsprong van zulke objecten hebben willen reduceren tot ervaring (Aristoteles, Locke); anderzijds zijn er filosofen geweest die de hieraan tegengestelde opvatting koesteren, namelijk dat deze objecten intelligibel zijn en dat kennis hiervan dus onafhankelijk van de ervaring verworven wordt (Plato, Leibniz). Het dominante filosofisch debat van de zeventiende en achttiende eeuw – het empirisme-rationalisme-debat – staat nog in het teken van deze dualiteit. Kants kritische analyse van het kenvermogen wil uitsluitsel geven betreffende dit debat; de wijze waarop empirisme en rationalisme 'samenkomen' zal ook een oplossing bieden voor het probleem van de metafysica.

Het probleem kan volgens Kant alleen maar opgelost worden wanneer

synthetische *a priori* kennis mogelijk is. Hiertoe wordt, om te beginnen, een radicale wisseling van ons kentheoretisch perspectief voorgesteld die bekend staat als Kants 'copernicaanse wending'. “Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten” (KrV BXVI), aldus Kant. Maar deze zienswijze, dat onze kennis zich naar de objecten richt (en de objecten dus leidend zijn), is volgens Kant onjuist. Kant beroept zich hierbij op wetenschappen als wis- en natuurkunde. Volgens hem zijn deze terreinen slechts in staat gebleken zich als wetenschap te ontwikkelen, dankzij het inzicht dat de rede *zelf* wetmatigheid in de natuurlijke of wiskundige objecten legt. Zoals wis- en natuurkunde vooruitgang boekten dankzij dit revolutionaire inzicht, zo mag er ook wat betreft de metafysica vanuit worden gegaan dat *de objecten zich naar onze kennis moeten richten*. Alleen dan kan verklaard worden hoe er überhaupt *a priori* kennis over de objecten mogelijk is.

De gevolgen van Kants copernicaanse wending zijn moeilijk te overschatten. De copernicaanse wending impliceert namelijk dat het object uiteenvalt in het object *zoals het is*, het *Ding an sich*; en het object *zoals het gekend wordt*. Het *Ding an sich* is voor ons hoe dan ook onkenbaar, het onderzoek kan zich dus volledig richten op het kenvermogen. In Kants onderzoek naar het *kenvermogen* vinden we het zintuiglijke en het intelligibele terug als twee deelvermogens die Kant aanschouwing (*Anschauung*) en verstand (*Verstand*) noemt. Het gaat hierbij uiteraard om de vraag in hoeverre er in het kenvermogen (en de deelvermogens) *a priori* kennis besloten ligt. De aanschouwing wordt onderzocht in de 'transcendentale esthetica', hier gaat het om de mogelijkheid van *a priori* zintuiglijkheid. In de transcendentale logica (bestaande uit een transcendentale analytica en een dialectiek) komt het denken aan de orde. Het denken is voor Kant een zaak van twee vermogens: verstand en rede. In de analytica gaat het voornamelijk om het verstand. Het verstand is het vermogen dat, kort gezegd, de door de aanschouwing gegeven input verbindt door middel van begrippen. De rede, tenslotte, is het vermogen van

de 'middellijke afleiding'.² In deze studie zal ik me met de rede niet bezighouden. Eerder schreef ik dat de synthetische oordelen *a priori* de sleutel vormen wat betreft het slaan van een brug tussen het intelligibele en het zintuiglijke, waarmee een oplossing aangedragen wordt voor het schisma van empirisme en rationalisme. Deze oordelen zullen we tegenkomen wanneer we het verstand behandelen, waarmee we een antwoord zullen vinden op de vraag hoe Kant het synthetisch oordeel beargumenteert en hoe dit type oordeel kennis van de objecten mogelijk maakt. Maar eerst zal ik de transcendentale esthetica bespreken.

b. De transcendentale esthetica: *a priori* kennis in de aanschouwing

De aanschouwing (*Anschauung*) is Kants benaming voor het vermogen van de zintuiglijke waarneming. Kant onderscheidt, om te beginnen, twee soorten aanschouwing: zuivere aanschouwing (die *a priori* en dus niet empirisch is) en niet zuivere aanschouwing (*a posteriori*, oftewel empirische aanschouwing). We zouden geneigd zijn om alleen empirische aanschouwing te accepteren. Kant meent echter dat *a priori* aanschouwing niet alleen mogelijk, maar noodzakelijk is. Kant legt zijn zienswijze uit aan de hand van de klassieke begrippen 'vorm' en 'materie'. De materie is dat wat in de verschijning “der Empfindung korrespondiert” (KrV B34), dus empirisch is. Maar er moet ook 'iets' zijn “welches macht, daß das mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnis geordnet werden kann” (ibidem). We noemen dit 'iets' dat het menigvuldige van de verschijning ordent de aanschouwingsvorm. De vraag naar de mogelijkheid van zuivere, *a priori* aanschouwing kan nu nader worden gespecificeerd:

2 Kant kent dit vermogen de formele structuur van het syllogisme toe: 'redenkennis' komt tot stand door een logische gevolgtrekking uit een tweetal premissen. Daarom kan redenkennis nooit *a priori* kennis zijn. Een middellijke afleiding leidt alleen tot meer kennis wanneer de premissen oordelen bevatten over kenbare zaken. De metafysische objecten zijn onkenbaar, waarmee de pretentie van de dogmatische metafysica – door middel van middellijke afleiding toch ware kennis te verkrijgen over de metafysische objecten – kan worden verworpen.

bestaat er zoiets als een zuivere *vorm* van zintuiglijke aanschouwing?

Volgens Kant bestaan zuivere vormen. Hoe kunnen we dit aantonen?

Kant kiest voor een methode van wegsnijden: we nemen om te beginnen alles weg dat het *verstand* bij een object denkt; we nemen vervolgens alles weg dat tot de *gewaarwording* behoort; wat overblijft van de zintuiglijke aanschouwing is dat wat er *a priori* aan is. Nemen we verstandsbegrippen als bijvoorbeeld kracht, substantie en deelbaarheid weg, en ook zintuiglijke gegevens als bijvoorbeeld kleur en hardheid, dan blijven er volgens Kant twee aanschouwingsvormen over: ruimte en tijd. Ruimte en tijd zijn volgens Kant kortom geen empirische begrippen maar subjectieve *a priori* voorstellingen die voorondersteld moeten worden willen we ons gewaar kunnen worden van objecten. Ruimte en tijd hebben geen reële existentie buiten ons kenvermogen: ze zijn *ideël* ten opzichte van het *Ding an Sich*, maar is *reël* ten opzichte van dat wat *verschijnt*.

Kant beargumenteert zijn standpunt onder andere aan de hand van het volgende (de ruimte betreffende) voorbeeld. Volgens Kant is meetkundige kennis synthetisch en *a priori*. Uit louter begrippen kan men immers geen meetkundige uitspraak vormen. Neem de uitspraak 'drie rechte lijnen kunnen een driehoek vormen'. Zonder een beroep op de aanschouwing is de vorming van een figuur uit bijvoorbeeld de *begrippen* 'drie' en 'rechte' en 'lijn' onmogelijk. Toch hebben we meetkundige kennis en kunnen we met de begrippen 'drie' en 'rechte' en 'lijn' het concept driehoek denken, zonder er een te hoeven zien. De mogelijkheid van de meetkunde als synthetische kennis *a priori*³ veronderstelt een vermogen tot ordening, waarbij een beroep gedaan wordt op de zuivere aanschouwing, meer specifiek de aanschouwingsvorm ruimte. Anders geformuleerd: aan *kennis* van de ruimte (d.w.z. meetkundige kennis) moet een *voorstelling* van de ruimte voorafgaan.

Voor de andere aanschouwingsvorm, de tijd, hanteert Kant een soortgelijke argumentatie. Daarom zal ik daar niet op in gaan. Het is meldenswaardig dat, zoals de ruimte de vorm van de *uiterlijke*

3 Kant: "die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori" (KrV B41).

zintuiglijkheid is,⁴ tijd de vorm is van de *innerlijke* zintuiglijkheid en daarmee “die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt” (KrV B50). Voor de tijd geldt, zoals voor de ruimte, dat hij empirische realiteit heeft voor zover het object *verschijnt*, maar “wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahiert” (KrV B52), is de tijd “gar nichts” (ibidem).

Nu Kant heeft gedemonstreerd dat ruimte en tijd de zuivere aanschouwingsvormen zijn die we zoeken, kan worden geconcludeerd dat het eerste deel van de oplossing van het vraagstuk 'hoe is synthetische *a priori* kennis mogelijk?' is gevonden: voor wat betreft de aanschouwing is dit volgens Kant mogelijk dankzij de aanschouwingsvormen ruimte en tijd.

Rest de vraag waarop de aanschouwingsvormen gegrondvest zijn. Ze kunnen in ieder geval niet stoelen op empirische input. De aanschouwingsvormen kunnen niet anders zijn “als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch *sich selbst* affiziert wird” (KrV B67-68, cursivering PD). Een geest die door zichzelf wordt geprikkeld: Kant neemt hiermee een voorschot op het zelfbewustzijn.

c. De transcendente analytica: *a priori* kennis in het verstand

Om tot kennis te komen hebben we meer nodig dan slechts het receptieve vermogen van de aanschouwing. De zintuiglijke input moet beoordeeld en geordend worden, teneinde van kennis te kunnen spreken. Het hiertoe aangewezen vermogen, het verstand, kan zelf geen receptief vermogen zijn zoals de aanschouwing. Na de esthetica, waarin de *a priori* zintuiglijkheid onderzocht wordt, richt Kant in de analytica de aandacht op het vermogen tot denken, het verstand. Wederom gaat het erom in hoeverre *a priori* kennis

⁴ In Kants woorden is ruimte de vorm “die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt” (KrV B38).

mogelijk is: de analytica is de “*Zergliederung der Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen*” (KrV B90). Kant ziet het verstand als het vermogen van de spontane begripsvorming. Kant benadrukt ten overvloede dat aanschouwing en verstand onderscheiden vermogens zijn, die elkaar echter nodig hebben om tot kennis te kunnen komen.⁵

Willen we de mogelijkheid van *a priori* verstandskennis opsporen, dan dienen we ons, even als in de esthetica, te richten op de vorm. Zoals gezegd: het verstand ordent en verbindt de input aan de hand van begrippen. Hiervoor zijn regels noodzakelijk, waarmee we het domein van de logica betreden: de wetenschap die de regels of wetten bestudeert volgens welke het verstand zijn oordelen voltrekt, of, anders geformuleerd, de wetenschap die de *functies* van het denken tot onderwerp heeft.

Het verbindende vermogen van het verstand wordt in de *Kritik* voorgesteld als tweeledig. Kant onderscheidt een *algemene* en een *transcendentale* logica. Ik zal nu eerst de algemene logica bespreken. In de algemene logica geeft Kant zijn visie op wat traditioneel gezien het studiegebied van de logica is. Wanneer het verstand abstraheert van de inhoud van de objecten kunnen de functies van het verstand begrepen worden als logische *oordeelsvormen*. Het logisch denkende verstand brengt eenheid in de wereld aan, door begrippen te verbinden in oordelen. Kant onderscheidt een twaalfstal oordeelsvormen, samengevat in een tafel van vier rubrieken. Onder de rubriek *kwantiteit* ressorteren de oordelen die betrekking hebben op de omvang, namelijk de algemene oordelen (bijvoorbeeld: '*alle* mensen zijn sterfelijk'), bijzondere oordelen ('*sommige* mensen zijn filosoof') en singuliere oordelen ('Socrates is filosoof').

De tweede door Kant behandelde rubriek, *kwaliteit*, bespreek ik zo meteen; laat ik verder gaan met de volgende rubriek, die van *relatie*. Ook de relaties tussen voorstellingen worden uitgedrukt in oordelen. De relaties

⁵ Denk aan Kants bekende woorden “Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind” (KrV B75). Maar, waarschuwt Kant, ze “können [...] ihre Funktionen nicht vertauschen” (ibidem).

tussen voorstellingen kunnen worden bepaald als categorisch (een rechtstreekse subject-predikaatverbinding: 'Socrates is sterfelijk'); hypothetische oordelen waarin verschillende oordelen met elkaar verbonden worden ('als..., dan...'-oordelen) en disjunctieve oordelen ('òf...òf'-oordelen).

De rubriek *modaliteit* drukt een “ganz besondere Funktion” (KrV B99) uit, die niet bijdraagt aan de inhoud van het oordeel, maar die slechts iets zegt over de mogelijkheid, werkelijkheid of noodzakelijkheid van het oordeel. Wanneer een oordeel louter mogelijk is en dus “eine freie Wahl, einen solchen Satz gelten zu lassen” (KrV B101) uitdrukt, spreekt Kant van een problematisch oordeel. Wanneer een oordeel niet slechts de mogelijkheid, maar de werkelijkheid betreft, is er sprake van een assertorisch oordeel. Een apodictisch oordeel, tenslotte, is een oordeel dat logisch noodzakelijk is. Wanneer ik bijvoorbeeld zeg 'Socrates is een mens', dan is dit weliswaar in overeenstemming met de werkelijkheid, maar niet *logisch* noodzakelijk.

Bij de rubriek *kwaliteit*, de tweede die Kant behandelt, wil ik iets uitgebreider stilstaan. Onder deze rubriek plaatst Kant de bevestigende oordelen ('de filosoof is sterfelijk'), ontkennend oordelen ('de ziel *is niet* sterfelijk') en oneindige oordelen ('de ziel is *niet sterfelijk*'; of: 'de ziel is *onsterfelijk*'). Er kan enige verwarring ontstaan wat betreft de ontkennende en oneindige oordelen; wat is het verschil? Wanneer we het verschil formeel-logisch bekijken, dan zeggen we dat bij een oneindig oordeel de ontkenning in het predikaat ('niet-sterfelijk' of '*onsterfelijk*') opgenomen is, waar het bij een ontkennend oordeel onderdeel uitmaakt van de copula ('is *niet*'). We zouden dus kunnen zeggen dat het oneindige oordeel feitelijk een bevestigend oordeel is (subject: *de ziel* | copula: *is* | predikaat: *onsterfelijk*), met als bijzonderheid dat het een ontkennend predikaat heeft. Kant merkt op dat de logici van zijn tijd geen verschil tussen oneindig oordeel en bevestigend oordeel erkennen – wanneer namelijk van alle inhoud van het predikaat geabstraheerd wordt doet het er niet meer toe of dit predikaat ontkennend is, of niet. Voor een *transcendentale* logica doet dit onderscheid er echter wel toe, daarom verdient het oneindige oordeel ook in Kants

indeling van de algemene logica een plaats. Kant legt uit waarom volgens hem het oneindig oordeel een eigen plaats toekomt in de indeling van logische oordeelsvormen. Daartoe dienen we het zuiver formele van de algemene logica ('A is niet-B') los te laten, en de inhoud van het oordeel te betrekken in onze beschouwing. We blijven bij ons voorbeeld – de onsterfelijkheid van de ziel. Wat zeg ik, wanneer ik zeg: 'de ziel is onsterfelijk'? Ik zeg dan, volgens Kant, niets anders dan dat “die Seele eines von der uneindlichen Menge Dinge sei, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesamt wegnehme” (KrV B97). De ziel wordt met deze uitspraak namelijk “in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen” (ibid.) geplaatst. We stellen het ons als volgt voor: gegeven is een sfeer van al het mogelijke; de sfeer is oneindig. Door onze uitspraak wordt het *sterfelijke* van deze oneindige sfeer van het mogelijke uitgesloten. Blijft over: een oneindige ruimte die al het mogelijke minus het sterfelijke omvat. Kant benadrukt: “Dieser Raum bleibt aber bei dieser Ausnahme noch immer unendlich” (KrV B98). We begrijpen dat aan de hand van het ontkenkend oordeel de ziel niet bevestigend bepaald kan worden: als we hiermee niet meer zeggen dan dat de ziel zich bevindt in de oneindige deelverzameling die de onsterfelijke dingen bevat, kan er geen positieve bepaling van de ziel plaatsvinden. Ergo, het oneindige oordeel is transcendentaal-logisch genomen géén bevestigend oordeel. Wat zijn de implicaties van het bovenstaande? Daar de ziel niet bevestigend bepaald kan worden aan de hand van het predikaat 'onsterfelijk', mogen we onsterfelijkheid opvatten als een *wezenskenmerk* van de ziel. Het oneindige oordeel betreft kortom dat wat niet nader bepaalbaar is, oftewel wat *noodzakelijk* is aan het logische subject. Ik sta zo uitgebreid stil bij het oneindige oordeel, omdat hier een verband gelegd wordt tussen de algemene en de transcendentale logica. Het belang van dit verband zal uit het nu volgende blijken, waarin we zullen zien hoe de transcendentale logica ontwikkeld wordt uit de algemene logica.

Het gaat er bij de algemene logica om de voorstellingen *onder* een begrip te brengen, in de transcendentale logica gaat het erom hoe de voorstellingen *tot*

begrip gebracht worden (vgl. KrV B 104). De transcendentale logica betreft dus niet de oordelen (bijvoorbeeld het oordeel 'de bal is rood'), maar de wijze waarop *begrippen* (bijvoorbeeld het empirische begrip 'bal') tot eenheid komen. Een begrip wordt gevormd wanneer een menigvuldigheid aan gewaarwordingen of voorstellingen onder één voorstelling wordt gebracht. Als het verstand bijvoorbeeld niet de menigvuldigheid aan gewaarwordingen onder de begrippen 'bal' en 'rood' tot eenheid brengt, kan het ook geen oordeel als 'de bal is rood' vormen.

We zien makkelijk in dat het noodzakelijk is de empirische begrippen ('bal', 'rood') als eenheid te erkennen, voor we tot algemene oordelen kunnen komen over specifieke objecten (een rode bal). Maar hoe komt een begripelijke eenheid tot stand? Om dit inzichtelijk te maken introduceert Kant een bijzonder type begrip: het *zuivere* begrip, ook wel categorie genoemd. In tegenstelling tot empirische begrippen ('bal', 'rood') geven zuivere begrippen geen uitdrukking aan een eenheid van gewaarwordingen. Zuivere begrippen als *eenheid*, *veelheid*, *causaliteit* of *substantie* maken de empirische eenheid juist mogelijk. Anders geformuleerd: aan de hand van de zuivere begrippen *bepaalt* het verstand zijn kenobjecten; meer specifiek bepaalt het verstand zijn kenobjecten *ten aanzien van een logische oordeelsfunctie* (vgl. KrV B128). Dit laatste verdient enige uitleg. Wanneer we aannemen dat we aan *logische* oordeelsfuncties voldoende hebben om kennis van de in aanschouwing gegeven objecten te verwerven, dan zouden we op het volgende probleem stuiten (ik hanteer hierbij Kants voorbeeld). Neem een logisch oordeel als 'alle lichamen zijn deelbaar'. Op grond van alleen dit algemeen-logisch oordeel kan men niet bepalen “welcher von beiden Begriffen die Funktion des Subjekts, und welchem die des Prädikats man geben wolle” (KrV B128-129). Er is, met andere woorden, geen verbinding tussen de *logische* (analytische) oordeelsfunctie van het verstand en het in de aanschouwing gegevene. Het in de aanschouwing gegevene moet eerst tot begrip gebracht worden en dit gebeurt aan de hand van de categorieën. Om Kants voorbeeld te gebruiken: pas wanneer het begrip *lichaam* onder de categorie 'substantie'

wordt gebracht, kan bepaald worden dat 'lichaam' het subject van het logische oordeel is en niet het predikaat kan zijn.

De zuivere begrippen of categorieën brengen een voorstelling tot begrip door een bijzonder soort synthesehandeling die Kant de zuivere synthese noemt. Als Kant het woord 'zuiver' gebruikt weten we dat het over *a priori* synthese gaat: hier hebben we dan eindelijk de *a priori* synthese waar we naar op zoek zijn, die Kant noodzakelijk acht en die de brug vormt tussen het zintuiglijke en het intelligibele. Maar hoe wordt de mogelijkheid van *a priori* synthese met behulp van de categorieën beargumenteerd? De reeds behandelde algemene logica speelt in Kants argumentatie een hoofdrol. We hebben zojuist de relatie tussen de categorieën en de algemene logica (de logische oordeelsfuncties) al even behandeld. We zagen dat Kant het oneindig oordeel een plek gaf in zijn algemene logica en dit beargumenteerde aan de hand van de transcendentale logica. De innige relatie tussen beide logica's blijkt uit Kants bespreking van het oneindig oordeel: het daar gebruikte argument is uitsluitend mogelijk wanneer beide logica's op elkaar afgebeeld kunnen worden. Dit laatste is echter alleen mogelijk omdat ze een *oorsprong* delen. Wat moeten we ons hierbij voorstellen? Volgens Kant is er wat betreft de *oorsprong* geen wezenlijk verschil tussen het logisch oordeel en het tot begrip brengen van een voorstelling. Begripsvorming en oordeelsvorming zijn beide uitingen van dezelfde *functies* van het verstand. Deze functies krijgen een uitdrukking in de algemeen logische oordelen, maar ze vormen als *begrippen* de *bepalingsgrond* van de waargenomen objecten: “[d]ieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedene Vorstellungen *in einer Anschauung* einheit, welche, allgemein ausgedruckt, der reine Verstandesbegriff heißt” (KrV B104-105). Wanneer het verstand, legt Kant uit, “vermittelt der analytischen Einheit” (KrV B105) een logisch oordeel vormt, en wanneer het “vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt” (ibidem) een transcendentale inhoud tot stand

brengt, verricht het verstand eigenlijk één en dezelfde handeling.

De algemene logica wordt, zo zagen we, uiteengezet in een tafel van twaalf oordeelsvormen. Deze tafel drukt daarmee impliciet de structuur van de werking van het verstand überhaupt uit. Wanneer de beide logica's nu worden gezien als uitdrukking van dezelfde functies van het verstand, dan moet de transcendentale logica beantwoorden aan dezelfde vier-keer-drie-structuur. Inderdaad geeft Kant een tafel van vier keer drie zuivere begrippen. De tafel van categorieën is zodoende “die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält” (KrV B106).

We hebben nu gezien hoe Kant uit het vermogen om te oordelen – wat, schrijft Kant, “eben so viel ist als das Vermögen zu denken” (ibidem), en daarom een “gemeinschaftlichen Prinzip” (ibidem) is – het systeem van de categorieën ontwikkeld. Laten we de categorieën en hun samenhang nu nader bekijken. Kant deelt de vier klassen (kwantiteit, kwaliteit, relatie en modaliteit) onder in twee afdelingen. De categorieën van kwantiteit en kwaliteit noemt Kant 'wiskundig', en hebben betrekking op de aanschouwingsobjecten zelf: dit zijn de kwantitatieve categorieën *eenheid*, *veelheid* en *alheid*; en de kwalitatieve categorieën *realiteit*, *negatie* en *beperking*. De categorieën van relatie en modaliteit hebben betrekking op de relatie die de aanschouwingsobjecten hebben, tot elkaar of tot het verstand, en worden door Kant 'dynamisch' genoemd. Dit zijn, onder de klasse van relatie, de categorieën van '*inherentie en subsistentie*' (*Inhärenz und Subsistenz*), van '*causaliteit en afhankelijkheid*' (die oorzaak en gevolg betreffen) en de categorie van *gemeenschap* (die betrekking heeft op relaties van het actieve en het passieve). Onder de modaliteit tenslotte vinden we de begripssparen *mogelijkheid – onmogelijkheid*, *bestaan – niet-bestaan* (*Dasein – Nichtsein*), en *noodzakelijkheid – toeval*.

Voor ons onderwerp is een nauwkeurige, technische uitweiding met betrekking tot de categorieën overbodig nu we hebben gegrepen wat de categorieën meer algemeen genomen doen en welke sleutelrol ze vervullen. Van groter belang zijn de ontwikkelingen die volgen in de *Deduktion der*

reinen Verstandsbegriffe (KvB 116 e.v.). Eén voor ons onderwerp meldenswaardige opmerking van Kant over de structuur van de tafel van categorieën wil ik echter niet onbesproken laten. In elk van de vier klassen vinden we drie categorieën. Iedere derde categorie komt voort uit de verbinding van de eerste twee onder dezelfde klasse. Kant legt uit:

So ist die *Allheit* (Totalität) nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet, die *Einschränkung* nichts anders als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die *Kausalität* einer Substanz in Bestimmung der andern wechselseitig, endlich die *Notwendigkeit* nichts anders, als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist (KrV B111).

We zouden kunnen zeggen: de derde categorie is de synthese van de eerdere twee. Dit neigt behoorlijk naar een denkwijze die Hegel later tot methodisch uitgangspunt zal maken.

Kant heeft nu uiteengezet hoe *a priori* synthese mogelijk is dankzij de zuivere begrippen, en welke begrippen dit zijn. Hij heeft laten zien dat het instrumentarium dat het verstand gebruikt om tot begripsvorming te komen – de zuivere begrippen – afgebeeld kan worden op dat van de algemene logica, en niet tot het domein van de metafysische speculatie behoort. Hij heeft een brug geslagen tussen aanschouwing en verstand, immers: de categorieën – behorende tot het verstand – zijn, anders dan de oordelen, niet analytisch, maar geven eenheid aan voorstellingen in een aanschouwing. Kants bewijsvoering is echter nog niet volledig. Welke fundering kan Kant aanvoeren voor de zuivere synthese? Kant heeft de transcendentale logica argumentatief ontwikkeld uit de algemene logica, maar heeft hiermee nog geen 'geboortebewijs' geleverd van de zuivere begrippen.

d. De transcendente analytica: de oorspronkelijke apperceptie

Het *a priori*-gebruik van begrippen kan niet gestoeld zijn op ervaring, schrijft Kant, dus moet het gebruik van begrippen “einen ganz andern Geburtsbrief, als der Abstammung von Erfahrungen” (KrV B119) kunnen overleggen. In de *deductie* onderzoekt Kant de 'afstamming' van het *a priori*-gebruik van begrippen, waarmee het recht op het gebruik ervan bestendig wordt. Alleen als het 'geboortebewijs' van het *a priori*-gebruik van begrippen geleverd kan worden, kan de rechtmatigheid van dit *a priori*-gebruik als aangetoond worden beschouwd. Anders geformuleerd: wat moet worden aangetoond is hoe “*subjektive Bedingungen des Denkens*” (KrV B122) een “*objektive Gültigkeit*” (ibidem) kunnen hebben, oftewel hoe *a priori*-begrippen de *a priori*-voorwaarden van de ervaring kunnen zijn (vgl. KrV B126).

Eerder noemde Kant de *oorsprong* van de synthese “die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele” (KrV B103). Dit belet ons echter niet om op zoek te gaan naar de transcendente *voorwaarde* van alle synthese. Om te beginnen moeten we inzien dat de synthesehandeling “ursprünglich einiger [...] sein müsse” (KrV B130). Dit is volgens Kant makkelijk in te zien, want een ontleding (analyse) van de synthesehandeling *vooronderstelt* de verbindende activiteit van het verstand; “denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur *durch ihn* als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können” (ibidem).

Vervolgens dient te worden ingezien dat de voorstelling van de eenheid zelf niet uit de verbindende activiteit van het verstand kan voortkomen, maar als het ware aan de voorstelling van het menigvuldige wordt bijgevoegd.⁶ De eenheid waarvan sprake is, moet een *kwalitatieve*

⁶ “Verbindung ist Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich” (KrV B130-131).

eenheid zijn, die niet tot de *kwantitatieve* categorie 'eenheid' gereduceerd kan worden. Dan zouden we namelijk in een onacceptabele circulaire gedachtegang verstrikt raken: de categorie 'eenheid' is gebaseerd op een oordeelsfunctie, en verondersteld dus indirect de verbinding waaraan ze zelf ten grondslag zou moeten liggen.

Waar moet de kwalitatieve eenheid waarnaar Kant op zoek is dan worden gevonden? Is er iets dat zelf de grond bevat “der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes” (KrV B131)? Of: is er een *noodzakelijke voorwaarde* zonder welke de menigvuldigheid niet tot eenheid kan worden gebracht? Zo'n noodzakelijke voorwaarde is er volgens Kant inderdaad: het 'Ik denk'. Het 'Ik denk' is een noodzakelijke voorwaarde voor alle andere voorstellingen. Kant noemt deze voorstelling de zuivere, of oorspronkelijke apperceptie (“die *ursprüngliche Apperzeption*”, KrV B132), oftewel het *zelfbewustzijn*.

De oorspronkelijke eenheid van apperceptie vormt de transcendente grondslag voor onze kennis van de objecten, en de mogelijksvoorwaarde van het verstand zelf:

Verstand ist [...] das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereint ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand [...] ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht (KrV B137).

De als 'zelfbewustzijn' geschetste eenheid van het bewustzijn is het enige dat objectieve geldigheid verleent aan de betrekking tussen voorstelling en object. Ik herhaal dat de in het 'Ik denk' gelegen eenheid van apperceptie de noodzakelijke *voorwaarde* is waaronder de in de aanschouwing gegeven menigvuldigheid onderworpen moet zijn. Het 'ik denk' wordt door Kant niet als een metafysische 'oorsprong' beschouwd, we zouden derhalve kunnen

spreeken van een formeel of logisch zelf (vgl. Marx 1986, 40).

e. Tot besluit

Ook Hegel zal het zelfbewustzijn uit een kentheoretische problematiek ontwikkelen, maar verbindt hier hele andere consequenties aan. Hoe verhoudt een 'logisch zelf' zich tot het zelfbewustzijn dat Hegel tot ontwikkeling brengt? Voor we deze vraag kunnen beantwoorden moeten we eerst Hegels kentheoretische reflecties bespreken. Hier zal deel II van deze studie aan gewijd zijn. Maar eerst wil ik om dit deel af te sluiten de vraag beantwoorden wat er van Kants inzet, een antwoord te formuleren op de problemen van de metafysica, terecht komt.

Kants transcendente analyse van het kenvermogen leidt onder meer tot de conclusie dat onze kennis alleen op verschijningen betrekking heeft, oftewel op dat wat aan de aanschouwingsvormen tijd en ruimte onderworpen is. Metafysische kennis, in de zin van de kennis van de metafysische objecten, is hiermee uitgesloten. In de *transzendentale Dialektik* werkt Kant uit hoe de rede, het hoogste kenvermogen, aan de hand van de drie metafysische rede-ideeën 'ziel', 'wereld' (kosmos) en 'God', desalniettemin probeert kennis te verwerven van het bovenzintuiglijke. De rede, die niet in staat is *a priori* kennis voort te brengen raakt hierbij verstrikt in tegenspraken. De slotsom is dat de rede-ideeën, wanneer juist begrepen, slechts een regulatief gebruik kennen, waarmee het domein van de moraal en het geloof wordt betreden.

II Hegel: de ervaringsgeschiedenis van het bewustzijn

a. De inzet van de *Phänomenologie des Geistes*

In het eerste deel van deze studie werd Kants doordenking van het kenvermogen onderzocht tot op het punt dat het *zelfbewustzijn* als het fundament van het kenvermogen werd gevonden. In de volgende paragrafen zal ik de bewustzijnssectie van de *Phänomenologie des Geistes*, die de eerste drie hoofdstukken omvat, analyseren. In de drie bewustzijnshoofdstukken van de *Phänomenologie* zullen we de weg volgen die Hegel het bewustzijn laat afleggen tot het punt waarop het *zelfbewustzijn* als resultante van de ervaring in het bewustzijn emergeert. De vraag hierbij is in hoeverre deze hoofdstukken gelezen kunnen worden als een reflectie op Kants doordenking van het kenvermogen.

De *Phänomenologie* is een uiterst complex, doorwrocht en bij vlagen onleesbaar boek. Het boek lijkt geschreven voor een stap-voor-stap ontsluiting, maar tegelijk zal een onvoorbereide *close reading*-sessie snel spaak lopen op een aantal leesproblemen. Het probleem van de hermeneutische cirkel – de delen kunnen niet worden begrepen zonder begrip van het geheel, en vice versa – lijkt op de *Phänomenologie* van toepassing. Hegels eigenzinnige logica, die ten grondslag ligt aan de in de *Phänomenologie* voltrokken denkbeweging, wordt niet of nauwelijks in het werk geëxpliciteerd en men zal zich tot de vele commentaren moeten wenden om binnen een redelijke termijn inzicht te verkrijgen in de complexe verhouding tussen *Phänomenologie* en *Logik*. Ook de vele discussies met de posities van filosofische voorgangers en tijdgenoten die in de *Phänomenologie* verweven zijn worden lang niet altijd expliciet gemaakt (en ook ik zal dat niet doen, omdat het me zinvoller lijkt de hoofdlijn van Hegels betoog te volgen). Daarnaast maakt Hegels taalgebruik het er niet eenvoudiger op. Tenslotte is het boek zo geschreven, dat de argumentatie over verschillende niveaus verdeeld is, zonder dat altijd direct duidelijk is op

welk niveau het argument gelezen moet worden (op het punt van de niveaus zal ik zometeen uitgebreid terugkomen). Onder meer vanwege de complexiteit van het werk wil ik, voor we ons wagen aan een analyse van de bewustzijnshoofdstukken, Hegels filosofische inzet in meer algemene zin toelichten. Ook hierbij neem ik de vraag tot uitgangspunt: in hoeverre kan Kants denken worden opgevat als afzetpunt?

In *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), beter bekend als de *Differenzschrift*, schrijft Hegel dat hij de cultuur van zijn tijd als *entzweit* beschouwt.⁷ De Verlichting heeft volgens Hegel een verstandscultuur geschapen die een wig van begripsmatigheid tussen de mens en het absolute heeft gedreven. In de *Differenzschrift* noemt Hegel de tegenstellingen tussen geest en materie, ziel en lichaam, vrijheid en noodzakelijkheid, “und, innerhalb der zeitgenössischer Philosophie die von Vernunft und Sittlichkeit, Intelligenz und Natur, die, alle auf ihren Begriff gebracht, den Gegensatz von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität ausmachen” (Marx 1986: 9). In de voor Hegel eigentijdse filosofie waarvan hier sprake is herkennen we onder andere de filosofie van Kant. Kants filosofie kan als sluitstuk van de Verlichting worden beschouwd: door de grenzen van het kenvermogen 'definitief' vast te stellen wordt het absolute voor het kenvermogen 'voorgoed' onbereikbaar. Bovendien is Kants verstandskennis gefundeerd op een hele reeks dualiteiten: spontaniteit staat tegenover receptiviteit, aanschouwing tegenover verstand, het algemene tegenover het bijzondere et cetera.

Hegel hekelt de benadering van de verstandscultuur, maar wil zich geenszins bekennen tot een 'romantische' positie, zoals sommige van zijn tijdgenoten die dit verstandsd Denken afwijzen. Daarmee zou slechts de ene eenzijdige benadering voor de andere worden ingewisseld. Veeleer dient volgens Hegel het verstandsd Denken te worden opgevat als onderdeel van het

⁷ vgl. Siep (2000: 33): “Entzweit ist nicht bloß das Individuum von der Formen des öffentlichen Leben, sondern entzweit sind die Grundlagen der Kultur, die eine 'Verstandeskultur' ist” en: “Was er [Hegel, PD] hier an der Verstandeskultur kritisiert, ist ihr Dualismus und ihr Versuch, dem Menschen einen Zugang zum Absoluten zu versperren: der Verstand stelle ein 'Gebäude' von Begriffen und Dichotomien 'zwischen den Menschen und das Absolute'” (Ibidem).

absolute en als een 'functie van het leven' (vgl. Siep 2000: 34).

Het is de *rede* die in Hegels vroege werk wordt opgevoerd als het vermogen dat de dualiteiten die het verstandsd Denken kenmerken dient op te lossen. De kritiek van de vroege Hegel op Kant wordt door Siep (2000: 35) samengevat: “Kant und Fichte versuchen mit den Mitteln des Verstandes die Aufgabe der Vernunft zu lösen”. Waar Kant de rede ziet als een vermogen dat slechts tot vermeerdering van kennis kan leiden wanneer het gevoed wordt door de 'lagere' kenvermogens, en dus min of meer afhankelijk is van wat het verstand aandraagt, daar ziet Hegel de rede als het overstijgende vermogen, dat wat het verstand aandraagt weliswaar in zich opneemt, maar, anders dan bij Kant, wel in staat is het absolute te bereiken.

In de inleiding van de *Phänomenologie* zet Hegel de problemen uiteen die de inzet vormen voor dit werk. De inleiding vangt aan met de volgende woorden:

Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtigt, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird (PhG 57, GW9 53).

De 'natuurlijke voorstelling' eist dat we, voor we het 'werkelijke kennen' – het kennen van het kenobject – kunnen betrachten, we het 'kennen als werktuig' – het kenvermogen – aan een onderzoek moeten onderwerpen. Er worden hier kortom twee soorten kennen onderscheiden: het kennen van het kenobject, en het kennen van het kenvermogen. Beide soorten kennis worden door Hegel geïncrimineerd. In de eerste soort kennis herkennen we een pre-kantiaans type kennis van de werkelijkheid, in de tweede kunnen we – onder andere – Kants transcendentale analyse van het kenvermogen herkennen.

Volgens de pre-kantiaanse kentheorieën is kennisverwerving een kwestie van *adaequatio* – correspondentie tussen weten en voorwerp. Het streven

naar correspondentie is volgens Hegel, aldus Siep (2000: 76), een natuurlijke neiging van de menselijke geest die naar eenheid streeft. In de pre-kantiaanse theorieën wordt de toenadering tussen weten en object eenzijdig benaderd: het object past zich aan aan het weten.

Met Kants copernicaanse wending wordt zoals bekend gebroken met deze voorstelling van zaken: het voorwerp richt zich volgens Kant op het verstand; de 'richting' van het toenaderingsproces tussen object en weten is door Kant omgedraaid. We onderscheiden aldus twee grondmodellen die de toenadering tussen object en weten weergeven: het 'oude', door Kant verworpen model dat leert dat ons weten zich op het object richt; en het nieuwe, kantiaanse model dat leert dat het object zich op het weten richt, en daarmee een oplossing biedt voor enkele van de problemen waar de 'oude' modellen niet mee uit de voeten konden (het probleem van de metafysica, het empirisme-rationalisme probleem). Het toenaderingsproces tussen object en weten wordt in ieder geval óf van de ene, dan wel van de andere kant ingezet. Op zich genomen zijn beide grondmodellen éénzijdig, en hoewel Kants model een stap in de goede richting is, kunnen zij geen van beide niet voorzien in wat Hegel beoogt: de weg naar het absolute weten opleggen (een inzet die een opheffing van de tegenstelling tussen object en weten behoeft). Toch is Kant, vanuit Hegels inzet beschouwd, al ver gekomen: zonder diens copernicaanse wending zou Hegels strategie niet goed denkbaar zijn. Hegel neemt Kants omkering ten opzichte van de 'klassieke' kentheorieën over, maar Kants filosofie moet óók overwonnen worden wil de kloof tussen het weten en het absolute opgeheven worden.

Sommige commentatoren (bijvoorbeeld Siep 2000) argumenteren dat Hegel in zijn inleiding nauwelijks op Kant reflecteert. Ik meen dat Hegels inzet als een kritische reflectie op Kant gelezen kan worden. Wanneer Hegel in de inleiding van de *Phänomenologie* uit de gegeven kentheoretische probleemstelling zijn methodische uitgangspunten ontwikkelt, neemt hij hiermee afstand van *iedere* epistemologische benadering die het weten als werktuig beschouwt (dat betekent dus dat er ook afstand genomen wordt van Kants analyse van het kenvermogen). Wanneer Hegel bovendien een

strategie uiteen zet die geen externe maatstaf toelaat (of toe *hoeft* te laten) en dus noodzakelijkheid impliceert, treft hij met de in deze strategische keuze besloten kritiek op theorieën die het aan immanente noodzakelijkheid ontbreekt, en dus óók Kant. Kant pretendeert namelijk dat hij een methode heeft ontwikkeld waarmee hij algemene, dat wil zeggen *absoluut geldende* principes van *a priori* kennis heeft gevonden (Vlg. Sedgwick 2008). Kants kritische filosofie impliceert dat wat we hierboven naar aanleiding van de openingsregels van de *Phänomenologie* als 'tweede type kennis' aanmerkte, *kennis van de kennis*. Hierin schuilt, hegeliaans bekeken, een probleem: een kritiek van het kenvermogen is op zich kennis, en doet dus zelf een beroep op zijn voorwerp van onderzoek. Het probleem met Kants kritische project zou erin gelegen zijn dat Kant hier geen rekenschap van aflegt, anders dan door een transcendentale abstractie te voltrekken. Kant meent met deze transcendentale methode niet alleen een manier te hebben gevonden om te kunnen abstraheren “von allen möglicherweise gefährdeten kontingenten Annahmen [...], in der Lage, unanfechtbare Prinzipien zu entdecken” (Sedgwick 2008: 107), maar bovendien “daß er selbst mit Gewißheit *wissen* kann, eine solche Abstraktion durchgeführt zu haben” (ibidem). Sedgwick's opmerking roept de vraag op hoe Kant dit *zeker weten* kan. Omdat Kant zijn eigen denkbeweging (en methode) niet in het spel brengt als onderdeel van het kenproces dat hij onderzoekt, kan de noodzaak van de uitkomsten van dat onderzoek nooit hard gemaakt worden. De impliciete veronderstelling dat er een kennend subject – de filosoof Kant – *buiten*, of *boven*, het onderzoek staat, resoneert door Kants kritische project.

Ik schreef dat Hegel de 'pre-kantiaanse' opvattingen ten aanzien van kennisverwerving als problematisch opvat. Hegel pretendeert een oplossing voor de kentheoretische problemen te bieden, die weliswaar deels op Kant inhaakt, maar het hierboven omschreven probleem met Kant – het niet kunnen verantwoorden van een immanente noodzaak – omzeilt. Voor we kunnen inzien hoe Hegel dit meent te kunnen doen, moeten we inzicht verkrijgen in hoe hij de genoemde kentheoretische opvattingen

problematiseert.

Het probleem is er voor Hegel in gelegen dat kennisneming altijd een *maatstaf* vereist. Volgens de 'oude' opvattingen richt ons weten zich op het voorwerp; anders geformuleerd: het voorwerp is de maatstaf voor het weten (of: het voorwerp heeft de maatstaf bij zich). Maar zo, begrijpen we, kan absolute kennis niet verkregen worden: de aloude kentheoretische problemen zullen de kop op steken – hoe kan het subject kennis verwerven van het object? We hebben Kants oplossing voor deze problemen gezien: de copernicaanse wending. Met deze wending komt de maatstaf bij het subject te liggen. Waar Kant de wending noodzakelijk achtte om de grenzen van het kenvermogen te kunnen vastleggen, opteert Hegel nu voor een strategie om tot absoluut weten te komen, zonder dat het kennen een externe maatstaf behoeft. Wat moeten we ons voorstellen bij zo'n strategie?

De *Phänomenologie* ontwikkelt zich als een zelfbeproeingsproces. Uitgangspunt is een nog niet nader bepaald 'natuurlijk bewustzijn', dat meent onmiddellijk kennis te kunnen nemen van het voorwerp. Deze pretentie noemen we de subjectieve *zekerheid* van het bewustzijn. Nu wordt gepoogd deze zekerheid in overeenstemming te brengen met het voorwerp zoals het is, ook wel de *waarheid* van het voorwerp, oftewel het *an sich* ervan. Het natuurlijk bewustzijn laat zijn kenproces inderdaad aanvangen met een basale vorm van het eerder genoemde pre-kantiaanse kentheoretisch grondmodel: het voorwerp geldt als maatstaf voor het weten. Hier blijft het echter niet bij. Het bewustzijn stelt zijn weten niet zonder meer af op de in het voorwerp gelegen maatstaf, maar stelt zich bloot (of: *wordt door het filosofisch bewustzijn blootgesteld* – waarover zometeen meer) aan de vraag: “entspricht mein Wissen eigentlich seinem Gegenstand?” (Pöggeler 1973: 238). Heb ik waarheid, of slechts zekerheid te pakken?

Het bewustzijn komt er keer op keer achter dat zijn subjectieve zekerheid en het vermeende *an sich* van het voorwerp niet verenigbaar zijn. De zintuiglijke zekerheid bijvoorbeeld kan zijn pretentie *dit* ene voorwerp onmiddellijk te kennen niet waarmaken, omdat kennis van dit unieke voorwerp kennis van het algemene vooronderstelt (ik kom hier zometeen

uitgebreid op terug in mijn analyse van het eerste hoofdstuk van de *Phänomenologie*). Het bewustzijn verandert hiermee zijn weten van het voorwerp: de gevonden 'waarheid' van het voorwerp wordt de nieuwe zekerheid van het bewustzijn. Hiermee zou al snel de gezochte overeenstemming bereikt zijn, ware het niet dat niet alleen het weten verandert: “in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst” (PhG 66, GW9 60); het voorwerp verandert mee. Hoe zit dit? Laten we de zintuiglijke zekerheid als voorbeeld nemen: het voorwerp is voor het bewustzijn aanvankelijk een concreet en individueel object, maar verandert met het weten van het bewustzijn mee in een 'ding' dat begrepen wordt als uitdrukking van het algemene. Hiermee wordt de 'waarheid' of het *an sich* van het voorwerp opnieuw geformuleerd, en gaat het beproevingsproces een nieuwe ronde in: het bewustzijn wordt weer blootgesteld aan een sceptische zelfbeproeving, en stelt zich weer de vraag of zijn weten eigenlijk wel aan het voorwerp beantwoordt. De maatstaf, gelegen in wat het bewustzijn als het 'zijn' van het voorwerp beschouwt, blijkt een meeveranderende maatstaf. Dit proces, dat zich keer op keer herhaalt, is wat Hegel ervaring noemt.⁸

Het probleem van de externe maatstaf wordt ondervangen doordat het bewustzijn de maatstaf steeds bij zich heeft; op deze wijze omzeilt Hegel het probleem van de 'oude' kentheorie. Er kan, mag en hoeft geen inmenging van buitenaf plaats te vinden. In de door Hegel ontwikkelde strategie wordt echter óók het tweede probleem, het probleem met Kants 'kennis van de kennis' opgelost. Wanneer het bewustzijn de maatstaf immers als het ware bij zich heeft, hoeven wij ons als kennismemende subjecten niet in het proces te mengen en kan de immanente noodzaak van de uitkomst van het kenproces als gegarandeerd worden beschouwd. Er rest *ons* niets anders dan toe te kijken. Is het werkelijk zo eenvoudig? Nee.

⁸ vgl. Pöggeler (1973: 240-241): “In jedem erscheinenden Wissen läßt sich die Wahrheit von der Gewißheit unterscheiden oder das Ansich von der Weise, wie es für das Bewußtsein wird; wenn nun das erscheinende Wissen erfährt, daß das Ansich, das es zu erfassen suchte, gar nicht für es war, dann vollzieht es eine Umkehrung: es erklärt das Ansich, das es zu erfassen suchte, für ein bloß vermeintes; das, was wirklich in seinem Wissen war, stellt es als das wahre Ansich, den neuen Gegenstand auf.”

We zijn hiermee op een punt aangekomen dat ons brengt bij een lastig aspect, dat ik eerder aanstipte: in de *Phänomenologie* spelen verschillende *bewustzijnsniveaus* mee. Het meest in het oog springt het niveau van het natuurlijk bewustzijn – dit is het niveau waarop de protagonist van het werk zijn ervaringsgeschiedenis doorloopt. Het tweede niveau is het niveau waarop *wij* ons bevinden, het bewustzijn als toeschouwer van het ontwikkelingsproces. *Wij*, de lezers van de *Phänomenologie*, kijken toe hoe het bewustzijn zijn ervaringsgeschiedenis doormaakt, terwijl wij, blijkens menig passage van de *Phänomenologie*, kennis hebben die het bewustzijn als ervaringssubject niet heeft. Wat *voor het bewustzijn* in nevelen is gehuld, is *voor ons* allang duidelijk. Daarom spreekt de titel van een *fenomenologie* van de geest: het boek schetst de ontwikkeling van het *verschijnende* weten. Het boek schakelt regelmatig tussen deze niveaus (wat voor leesproblemen zorgt). Maar wie spreekt *ons* aan? Wie, of wat, maakt ons deelgenoot van het metaniveau? We zouden kunnen antwoorden: Hegel zelf natuurlijk. Maar zou daarmee niet het hele project van zijn immanente noodzakelijkheid ontdaan worden? Want hoe kan *Hegel* pretenderen hiermee een strategie te hebben ontwikkeld die over strenge noodzakelijkheid beschikt, als hij zelf als kennend subject boven de stof blijft staan? Het 'kennis van de kennis'-probleem, dat we als een hegeliaanse problematisering van Kants project hebben beschouwd, zou zo ook op Hegel van toepassing zijn. Hoe zou Hegel kunnen pretenderen kennis van de kennis te hebben, en menen ons als schrijver van de *Phänomenologie* te kunnen laten geloven dat de hele ervaringsgeschiedenis van het bewustzijn wordt voortgestuwd door een immanente noodzaak? Kan Hegel één van 'ons', toeschouwers, zijn, als hij toch ook als de schrijver van de *Phänomenologie* sturing aan het proces geeft?

Willen we mee gaan in wat Hegel beoogt, dan zullen we Hegel – de filosoof – hooguit als zaakwaarnemer van een *filosofisch bewustzijn* moeten accepteren, als de vertegenwoordiger van een “hypothetisch absoluut weten” (Cobben 1996: 30) dat het ervaringssubject tot kenobject heeft. Het gedachte-experiment dat de *Phänomenologie* is wordt als het ware door dit

absolute weten voltrokken, maar dit absolute weten is zoals gezegd vooralsnog hypothetisch. Het absolute weten verliest zijn hypothetische status echter wanneer de ervaringsgeschiedenis (die het absolute weten zelf als gedachte-experiment voltrekt) aantoont dat het absolute weten er de noodzakelijke uitkomst van is. Op dat moment sluit zich de cirkel. Het hele project loopt uit op een zelfrechtvaardiging van het absolute weten,⁹ waarbij de drie bewustzijnsniveaus samenvallen.

Welke stappen doorloopt het bewustzijn in de *Phänomenologie* voor het absolute weten verschijnt? Ik kan hier niet uitgebreid bij stilstaan, maar volledigheidshalve zal ik ze kort noemen. Het proces vangt, zoals bekend, aan met de bewustzijnshoofdstukken. In de inleiding van deze studie verklaarde ik al dat de bewustzijnshoofdstukken kunnen worden opgevat als een 'afrekening' met verschillende kentheoretische pogingen tot het verkrijgen van ware kennis betreffende het object. Wanneer blijkt dat deze kenpretenties niet waargemaakt kunnen worden, emergeert het *zelfbewustzijn*. In het zelfbewustzijnshoofdstuk – *Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst* – wordt onder meer het inzicht ontwikkeld dat het leven steeds al meespeelt in het kenproces. Centraal thema is de verhouding van een zelfbewustzijn tot andere zelfbewustzijnen. Ook verschijnen hier de eerste filosofisch-historische contexten in het werk: scepticisme en stoïcisme, en het 'ongelukkig bewustzijn' van het middeleeuwse christendom. In het daaropvolgende hoofdstuk over de rede – *Gewißheit und Wahrheit der Vernunft* – wordt een wetenschappelijk en 'verlicht' bewustzijn onder de loep genomen. Onderzocht wordt hoe het 'redelijke' bewustzijn de mens begrijpt als zowel een organisme (wetenschappelijk kennen) en als een moreel wezen (waarbij de kantiaanse ethiek als uitgangspunt genomen wordt). Steeds wordt de mens door het 'verlichte' bewustzijn gezien als een individu. Hegel reflecteert in dit hoofdstuk expliciet op Kant, wat er op uitloopt dat de rede eigenlijk geest (*Geist*) blijkt te zijn, wat wil zeggen dat

⁹ Dit leidt inderdaad tot een circulaire gedachtegang. Cobben (1996, 31) stelt dan ook de vraag of het project niet als een grote truc moet worden opgevat. Op de in het antwoord op die vraag gegeven argumentatie, waarom dit niet zo is, kan hier niet worden ingegaan.

het wezen van de mens – zijn moraliteit – pas 'concreet' wordt wanneer deze is ingebed in een sociale context. Dit wordt verder uitgewerkt in het hoofdstuk – *Der Geist*. Onder 'geest' verstaat Hegel 'het zedelijke leven van een volk'.¹⁰ Nu schetst Hegel een geschiedenis van maatschappelijk-historische ontwikkelingen, van de Griekse polis tot de Franse revolutie, waaruit een noodzakelijke vooruitgang moet blijken. Vervolgens wordt in het hoofdstuk – *Die Religion* – de ontwikkeling van de godsdienst weergegeven, waarna, in het laatste hoofdstuk – *Das absolute Wissen* – het absolute weten verschijnt.

Dit gezegd hebbende keren we terug naar ons hoofdthema: in hoeverre geldt Kants kritische analyse van het kenvermogen als afzetpunt voor Hegels inzet? We zagen dat Hegel het verstandsd Denken als problematisch opvat omdat het in dualiteiten blijft hangen. Hiermee impliceert hij een kritische reflectie op Kant, maar zeker niet exclusief op Kant. We zagen dat de inleiding van de *Phänomenologie* op verschillende manieren geïnterpreteerd kan worden, waarbij de rol van Kant als afzetpunt discutabel is.

Nu we Hegels inzet en methode hebben verkend kan worden vastgesteld dat Kants copernicaanse wending weliswaar doorwerkt in Hegels strategie, maar ook valt nu in te zien dat deze inzet en strategie van een heel andere orde zijn dan die van Kant. De verschillen tussen Kant en Hegel komen scherp tot uitdrukking wanneer men beider inzet (het probleem van de metafysica oplossen versus het absolute weten) en methode (het voltrekken van een transcendente abstractie versus een dialectische logica) met elkaar vergelijkt. Omdat Hegel echter, om zijn project doorgang te doen vinden, de kentheoretische problemen op moet lossen waar Kant ook een oplossing voor ontwikkelde, kan Hegel wat dit betreft bij Kant te rade gaan. Er is, kortom, zowel sprake van continuïteit als van een breuk. Nu we Hegels inzet tegen de achtergrond van Kants analyse van het kenvermogen hebben toegelicht kunnen we overgaan op een gedetailleerde bespreking van de bewustzijnshoofdstukken. In de nu volgende interpretatie van deze zal het

¹⁰ “[D]as sittlichen Leben eines Volks, insofern er die unmittelbare Wahrheit ist” (PhG 290, GW9 240).

verschil in inzet en methode ongetwijfeld bevestigd worden, maar ik wil er eveneens de vraag mee aan de orde stellen in hoeverre Hegel Kants positie overwint, door bouwstenen van Kants theorie in zijn eigen strategie op te nemen.

b. De *sinnliche Gewißheit*

De ontwikkelingsgeschiedenis van het bewustzijn vangt aan bij een bewustzijnsvorm die Hegel de 'zintuiglijke zekerheid' (*sinnliche Gewißheit*) noemt. Deze positie drukt de intentie uit het voorwerp onmiddellijk te vatten. Voor het natuurlijk bewustzijn bestaat de dualiteit van kenobject en kenvermogen niet: het bewustzijn gaat geheel in de zintuiglijke onmiddellijkheid op en is zich niet bewust van zijn eigen inbreng in het kenproces. Anders geformuleerd: het meent kennis te kunnen nemen van een voorwerp zonder zich bewust te zijn van zintuiglijke input, opgevat als iets algemeen, en zonder zich te beroepen op bemiddeling van een begrips- en oordeelsvormend verstand.

De zintuiglijke zekerheid heeft een concreet voorwerp voor zich. We zouden kunnen zeggen: het heeft *dit* voorwerp voor zich, zoals ik hier en nu, terwijl ik dit schrijf, *dit* ene exemplaar van de *Meiner* studie-uitgave van de *Phänomenologie des Geistes* voor me heb liggen, of *dit* ene theekopje zie staan. Het woord 'dit' drukt de onmiddellijkheid uit, waarmee de zintuiglijke zekerheid de voorwerpen meent te kennen. *Wij*, lezers van de *Phänomenologie*, worden geacht te weten wat de zintuiglijke zekerheid zelf niet weet: kennis is altijd bemiddeld. Terwijl de zintuiglijke zekerheid zich slechts bewust lijkt te zijn van “das Sein der Sache” (PhG 69, GW9 63) weten wij dat het 'zijn' zich in werkelijkheid opsplitst in een 'dit als ik' en een 'dit als voorwerp'. De zintuiglijke zekerheid zelf moet dit onderscheid nog 'in zich opnemen'. Wanneer het bewustzijn zich de vraag 'wat is het dit?' (“Was ist das Diese?”), PhG 71, GW9 64) stelt, neemt de *Selbstprüfung* een aanvang.

Het 'dit' is voor het bewustzijn aanwezig in de dubbele gestalte van het 'hier' en 'nu'. Het zou echter weinig zin hebben de vraag van het bewustzijn – 'wat is het dit?' – als voldoende beantwoordt te beschouwen, wanneer gezegd wordt: het 'dit' is het 'hier en nu'. 'Hier' en 'nu' zijn immers nog altijd abstracties. Misschien dat aan de hand van het 'hier' en 'nu' een vruchtbare poging ondernomen kan worden om het abstracte 'dit' te concretiseren. Wanneer het bewustzijn de vragen 'wat is het nu?' en 'wat is het hier?' stelt, volstaat een tweetal eenvoudige gedachte-experimenten.

De vraag 'wat is het nu?' zou bijvoorbeeld beantwoord kunnen worden met: 'het nu is de nacht' (*“Das Itzt ist die Nacht”*, PhG 71, GW9 64). Deze vaststelling is echter niet blijvend van aard. Ze kan, zo zegt Hegel, niet vastgehouden worden. Zelfs wanneer ik mijn vaststelling opschrijf behoudt zij haar waarheid niet: het wordt vanzelf weer dag en dan zal de vaststelling 'het nu is de nacht' haar waarheid hebben verloren. Voor het 'hier' geldt iets soortgelijks. Wanneer ik, wederom naar Hegels voorbeeld, een boom voor me zie, dan zeg ik: 'hier is een boom'. Verplaats ik me, zodat ik geen boom meer voor me heb, dan verliest mijn uitspraak geldigheid.

Deze argumenten komen wellicht wat naïef over, maar Hegels bedoeling is duidelijk genoeg. Hegel wil aantonen dat een als zintuiglijke zekerheid begrepen bewustzijn op grond van de vermogens waarop het zich beroepen kan (de loutere vermogens van de empirische aanschouwing) niet anders kan dan het voorwerp als een algemeen 'dit, hier, nu' te begrijpen. Iedere poging om op grond van zulke algemeenheden iets concreets te bepalen mislukt. De zintuiglijke zekerheid pretendeert een concreet en individueel voorwerp naar zijn wezen te kennen, maar komt er achter dat het hier bij nader onderzoek in faalt.

Wat blijft er over als aan de hand van lege abstracties als 'dit', 'hier' en 'nu' het individuele voorwerp niet naar zijn wezen gekend kan worden? Slechts ons *menen*, aldus Hegel (vgl. PhG 72, GW9 65). Hiermee wordt een *omkering* voltrokken: het wezenlijke wordt verlegd van het voorwerp – dat leeg is, en dus niet wezenlijk kan zijn – naar het subject, het 'ik': *“[d]as Itzt ist Tag, weil Ich ihn sehe; das Hier ein Baum, eben darum”* (PhG 73, GW9

66). Lang kan het bewustzijn deze nieuwe positie niet volhouden. Ook het 'ik' blijkt namelijk iets algemeen te zijn. Voor *dit* 'ik' is 'hier' een boom, voor een ander 'ik' is 'hier' bijvoorbeeld een huis.

Nu zowel het voorwerp als het 'ik' algemeenheden zijn gebleken, rest het bewustzijn niets anders dan “das *Ganze* der sinnliche Gewißheit selbst als ihr Wesen zu setzen” (PhG 74, GW9 67). Hiermee is een fundamenteel principe van Hegels strategie in beeld gekomen: de dialectische beweging, waarin eerst het wezenlijke aan het voorwerp (of het andere) wordt toegewezen, waarna de omkering volgt en het wezenlijke in het ervaringssubject komt te liggen; tenslotte vindt een synthese plaats waarmee de tegenstelling wordt opgeheven in een hogere eenheid. We zullen dit schema in de *Phänomenologie* keer op keer tegen komen.

Inderdaad is het wezenlijke *voor ons* de dialectische beweging als zodanig, maar het bewustzijn weet dit nog niet. Het bewustzijn poogt nog altijd het voorwerp als het wezenlijke te vatten, en komt slechts tot de slotsom dat het ware van het voorwerp niet het concreet individuele, maar het algemene is. Een nieuwe beproeving moet uitwijzen of het bewustzijn er in slaagt deze nieuwe zekerheid hard te maken.

Voor we deze nieuwe beproeving zullen bespreken wil ik de vraag stellen of Hegels 'zintuiglijke zekerheid' verband houdt met Kants 'aanschouwing'. We zouden kunnen zeggen dat Hegel op fenomenologische wijze laat zien wat Kant ook al aantoonde: om kennis te verwerven van een voorwerp is empirische aanschouwing alleen onvoldoende. Tegelijk moet erkend worden dat de overeenkomst tussen Hegels zintuiglijke zekerheid en Kants empirische aanschouwing niet al te ver door te voeren valt. Hegels argumentatie is veel minder formeel; op de achtergrond speelt mee dat het bewustzijn steeds al een levend bewustzijn is (al wordt dit pas voor de gestalte van het zelfbewustzijn expliciet gemaakt).

c. De *Wahrnehmung*

In het tweede hoofdstuk van de *Phänomenologie – Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung* – wordt de nieuwe gestalte van het bewustzijn geïntroduceerd waarvoor het zijnde het algemene is: de *waarneming*. De vraag die als eerste dient te worden gesteld is: hoe drukt het als algemeen opgevatte zijnde zich voor het als waarneming begrepen bewustzijn uit? Het antwoord luidt: in algemene *eigenschaften*. Aan het voorwerp kunnen vele eigenschappen worden toegeschreven, maar geen eigenschap lijkt uniek te zijn voor *dit* voorwerp. Het specifieke van het concrete voorwerp is veeleer gelegen in een specifiek samenvallen van allerlei algemene eigenschappen. Maar hoe kan een bewustzijn een specifiek voorwerp kennen, wanneer het bewustzijn het zijnde slechts begrijpt als een continuïteit van eigenschappen? Deze onbepaalde gemeenschappelijkheid van eigenschappen moet op een of andere manier opgebroken worden in clusters van eigenschappen die een specifiek object toekomen. We kunnen dit ook zo formuleren: het voorwerp wordt door de eigenschappen *bepaald*.

De wijze waarop een object door zijn eigenschappen bepaald wordt is minder eenvoudig dan in eerste instantie lijkt, want hoe kan een voorwerp bepaald worden door de eigenschappen, wanneer er slechts sprake is van een *onbepaalde gemeenschappelijkheid* van eigenschappen? De eigenschappen moeten *bepaalde* eigenschappen zijn. De eigenschappen zijn elk op zich bepaald doordat ze zich onderscheiden van andere eigenschappen (bijvoorbeeld: de eigenschap 'wit' is niet zwart, rood of groen). Dit bepaald-zijn van de eigenschappen door wat ze niet zijn speelt door in de wijze waarop het voorwerp door de eigenschappen wordt bepaald. Laat ik dit uitleggen aan de hand van een voorbeeld van Hegel. Het zout, zegt Hegel, is wit, scherp en kubusvormig. Het zout, zeggen we, wordt bepaald door deze eigenschappen. Dit impliceert echter ook dat het zout allerlei eigenschappen *niet* heeft: het beschikt niet over de eigenschappen zwart of blauw, het is niet zacht en niet rond. Omdat het bewustzijn inzet op het handhaven van het voorwerp als eenheid wordt het voorwerp in eerste instantie door de eigenschappen op een negatieve wijze bepaald: het is wat het is, juist omdat

het iets anders niet is; het zout, om bij ons voorbeeld te blijven, laat zich bepalen door wat het *niet* is: het is bijvoorbeeld niet zwart, zacht en rond. Het bewustzijn probeert, kortom, de eenheid van het voorwerp te redden door het als een *Eins* op te vatten.

We begrijpen dat dit slechts het halve verhaal is. Het is niet het zout als zodanig waarvan de eigenschappen zwart, zacht en rond de negatie zijn, genoemde eigenschappen negeren eigenschappen *van* het zout. De eigenschappen in een voorwerp zijn eigenschappen “die einander nicht affizieren, sondern gleichgültig gegeneinander sind” (PhG 83, GW9 74). Het ding is zo gezien een medium van losse – onderscheiden – eigenschappen, een 'ook' (*Auch*): het zout, zegt Hegel, is wit *en* scherp *en* kubusvormig. Op deze tweede, positieve wijze wordt het ding kortom bepaald door wat het *wel* is.

Het voorwerp blijkt op dubbele wijze door de eigenschappen te worden bepaald. Maar wat is voor het waarnemend bewustzijn nu de ware aard van het ding, het voorwerp als *Eins*, of als een bundeling van losse eigenschappen, als een *Auch*? Voor het bewustzijn in de gedaante van de waarneming is dit een onoplosbare tegenstelling. Het concludeert om te beginnen dat zijn waarnemen met een misvatting gepaard moet gaan. Hiermee redt het bewustzijn zich van de dialectische tegenstelling tussen het ding als een *Eins* en het ding als een *Auch*.

Het waarnemend bewustzijn is in beginsel nog altijd een *natuurlijk* bewustzijn, het wil de eenheid van het voorwerp redden. Het kan niet anders dan dat het tegendeel daarvan – het *Auch* – de misvatting is. Het bewustzijn kan de eenheid van het voorwerp tenslotte alleen redden als het de misvatting bij *zichzelf* legt, waarmee het bewustzijn zelf in zekere zin het medium wordt, en het ding wezenlijk een *Eins* kan blijven, zoals het aanvankelijk werd waargenomen. In Hegels woorden:

Ich werde also zuerst des Dings als *Eines* gewahr, und habe es in dieser wahren Bestimmung fest zu halten; wenn in der Bewegung des Wahrnehmens etwas dem Widersprechendes vorkommt, so ist dies als meine Reflexion zu erkennen (PhG

Met deze *Rückkehr des Bewußtseins in sich selbst* zien we, na het 'menen' van het 'ik', in de gedaante van de zintuiglijke zekerheid, wederom een rationalistisch moment verschijnen in de ervaringsgeschiedenis. Het 'ik' redt het voorwerp nu echter niet door te zeggen dat het 'hier' een voorwerp is omdat 'ik' het ziet; de waarneming redt het voorwerp door de eigenschappen waarin het uiteenvalt in zich op te nemen en als zijn *eigen reflectie* op het voorwerp te zien.

Het bewustzijn legt de misvatting in zichzelf, zodat het het voorwerp als een van de onbepaalde gemeenschappelijkheid van eigenschappen afgesplitste eenheid kan blijven opvatten. Of toch niet? Er dient zich een nieuw probleem aan. Zoals we zagen kunnen we van het als *Eins* opgevatte ding niet zeggen dat het wit en scherp en kubusvormig is; we kunnen het immers slechts bepalen door wat het *niet* is. Het draagt, met andere woorden, geen bepaalde eigenschappen in (bij) zich. Maar op grond waarvan valt *dit* ding dan nog te onderscheiden van *dat* ding? Anders geformuleerd: als er in het ding geen eigenschappen te onderscheiden zijn, kan het ook niet langer bepaald worden door wat het niet is; de bepaling door wat het niet is geschiedt immers middels de eigenschappen. Als een ding niet bepaald kan worden als wit en scherp en kubusvormig, kan het ook niet bepaald worden als niet-zwart, als niet-zacht en als niet-rond. Het ding als zuiver *Eins* is een ding zonder eigenschappen, bijgevolg kan er geen onderscheid meer gemaakt worden tussen *dit* ene en *dat* ene. De waarneming is er, bij nader inzien, dus toch niet in geslaagd het ding als concreet-individueel *Eins* te redden.

De pendel slaat door naar de andere kant: het bewustzijn wil nog steeds recht doen aan zijn waarneming van het ding als *dit* ding. Dit ding kan zich alleen van andere dingen onderscheiden doordat het over andere eigenschappen beschikt, kortom, het ding moet misschien toch worden opgevat als bepaald door die eigenschappen die het bij zich heeft; als “an

und für sich” bepaald (PhG 85, GW9 76). Het bewustzijn vat het ding nu kortom op als een zuiver *Auch*.

Wederom komt het bewustzijn er niet onderuit *zichzelf* een rol toe te kennen. Nu het bewustzijn het voorwerp opvat als een *Auch*, zit het met het *Eins* in zijn maag. Omdat het ding voor het waarnemend bewustzijn niet tegelijk een *Eins* en een *Auch* kan zijn, komt het bewustzijn er niet onderuit het *Eins*-moment in zich op te nemen. Daar het bewustzijn het ding niet langer als een *Eins* kan opvatten, moet het zelf het ineenzetten van de eigenschappen op zich nemen. De eigenschappen, die het bewustzijn ineenzet om het ding te kunnen construeren, mogen echter niet in elkaar vallen. Het ding moet per slot van rekening een *Auch* blijven. Daarom zegt het bewustzijn “*Insofern es weiß ist, ist es nicht kubisch*” (PhG 86, GW9 76) et cetera. Het 'voor zover' zeggen is de kunstgreep die het bewustzijn moet toepassen, om het ding als *Auch* te handhaven, en het toch als een ineengezet één te kennen.

Op een voor Hegel kenmerkende wijze roept deze passage interpretatievragen op, zoals: kunnen we dit tweede rationalistische moment van de waarneming in verband brengen met Kant, in wiens denken een zuivere, empirische menigvuldigheid door het kenvermogen tot een eenheid wordt gesmeed? We zagen bij Kant dat het verstand een sleutelrol speelt bij het kenproces (aanschouwing en verstand kunnen niet zonder elkaar). De bewustzijnsgestalte waar we in deze fase van de *Phänomenologie* mee te doen hebben, is echter nog niet tot verstand ontwikkeld. Het heeft dan ook geen zin om de vergelijking met Kant door te trekken. Er lijkt in dit hoofdstuk eerder sprake te zijn van een reflectie op Lockes *qualities*.

Wat hebben we tot nu toe gezien in de dialectiek van de waarneming? Aanvankelijk vat het bewustzijn het voorwerp op als een *eenheid*, maar het zijnde naar waarheid als een algemeenheid van vele eigenschappen. De waarneming lost dit op door het voorwerp als een *Eins* te bepalen, dat bestaat bij de uitsluiting van de vele eigenschappen die het allemaal niet is. Dit blijkt het bewustzijn niet vol te kunnen houden, omdat zo het

onderscheid tussen specifieke voorwerpen niet verklaarbaar is. Om het voorwerp als *dit* specifieke voorwerp te redden, moet het bewustzijn het voorwerp weer als een *Auch* opvatten.

We zien aankomen dat wanneer het bewustzijn in deze dialectiek volhardt, het *Auch*-moment wederom een *Eins*-moment uitlokt, en zo verder. We zien een pendelbeweging, waarbij het voorwerp als *Eins* en het voorwerp als *Auch* elkaar vooronderstellen. De reeds gestelde vraag – wat is het voorwerp naar zijn ware aard – lijkt het als waarneming begrepen bewustzijn niet te kunnen beantwoorden. Hoe aan deze kringloop te ontsnappen?

In de pendelbeweging zien we dat beide momenten om en om over het bewustzijn en het ding verdeeld worden; wanneer het voorwerp als een *Eins* wordt opgevat neemt het bewustzijn het *Auch* op zich, en wanneer het voorwerp als een *Auch* wordt bepaald komt het ineenzetten van het ding tot een *Eins* bij het bewustzijn te liggen. Het ding dient zich kortom nu eens als een *Eins*, dan weer als een *Auch* aan het bewustzijn aan.

Wanneer het ding voor het bewustzijn niet langer als een *Eins* of een *Auch* zou worden opgevat, maar als de *beweging* van beide momenten, lijkt de oplossing voor het onderhavige probleem nabij. Het bewustzijn moet het ding in zijn dubbele bepaaldheid – als een *eenheid van eenheid en onderscheid* – begrijpen om aan de kringloop te ontsnappen. Het moet, technisch uitgedrukt, tot *begrip* komen. Waar het bewustzijn tot nu toe een eenheidsconcept hanteert dat bepaald wordt door uitsluiting van het *Auch*, blijkt nu dat er van een 'rijker eenheidsconcept' (Cobben 1996, 45), een “eenheid die het onderscheid als moment in zich draagt” (idem, 46), moet worden uitgegaan.

Helaas is het bewustzijn hiertoe nog niet staat. Voor *ons* is het hogere eenheidsconcept misschien acceptabel en begrijpelijk, het bewustzijn ziet een eenheid van eenheid en onderscheid vooralsnog als een probleem. Het kan *Eins* en *Auch* in zijn huidige gestalte niet bij elkaar brengen, noch kan het één van beide momenten duurzaam op zich nemen. Het ding is voor de waarneming “ein *gedoppeltes* verschiedenes Sein; aber es ist *auch* Eins; das

Einssein aber widerspricht dieser seiner Verschiedenheit (PhG 87, GW9 77).

Het ding is voor het bewustzijn tegelijk een éénheid, als een dubbelwezen van *Eins* en *Auch*. Het wil aan de ware bepaling van het ding als een zuiver *Eins* vasthouden, en komt wederom met een noodgreep om het ding als *Eins* te redden. Het zegt nu “daß das Ding, *insofern* es für sich ist, nicht für anderes ist” (ibidem). Er wordt een onderscheid gemaakt tussen het ding, zoals het voor zich is, en zoals het voor 'iets anders' is. Het zal duidelijk zijn dat het ding voor zich een zuivere eenheid is; het *Auch* is het 'voor een ander' van het ding. Het 'voor zich zijn' en 'voor iets anders zijn' worden nu door het bewustzijn verdeeld over twee voorwerpen: elk ding is voor zichzelf één, maar wordt gestoord door elk ander ding.

Ook deze oplossing kan niet worden volgehouden. We herinneren ons de dubbele bepaaldheid van het ding door de eigenschappen. We kunnen stellen dat, wanneer we twee dingen nemen, elk voor zich op deze dubbele wijze door de eigenschappen bepaald is. Welbeschouwd heeft dus ieder ding het onderscheid met de andere dingen 'bij zich', beide dingen zijn in hun tegengesteld-zijn op elkaar betrokken. Hiermee komt de dialectiek van de waarneming tot een einde, want wanneer de betrekking tussen dingen als het wezenlijke moet worden opgevat, is het gedaan met het ding als zuiver *Eins*. Het resultaat van de ervaring van de waarneming is dat het bewustzijn het voorwerp niet langer als een onvoorwaardelijke algemeenheid probeert waar te maken, maar dat het bewustzijn het voorwerp als een voorwaardelijke algemeenheid begrijpt.

d. *Kraft und Verstand*

In het volgende hoofdstuk, *Kraft und Verstand*, blijkt de eerder ontwikkelde begripseenheid, de eenheid van eenheid en onderscheid, inhoudelijk te kunnen worden begrepen als *kracht*. Kracht wordt opgevat als een beweging waarin twee momenten werkzaam zijn: het ene moment is de *in sich teruggedrongen* kracht, oftewel de 'eigenlijke' kracht. Deze 'eigenlijke

kracht' wordt als eenheid opgevat. Het tweede moment is de *uiting* van de kracht, het concrete moment waarop de kracht (bijvoorbeeld de zwaartekracht) zich uit (bijvoorbeeld wanneer ik een steen laat vallen). De beweging bestaat er nu in, dat het bijzondere moment (de uiting van kracht) uit de eenheid (de eigenlijke kracht) treedt, en er terug in wordt opgenomen. Zo gezien is kracht inderdaad een concretisering van de begripseenheid van eenheid en onderscheid: “[d]ie Bewegung, welche sich vorhin als das sich selbst Vernichten widersprechender Begriffe darstellte, hat also hier die *gegestandliche* Form, und ist Bewegung der Kraft” (PhG 96, GW9 85). Het verstand, de nieuwe gestalte van het bewustzijn, koestert de zekerheid dat de werkelijkheid zich kennen laat als een krachten spel. Door de begripseenheid als kracht te denken onderneemt Hegel een poging om na te gaan of het natuurwetenschappelijk denken van zijn tijd de tegenspraak van de waarneming kan oplossen.

Bij aanvang van de ervaring van het verstand geldt dat het verstand zijn opvatting van kracht als begripseenheid nog niet ontwikkeld heeft. Het is zich nog niet bewust van de begripseenheid van eenheid en onderscheid, die door het filosofisch bewustzijn *voor ons* als kracht geconcretiseerd wordt. Het verstand beschouwt kracht aanvankelijk als wezenlijk 'in zich gereflecteerd', als een in zich teruggedrongen eenheid (zoals het bewustzijn in alle eerdere fasen de eenheid van het object als uitgangspunt heeft genomen: de zintuiglijke zekerheid probeerde het voorwerp in zijn onmiddellijkheid te vatten, voor de waarneming was het ding aanvankelijk wezenlijk een *Eins*). Als enkelvoudig, passief 'voorwerp' genomen kunnen we de kracht echter niet waarnemen. Wel kunnen we de kracht zien *verschijnen*. Het is duidelijk dat kracht zich op een of andere manier uit, en de vraag is nu hoe zich de verhouding tussen de eigenlijke kracht en de zich uitende kracht laat waarnemen.

Voor ons is duidelijk dat kracht, als concretisering van de begripseenheid, zowel het ene, in zich gereflecteerde, als het algemene medium van onderscheiden momenten moet zijn. Het verstand is

aanvankelijk nog niet doordrongen van de begripsmatige eenheid die in de kracht wordt uitgedrukt, en begrijpt de dialectiek van eigenlijke en zich uitende kracht als een spel van *twee* krachten, die elkaar als het ware tot uiting uitlokken. In Hegels woorden ziet het verstand de twee krachten als “für sich seiende Wesen” (PhG 99, GW9 87), terwijl hun wezen feitelijk in een “reines *Gesetztsein durch ein anderes*” (ibidem) gelegen is.

Is deze positie vol te houden? Nee. Als afzonderlijke momenten hebben de twee krachten geen eigen substantie, er is slechts spraken van een wederzijds in elkaar verdwijnen. Zonder substantialiteit kunnen we de kracht naar wezen slechts één plaats toekennen: in de gedachten zelf. De conclusie is dat het wezen van de kracht nu het *idee* van de kracht is: begrip als begrip, wat, zoals Hegel het uitdrukt, hetzelfde is als het *innerlijke* van de dingen.

Het ware wezen van de dingen is nu bepaald als het innerlijke van de dingen. Maar dit wezen doet zich niet *onmiddellijk* aan het verstand voor. Het weten van dit innerlijke der dingen vindt plaats middels een bemiddeling. Hegel hanteert hier het schema van de klassieke logica. We stellen ons het verstand en het innerlijke van de dingen als twee 'extremen' voor, die door een middenterm worden verbonden. Door “*diese Mitte des Spiels der Kräfte*” (PhG 100, GW9 88) blik het verstand “*in den Wahren Hintergrund der Dinge*” (ibidem). Het krachtenspel is hiermee gereduceerd tot louter verschijning, een als niet reëel te beschouwen proces van voortdurende wederzijdse opheffing. “[D]as entwickelte Sein der Kraft” (ibidem) blijkt een “*Sein, das unmittelbar an ihm ein Nichtsein ist*” (PhG 101, GW9 88). Het verstand blik hier nu door de verschijning heen, en ziet wat het ding *an sich* is: het algemene.

Het verstand onderscheidt nu twee werelden: de wereld van het hier en nu, de veranderlijke, zintuiglijke, of liever de verschijnende wereld aan deze kant (*Diesseits*); en de ware, blijvende bovenzintuiglijke wereld aan de andere kant (*Jenseits*). Het zintuiglijk waarneembare als zodanig wordt negatief betekend, en dat werpt het bewustzijn terug op zichzelf. Het is *zelf*

het ware, al heeft het dit nog niet begrepen: het bewustzijn heeft weliswaar begrepen dat het wezen van de dingen *begrip* is, maar het kent de *natuur* van het begrip nog niet (vgl. PhG 101, GW9 89).

Er dient zich een probleem aan. Nu het krachtenspel tot schijn is gedegradéerd – tot middel – kent het innerlijke geen inhoudelijke bepaling meer. Het innerlijke is een lege abstractie. Hoe nu verder? Hegel stelt het voor alsof het bewustzijn twee tegengestelde opties voorgeschoteld krijgt. Ten eerste zou het bewustzijn het kennen kunnen beperken tot dat wat aan de zintuigen verschijnt (en dus volharden in empirisme). Dan verlaat het zich, echter, op iets waarvan het inmiddels weet dat het onwaar – *verschijning* – is. Maar het kan zich ook niet verlaten op het lege innerlijke van de dingen. Het bewustzijn kan ten tweede het lege, bovenzintuiglijke innerlijke invullen met door zichzelf bedachte “Träumereien” (PhG 103, GW9 90), met metafysische hersenspinsels (een rationalistische oplossing). Deze situatie is voor het bewustzijn weliswaar beter dan de leegheid te accepteren – maar dichterbij de waarheid komt het er niet mee.

Op geraffineerde wijze laat Hegel zien dat beide posities onhoudbaar zijn. De dialectiek lijkt uit te lopen op een extrapolering; een keuze die eigenlijk geen keuze is: kiest het bewustzijn voor een op *verschijningen* betrokken empirisme, of voor een tot dromerijen vervallen rationalisme?

De redding komt voort uit een inzicht in de voorgaande stappen. Wanneer wordt ingezien dat het bovenzintuiglijke ontwikkeld is vanuit de verschijning, valt te begrijpen dat de verhouding tussen verschijning en het bovenzintuiglijk innerlijke van de dingen genuanceerder ligt dan de in de hierboven voorgestelde extrapolering. Zoals het geval was bij de oplossing van eerdere dialectische patstellingen, blijkt er een synthese van de tegengestelde posities te moeten worden gedacht. De synthese van verschijning en het bovenzintuiglijke wordt als volgt door Hegel weergegeven:

Das Übersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene gesetzt, wie es in

Wahrheit ist; die *Wahrheit des Sinnlichen* und Wahrgenommenen aber ist, *Erscheinung* zu sein. Das Übersinnliche ist also die *Erscheinung*, als *Erscheinung* (PhG 103, GW9 90).

Hegel schrijft dat het bovenzintuiglijke de waarheid van het zintuiglijke is, zoals dit wordt *gesteld* (gesetzt); in tegenstelling tot de niet-geponeerde waarheid dat het zintuiglijke slechts verschijning is. Het gesteld-zijn van de eerstgenoemde waarheid duidt op een actieve ingreep van het bewustzijn. Hiermee wordt uitgedrukt dat het verstand inderdaad een soort copernicaanse wending voltrekt.

Er is een intrinsieke, dialectische verbondenheid tussen het zintuiglijke en het bovenzintuiglijke, zonder dat beide werelden samenvallen: “die *Erscheinung* ist vielmehr nicht die Welt des Sinnlichen Wissens und Wahrnehmens als seinende, sondern sie *als aufgehobene* oder in Wahrheit *als innere gesetzt*” (ibidem). Het bovenzintuiglijke wordt opgevat als 'verschijning als verschijning', waarmee wordt uitgedrukt dat het bovenzintuiglijke het *wezen* van de verschijning is. Alleen door de tegenstelling tussen de verschijnende wereld en de bovenzintuiglijke wereld dialectisch op te heffen, door een hogere eenheid te denken, kan de patstelling doorbroken worden. Het verstand heeft hiermee de relatie tussen de wereld die het waarneemt en het innerlijke van de dingen doorgrond. Het heeft dit innerlijke van de dingen, aanvankelijk een “*unerfüllte Ansich*” (PhG 103, GW9 90), van inhoud voorzien door het innerlijke als 'verschijning als verschijning' te bepalen.

Met deze laatste stap komt het krachtenspel, dat eerder tot de sfeer van het verschijnende werd bepaald, weer in beeld. Nu het innerlijke als de opgeheven verschijning van inhoud is voorzien, kunnen we het 'lege' innerlijke achter het krachtenspel invullen. Het innerlijke kan, in termen van het krachtenspel, worden opgevat als de *wet* van de kracht (“*das Gesetz der Kraft*”, PhG 104, GW9 91). De wet drukt volgens de hier gevolgde redeneerwijze uit dat de negatie een wezenlijk moment is van het algemene;

“und sie [de negatie, PD] oder die Vermittlung also im Allgemeinen ist *Allgemeiner Unterschied*” (PhG 104-105, GW9 91).

Bovenstaande stap heeft implicaties voor de eerder ontwikkelde bovenzintuiglijke wereld, die nu dient te worden opgevat als een “*ruhiges Reich von Gesetzen*” (PhG 105, GW9 91). Dit rijk van wetten is de waarheid van het verstand, aldus Hegel, maar hij voegt daar direct een nuancering aan toe: “es ist aber zugleich nur seine *erste Wahrheit*, und füllt die Erscheinung nicht aus” (ibidem). Anders geformuleerd: aan de hand van een onveranderlijk rijk van wetten, opgevat als het wezen van de werkelijke wereld, kan niet verklaard worden dat, of waarom, de verschijnende wereld continu in verandering is. Waar Hegel benadrukt dat het *ruhiges Reich von Gesetzen* slechts de eerste waarheid van het verstand is, wordt impliciet uitgedrukt dat er minstens ook een tweede waarheid van het verstand is. Deze tweede waarheid blijkt het tegendeel van de in rust verkerende eenheid van de eerste waarheid te zijn, en drukt verandering uit.

De tweede waarheid van het verstand wordt, geheel volgens de strategie die Hegel consequent volgt, ontwikkeld uit het falen van de eerste waarheid (waarna uiteraard een synthese plaats zal vinden). De eerste waarheid van het verstand heeft een fout ingebakken. Wanneer we zeggen: ‘*de wet* is het wezen van de verschijnende kracht en draagt als zodanig het onderscheid in zich’, dan drukken we iets algemeen uit. Een zo algemeen gesteld onderscheid kan echter geen concrete verschillen in de verschijning verklaren. Om specifieke verschijningen te kunnen verklaren hebben we *bepaalde* wetten nodig; inderdaad is er sprake van een rijk van *wetten*. Maar, wanneer we uitgaan van meerdere, bepaalde wetten, dan loochenen we het principe van het verstand, dat immers uitgaat van een algemene eenheid (vgl. PhG 105, GW9 92).

Het verstand lost dit probleem op door de vele bepaalde wetten samen te laten vallen in één overkoepelende wet. Deze wet, die kan worden begrepen als de wetsvorm überhaupt, drukt de samenhang van alles met alles uit. Helaas beklijft ook deze oplossing niet: wanneer alle bepaalde wetten samenvallen in één overkoepelende wet, gaat met de bepaaldheid van

de wetten ook de inhoud ervan verloren. Hegel legt dit uit met behulp van de algemene attractiewet als voorbeeld: “[d]ie Vereinigung aller Gesetze in der *allgemeinen Attraktion* drückt keinen Inhalt weiter aus, als eben den *bloßen Begriff des Gesetzes selbst*” (PhG 105, GW9 92). Wat drukt de algemene attractiewet dan wel uit? “Die allgemein Attraktion sagt nur dies, daß *Alles einen beständigen Unterschied zu anderem* hat” (PhG 106, GW9 92), waarmee we de tweede waarheid van het verstand te pakken hebben, en het falen van de eerste waarheid een feit is.

Maar ook op grond van zo'n algemeen principe als de tweede waarheid kan het verstand niet hard maken dat de in het krachtenspel geschetste dialectiek – die welbeschouwd een dialectiek is waarin de tegengestelde posities corresponderen met de in de eerste en de tweede waarheid uitgedrukte wetmatigheden – daadwerkelijk plaatsvindt. Aan de hand van een tweetal voorbeelden laat Hegel zien dat in de verschijnende wereld onderscheid niet noodzakelijkerwijs tot éénheid te herleiden is, en dat éénheid zich niet noodzakelijkerwijs uitdrukt in onderscheiden elementen. Zo veronderstellen positieve en negatieve elektriciteit, zoals Hegel dit uitdrukt, elkaar noodzakelijkerwijs, maar dat elektriciteit überhaupt zich opsplijt in positieve en negatieve krachten is niet noodzakelijk. Toch is dit wat er gebeurt: het gelijke gaat over in het ongelijke. Andersom kan aan de hand van beweging worden aangetoond dat er geen noodzaak is voor elementen om te worden herleid tot één 'eigenlijke' kracht. Toch is dit wat er gebeurt: de wet die beweging uitdrukt betreft zich niet specifiek op individuele elementen maar is algemeen van toepassing op verwisselbare substanties (vgl. Cobben 1996: 49-50). Hegel laat aan de hand van de bovengenoemde voorbeelden zien dat de tweede wet innerlijk al opgenomen is in de eerste wet: het gelijke gaat over in het ongelijke en vice versa.

Het hierboven omschrevene blijkt te zijn wat Hegel *verklaren* (*erklären*) noemt, en dit is precies wat het verstand doet: het verklaart de verschijnselen, door een eenheid van eenheid (opgevat als kracht) en onderscheid (onderscheiden grootheden) te stellen. Wanneer vanuit dit besef

wordt teruggeblikt, wanneer wordt ingezien dat het steeds het verstand zelf was dat het proces als een verklaringsproces voltrok, verdwijnt het probleem op het niveau van het voorwerp: “unser bewußtsein ist aber aus dem Innern als Gegenstande auf die andere Seite in den *Verstand* herübergegangen, und hat in ihm der Wechsel” (PhG 110, GW9 95). Het verstand ziet in dat zijn verklaren niets anders is dan dat het zelf de kracht als wet constitueert, dat het, anders geformuleerd, de natuur de wet voorschrijft. Inderdaad is hier dan eindelijk Hegels versie van de copernicaanse wending definitief voltrokken. Hegel heeft deze stap echter, anders dan Kant, vanuit een dialectische noodzaak ontwikkeld.

Met deze laatste stap is veel gewonnen, maar helaas blijkt ook het verklaren niet probleemloos te zijn. Het verklaren is namelijk tautologisch. Welbeschouwd betekent verklaren niet meer dan dat wat het verstand als kracht begrijpt, als wet kan worden gedefinieerd. Elektriciteit bijvoorbeeld, als kracht opgevat, wordt verklaard aan de hand van de 'elektriciteitswet', maar deze wet kan niet anders verklaard worden dan aan de hand van de elektriciteit als kracht. Er blijkt sprake te zijn van een verklaren “das nicht nur Nichts erklärt” (PhG 109, GW9 95), maar ook een continue herhaling behelst. De beweging van het verklaren is leeg.

Ondanks de constatering dat de beweging van het verklaren leeg is, is de genoemde overgang, van het innerlijke als voorwerp naar de kant van het bewustzijn, te beschouwen als een grote stap: het bewustzijn neemt de 'waarheid' van het voorwerp, maar nu begrepen als een dialectisch proces, op zich, waarmee de poort naar het zelfbewustzijn wordt opengezet. Het is aan het 'filosofisch bewustzijn' om het zelfbewustzijn – de nieuwe gestalte van het bewustzijn – van een setting te voorzien. Dit alles gebeurt in het volgende hoofdstuk van de *Phänomenologie, Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst*, dat ik hier niet behandelen zal.¹¹

¹¹ Er volgt nog een beruchte, want voor misverstanden vatbare, passage waarin Hegel het concept van de *verkehrte Welt* opvoert. Omdat deze passage, die vooral bedoeld lijkt te zijn om enkele in Hegels tijd actuele discussies een plaats te geven, mijns inziens voor het kernargument dat Hegel maken wil niet noodzakelijk is, zal ik deze niet behandelen.

Ik wil, voor we naar een afronding van deze studie gaan, een nog niet besproken passage uit het hier behandelde hoofdstuk voor het voetlicht brengen. Het betreft een passage (PhG 102, GW9 89) waarvan met grote zekerheid gesteld kan worden dat er een discussie met Kant gevoerd wordt (al wordt Kants naam niet openlijk genoemd). De moeilijkheden die een onderzoek naar Hegels reflecties op Kant met zich mee brengen, komen in deze passage goed tot uiting. We kijken voor deze passage terug naar het punt waarop Hegel zojuist het *reines Jenseits* heeft ontwikkeld, de lege, bovenzintuiglijke wereld.

Hegel begint ermee te stellen dat het “Innere *reines Jenseits*” (PhG 102, GW9 89) nog niet in het bewustzijn gevonden wordt. Dit lijkt me correct: als het bewustzijn het ware als een *Jenseits* bepaalt, kan het daar naar zijn eigen beleving niet bij. We denken hierbij onmiddellijk aan Kants *Ding an Sich*, en inderdaad verwijst Hegel hier naar Kant: “[d]iese weise des Innern, zu sein, stimmt unmittelbar denjenigen bei, welche sagen, daß das Innre der Dinge nicht zu erkennen sei; [...]” (ibidem). Het bewustzijn heeft een standpunt ontwikkeld dat lijkt te voldoen aan Kants opvatting aangaande het innerlijke van de dingen. Hegel onderschrijft deze opvatting (binnen dit stadium althans), maar wil aantonen dat deze kantiaanse opvatting van het innerlijke van de dingen op een verkeerde grondslag berust. Hij vervolgt: “[...] aber der Grund würde anders gefaßt werden müssen” (ibidem).¹²

De misvatting die Kant volgens Hegel begaat, is dat het volgens Kant niet mogelijk is door te dringen tot het innerlijke van de dingen, *omdat het kenvermogen begrensd is*. Het innerlijke van de dingen kan immers niet direct waargenomen worden, en is daarmee geen object voor het kenvermogen. Het absoluut innerlijke van de materie te willen kennen middels het *zuivere* verstand is volgens Kant “eine bloße Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand” (KrV B333). Voor Hegel is het innerlijke van dingen op dit punt in de door hem geschetste fenomenologische ontwikkeling eveneens onkenbaar:

12 vgl. KrV B333, BXXIV.

aber nicht deswegen, weil die Vernunft zu kurzfristig [...] wäre; worüber hier noch nichts bekannt ist, denn so tief sind wir noch nicht eingedrungen; sondern um der einfachen Natur der Sache selbst willen, weil nämlich im *Leeren* nichts erkannt wird, oder von der andern Seite ausgesprochen, weil es eben als das *Jenseits* des Bewußtseins bestimmt ist (PhG 102, GW9 89).

Waarin is Hegels 'kritiek' op Kant precies gelegen? Mijns inziens openbaart zich hier bovenal een methodisch verschil tussen beide denkers, waarbij moet worden aangemerkt dat de gekozen methoden voortvloeien uit de inzet – welk filosofisch probleem staat er op de agenda? – en daarmee onlosmakelijk met de inhoud verbonden is. Let vooral op de tussenzin 'worüber hier... eingedrungen'. Over de rede (*Vernunft*) valt hier nog niets te zeggen. De *Werdegang* van het bewustzijn is nog niet ver genoeg gevorderd, we zitten nog altijd in de fase waarin het object wordt opgevat als het ware. Er is nog geen sprake geweest van een door het bewustzijn consequent doorgevoerde reflectie in zichzelf, en zonder een tot ontwikkeling gebracht zelfbewustzijn kan er binnen het programma van de *Phänomenologie* überhaupt geen sprake zijn van een doordenking van de reikwijdte van kenvermogen of rede, zoals we dat bij Kant aantreffen. Wanneer we *in dit stadium* dus een opvatting tegenkomen die overeenstemming vertoont met Kants standpunt ter zake, *kan* Kants argumentatieve fundering van dit standpunt eenvoudigweg niet onderschreven worden. Voor het bewustzijn is de eigen rede helemaal niet in het geding; de onkenbaarheid van het innerlijk van de dingen kan dus niet in het subject zelf liggen, en ligt onverdeeld aan de kant van het *Jenseits*.

Conclusie

Ik herhaal de vragen waarmee ik de inleiding van deze studie afsloot: zet Hegel zich tegen Kant af of neemt hij juist veel van Kant mee in zijn argumenten? Doet hij beide, of is het onzinnig om deze vragen überhaupt te stellen, gezien de grote verschillen tussen beide denkers, qua inzet en methode? Om met deze laatste vraag te beginnen: er ligt zonder meer een probleem besloten in een vergelijking van Kants transcendentiaal-filosofische onderzoek en Hegels dialectiek, en dit probleem ligt er inderdaad in dat Kant en Hegel een zeer verschillende inzet hebben en nauwelijks vergelijkbare methoden hanteren. Waar we Kants filosofie opvatten als sluitsteen van de Verlichting wordt er door Hegel een breuk voltrokken met de Verlichtingstraditie. Hegel bekritiseert een cultuur die doordrongen is van *Entzweiung*; de enige manier voor Hegel om een uitweg te vinden is door een strategie te ontwikkelen die het denken in dualiteiten tot uitgangspunt neemt en van binnenuit overwint. Hegels strategie vormt een breuk met de methode die we bij Verlichtingsdenkers zoals Kant zien, maar wanneer we schrijven dat Hegels strategie het denken in dualiteiten tot methodisch uitgangspunt neemt, wordt hiermee impliciet op een continuïteit gewezen.

Het stellen van vragen naar een continuïteit tussen Kant en Hegel is dus niet onzinnig, maar in de beantwoording ervan zal rekening gehouden moeten worden met verschillen qua inzet en methode van beide denkers. Anders dan Kant kiest Hegel niet voor een statische weergave van met elkaar samenwerkende (deel)vermogens, maar voor een dynamisch model, dat een ontwikkeling laat zien. Deze methodische keuzen hangen samen met de inzet van beider project: waar Kant de grenzen van het kenvermogen wil bepalen, teneinde het probleem van de metafysica op te lossen, wil Hegel aantonen dat het strikt epistemologische kennen tegen grenzen aanloopt, teneinde de weg naar een absoluut weten open te breken. De overgang naar het zelfbewustzijn kan hierbij als sleutelmoment worden opgevat.

Het verstandshoofdstuk is cruciaal: in dit hoofdstuk wordt door Hegel zijn versie van de copernicaanse wending voltrokken. We kunnen een

parallel trekken tussen Kants omkering van de richting van het kenproces – waarmee het verstand zelf wetmatigheden aan de verschijnende wereld oplegt – en de ervaring van het bewustzijn in de gestalte van het verstand – die er eveneens toe leidt dat het zelf wetmatigheden oplegt aan de verschijnende wereld.

De overgang naar het zelfbewustzijn markeert niet alleen het falen van de pogingen van een 'epistemologisch' bewustzijn om ware kennis van het object te verwerven, maar ook het moment waarop het bewustzijn de consequenties trekt uit zijn 'copernicaanse wending', die het in de loop van zijn ervaringsgeschiedenis als verstand voltrekt: nu het bewustzijn weet heeft van zijn eigen, actieve rol in het kenproces, leert het dat dit een *zelfbewustzijn* veronderstelt.

Toch zagen we in het verstandshoofdstuk ook dat Hegels herneming van de copernicaanse wending niet zonder meer als een parallellie mag worden opgevat. Ik herinner aan de passage waarmee ik het deel over Hegel afsloot. Ik wees erop dat Hegel een kritische opmerking aan het adres van Kant plaatst wat betreft de onkenbaarheid van het *Ding an sich*. Hegels opmerkingen betreffen mijns inziens een veel fundamentele vraag dan de vraag of de onkenbaarheid van het innerlijk der dingen gelegen is in een beperking van onze vermogens dan wel in een fundamentele leegheid van dit innerlijk. De werkelijke vraag is deze: of we, met Kant, vanuit een buitenstaanders-perspectief kunnen verklaren hoe de verhoudingen tussen subject en kenobject liggen, dan wel met Hegel de posities die bij deze verhouding worden ingenomen stapsgewijs van binnenuit moeten ontwikkelen, vooraleer we tot kennis kunnen komen.

Eén van de doelen die ik mij stelde bij mijn gedetailleerde lezing van de *Phänomenologie* was om specifieke aspecten op te sporen in de bewustzijnshoofdstukken die erop kunnen wijzen dat Hegel op Kant reflecteert en bouwstenen gebruikt die hij uit Kants kathedraal heeft gelicht. Wat betreft het verstandshoofdstuk hebben we gezien dat Hegel de copernicaanse wending van Kant herneemt. Wat kan er ten aanzien van de

eerste twee hoofdstukken van de *Phänomenologie*, *Die sinnliche Gewißheit* en *Die Wahrnehmung* worden geconcludeerd? Kunnen we uit de ervaringsgeschiedenis van de zintuiglijke zekerheid en de waarneming iets concluderen wat betreft een herneming van kantiaanse thema's? Mijn conclusie is dat er hier nauwelijks sprake is van reflecties op Kant. Het methodisch verschil tussen beide denkers maakt het moeilijk een meer dan oppervlakkige gelijkenis tussen 'zintuiglijke zekerheid' en 'empirische aanschouwing' hard te maken. Een gelijkenis in de opbouw van beider argumentatie – van zintuiglijke zekerheid c.q. empirische aanschouwing, via verstand naar zelfbewustzijn – wordt bemoeilijkt door het waarnemingshoofdstuk dat in de *Phänomenologie* zintuiglijke zekerheid en verstand verbindt, en dat nauwelijks kantiaanse thema's bevat.

Ik heb de *Kritik* en de *Phänomenologie* geanalyseerd tot op het punt dat het zelfbewustzijn verschijnt. Beide denkers ontwikkelen het zelfbewustzijn uit hun kentheoretische overdenkingen. Voor Kant is het zelfbewustzijn, “einfache Vorstellung des Ich” (KrV B68), bovenal een *logisch* zelf: de noodzakelijke voorwaarde, zonder welke het kennend subject geen eenheid kan aanbrengen in de menigvuldigheid; de loutere mogelijkheden voorwaarde van *a priori* synthese. Waar het zelfbewustzijn door Kant niet doorontwikkeld wordt, ligt voor Hegel in het zelfbewustzijn juist de sleutel: wanneer het natuurlijk bewustzijn de overgang van bewustzijn naar het zelfbewustzijn maakt ontsnapt het uit het kentheoretisch domein en ligt de weg open om geschiedenis, cultuur en bovenal leven onderdeel te maken van het kennen of weten. Het zelfbewustzijn betreft voor Hegel een *levend* zelf.¹³

13 vgl. Pippin (1989: 36): “the Kantian account of human subjectivity restricts itself to the point of view of 'consciousness' alone, and so does not understand subjectivity as it should be, as spirit”. Mijns inziens vat Pippin, die in zijn studie probeert een continuïteit tussen Kant en Hegel aan te tonen, een van de belangrijkste verschillen tussen beide denkers hier bondig samen. Pippin miskent echter de rol die het leven speelt in de *Phänomenologie*, alsof het als leven begrepen zelfbewustzijn geen cruciale fase is in de ontwikkeling van wat uiteindelijk *Geist* blijkt te zijn. De als *Geist* begrepen subjectiviteit (om Pippins terminologie te gebruiken) kan niet anders dan een levende subjectiviteit zijn.

Literatuur

Cobben, P. *Postdialectische Zedelijkheid*. Kampen: Kok Agora, 1996.

Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988 (1807).

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974 (1781, 1787).

Marx, W. *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.

Pinkard, T. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge UP, 1994.

Pippin, R. *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge UP, 1989.

Pöggeler, O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg etc.: Alber, 1973.

Sedgwick, S. 'Erkennen als ein Mittel: Hegels Kant-Kritik in der Einleitung zur *Phänomenologie*' Vieweg, K. e.a., red. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008: 95-111.

Siep, L. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Verwijzingen

Bij verwijzingen naar de *Phänomenologie des Geistes* worden telkens twee paginamummers gegeven: het eerste, dat volgt op de afkorting 'PhG', verwijst naar de in de literatuurlijst opgenomen *Meiner*-studieuitgave. Het tweede nummer, dat volgt op de afkorting 'GW9', verwijst naar de betreffende pagina in de *Gesammelte Werke*, band 9 (1980).

Bij verwijzingen naar de *Kritik der reinen Vernunft* vindt men de afkorting 'KrV', gevolgd door het betreffende paginanummer in de B-uitgave van 1787.