

Erasmus

Erasmus Student Journal of Philosophy

Editorial

The fifteenth edition of the Erasmus Student Journal of Philosophy can be seen as the perfect example of the wide variety of ways in which philosophy can manifest itself. In ‘Het belang van metafysica bij Kant’, Marco Molenaar argues that Kant practices a metaphysical philosophy. In doing so, Molenaar argues against the general consensus that Kant can be seen as the beginning of the replacement of metaphysics by epistemology. Max Koedood explores choice stress and individualism in adolescents in modern Western societies in ‘Kafka en de grenzeloze generatie’. He uses the works of literary genius Franz Kafka in his philosophical investigations into the postmodern condition that youths nowadays are facing. I cannot think of more divergent examples of philosophical papers. Both of them wonderfully written, philosophically relevant, and showing a unique and critical way of looking at the two entirely different works that form the basis of their papers, making them even more relevant than they already were. What also makes the articles in this edition unique, is that both of them are written in Dutch. For the very first time, the entire edition consists of Dutch papers. Although we strive for a mix of English and Dutch papers, to be able to include and engage all of the students of the faculty of philosophy, our first and foremost goal is to uphold the quality of our journal. These two papers are of such outstanding quality, that we chose to publish both of them.

This edition of ESJP started off with many changes. Unfortunately, we had to say goodbye to Jamie van der Klaauw, Merel van de Poel, Öykü Ulusoy, Hidde Witteveen, and editor-in-chief Manon Dillen. I would like to thank all of them for their contributions to ESJP. Their hard work, constructive criticism, thorough reading, and innovative ideas have helped both ESJP and the authors publishing in ESJP immensely. Although it is always sad to see talented editors leave ESJP, I am very happy and proud to present the students that have joined the editorial board this edition, they have all proven to be talented, dedicated,

hardworking and enthusiastic board members. From the Research Master of the Erasmus Institute for Philosophy and Economics (EIPE), Jakob Shönhuber, Annalisa Costella, Hester Bartelsman, and Elisabetta Gobbo have joined our team. I am glad to see that so many EIPE students have found their way to ESJP and are keen to get involved, these precise, analytical, and critical students with so diverse backgrounds are of great value for the journal. From the ‘Double Degree with Philosophy programme’, we have welcomed Hnady Abbady to our team, we are very fortunate to have such a bright, widely oriented student amongst us. And finally, full-time philosophy student Mark Tieleman has joined the ESJP board, he already proved to be a great author when winning the essay competition of the ‘Mind your data’ privacy event of the Erasmus University, but also in the editorial process, we have seen how dedicated he is.

I would like to thank all members of the editorial board for their hard work in this edition, but a special thanks goes out to our secretary, Jonasz Dekkers, for helping me fulfill my role as best as I could and supporting me during my first edition as editor-in-chief. Also, I am very grateful for the guidance of Manon Dillen and the advisory board of ESJP throughout all the new experiences that ESJP brought to me and for entrusting me with the responsibility of being editor-in-chief.

I hope all of those who contributed to the fifteenth edition of ESJP, all those authors, potential authors, senior board members, new board members, professors, and advisors, are as proud of the end result as I am. It was an honour working together with so many talented people.

Jeltje van der Haer

Editor-in-chief

About the Erasmus Student Journal of Philosophy

The Erasmus Student Journal of Philosophy (ESJP) is a double-blind peer-reviewed student journal that publishes the best philosophical papers written by students from the Faculty of Philosophy, Erasmus University Rotterdam and from the Humanities Program of the Erasmus University College. Its aims are to further enrich the philosophical environment in which Rotterdam's philosophy students develop their thinking and bring their best work to the attention of a wider intellectual audience. A new issue of the ESJP appears on our website every July and December.

To ensure the highest possible quality, the ESJP only accepts papers that (a) have been written for a course that is part of the EUC or Faculty of Philosophy curriculum and (b) nominated for publication in the ESJP by the teacher of that course. Each paper that is published in the ESJP is subjected to a double-blind peer review process in which at least one other teacher and two student editors act as referees.

The ESJP encourages students to keep in mind the possibility of publishing their course papers in our journal, and to write papers that appeal to a wider intellectual audience.

More information about the ESJP can be found on our website:

www.eur.nl/fw/esjp

Contact: esjp@fwb.eur.nl

ISSN: 2212-9677

Editorial Board

Jeltje van der Haer
(Editor-in-chief)
Jonasz Dekkers (Secretary)
Måns Abrahamson
Natalia Derossi
Dyonne Hoogendoorn
Linde van Noord
Eline Wolfhagen
Hnady Abbady (Guest editor)
Hester Bartelsman (Guest editor)
Rodrigo Bustamante (Guest editor)
Annalisa Costella (Guest editor)
Elisabetta Gobbo (Guest editor)
Jakob Shönhuber (Guest editor)
Mark Tieleman (Guest editor)

Advisory Board

Thijs Heijmeskamp
Matthijs Geleijnse
Dennis Prooi
Lydia Baan Hofman

Supervisory Board

dr. B. Leeuwenburgh
prof. dr. F.A. Mulle
prof. dr. J.J. Vromen



All work in this issue of the Erasmus Student Journal of Philosophy is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 3.0 Unported License. For more information, visit

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/>

Disclaimer

Although the editors of the Erasmus Student Journal of Philosophy have taken the utmost care in reviewing the papers in this issue, we cannot exclude the possibility that they contain inaccuracies or violate the proper use of academic referencing or copyright in general. The responsibility for these matters therefore remains with the authors of these papers and third parties that choose to make use of them entirely. In no event can the editorial board of the Erasmus Student Journal of Philosophy or the Faculty of Philosophy of the Erasmus University Rotterdam be held accountable for the contents of these papers.

In this issue

Metaphysics as a discipline has become discredited in continental philosophy. Since Kant, epistemology would have replaced metaphysics. Marco Molenaar shows in his 'Het belang van metafysica bij Kant' that Kant does, contrary to popular opinion, practise metaphysics. Kant's metaphysics makes two things clear: our thinking about reality remains at an impasse - which is an inadequate reason not to participate in metaphysics -, and Kant will show us, despite himself, a way out of.

In 'Kafka en de grenzeloze generatie' Max Koedood shows how choice stress and individualism is a poisonous combination that victimizes mostly young people in Western societies. Franz Kafka's surrealist work 'Het Proces' helps to understand this, when the main character of this work is interpreted as a modern young man. He is so overwhelmed by the endless possibilities of a growing world, in which he must choose everything himself, that he paralyzes mentally or mentally and physically burns out. Another famous work of Kafka, 'De Gedaanteverwisseling', gives phenomenal inside in the mind of such a broken young man. In this way Kafka's genius is used to understand the psychology of a youth whose world has no limits, and how more possibilities can result in less freedom or at least more responsibility.

Table of Contents

Het belang van metafysica bij Kant **5 - 21**

Marco Molenaar

Franz Kafka en de grenzeloze generatie **22 - 31**

*Jozef K. en Gregor Samsa als jongeren met keuzestress over de toekomst
in het algemeen en de liefde in het bijzonder*

Max Koedood

Het belang van metafysica bij Kant

Marco Molenaar

*Ik heb lief al wat ik zie wijl ik het
Eens niet meer zal zien.
En ook heb ik het lief omdat het is.*

*In deze vredigheid verbeugt het mij,
Omdat ik liefheb méér
Dan dat ik ben, dat alles is, ook ik.*

*Beter zouden mij niet kunnen geven,
Als zij wederkeerden,
De oude goden die, ook zij, niets weten.*

Fernando Pessoa¹

‘We hebben allemaal een gekleurde bril op.’ Ik weet nog goed dat ik iemand dat voor het eerst hoorde beweren. Het maakte enorme indruk op mij. Ik leerde de opvatting kennen dat alles perceptie, alles subjectief is. Als dat waar was, dan wordt het problematisch om uitspraken over de werkelijkheid te doen. De vraag wordt dan: bestaat de werkelijkheid wel? bestaat er iets buiten de ‘subjectiviteit’?

De gekleurde bril kan als eigentijds beeld worden opgevat bij de filosofie van Kant. Descartes heeft de bril uitgevonden met zijn: ‘Ik denk, dus ik besta’ en Kant heeft de glazen ervan scherp geslepen. Kant bepleit in de ‘Inleiding’ van zijn ‘Kritiek van de zuivere rede’² (1781) een denken dat zich ‘niet zozeer met objecten, maar met onze kennis van objecten bezighoudt, voor zover die *a priori* mogelijk is’ (B 25). Dat soort kennis, zegt Kant, ‘noem ik transcendentiaal’. Vervolgens introduceert Kant zijn type filosofie: ‘Een systeem van dergelijke begrippen zou *transcendentale filosofie* heten.’ Zo gaat het bij Kant niet om de dingen zelf, maar om ons vermogen tot aanschouwing. Ofwel: Kant thematiseert de gekleurde bril.

Onlangs vroeg ik medestudenten: bedrijft Kant metafysica? De reacties die ik kreeg, luiden, na enige aarzeling, ontkennend. De teneur was: sinds Kant is metafysica niet meer mogelijk, en: Kant heeft de metafysica vervangen door epistemologie. De strekking van de reacties kon ik zeker plaatsen. Als bij Kant ‘onze kennis van objecten’ centraal staat, dan is zijn filosofie met name epistemologie, kentheorie. Als het verhaal van de gekleurde bril klopt, dan is de werkelijkheid daarmee zelf uit het zicht geraakt en is metafysica onmogelijk geworden. Het enige wat we van de werkelijkheid kunnen kennen, is hoe we die zien: metafysica is epistemologie geworden.

Belangrijker dan de inhoud van de reacties vond ik de aarzelingen waarmee ze gepaard gingen. Er werden ook voorbehouden gemaakt. Daaruit leek het besef naar voren te komen dat metafysica bij Kant op één of andere manier toch belangrijk is. Ik vond daarin de bevestiging

¹ Pessoa, p. 104.

² Hierna: ‘Kritiek’. Als ik tussen haakjes geef: (A <nr.>, B <nr.>, verwijs ik hiernaar (A: de eerste, B: de tweede editie).

voor de vraagstelling die mij al enige tijd bezighield en nu de vraagstelling van dit essay is geworden. Kant geeft er, ondanks zijn kentheoretische benadering, duidelijk blijk van metafysische pretenties te hebben. Hoe is dat te begrijpen? Wat zegt dat over het probleem waar de gekleurde bril symbool voor staat?

Mijn werkwijze is de volgende. Eerst maak ik aannemelijk *dat* de transcendentale filosofie van Kant metafysica is. Daarna zal ik laten zien *hoe* de transcendentale filosofie metafysica is. Vervolgens ga ik in op de vraag *of* de transcendentale filosofie als metafysica volstaat. Tot slot geef ik aan *wat* de waarde van de transcendentale filosofie als metafysica is. Dan blijkt dat metafysica niet alleen voor Kant van belang is, maar ook dat de metafysica van Kant voor óns van belang kan zijn. Op paradoxale wijze zal blijken dat noch de werkelijkheid noch de subjectiviteit problematisch hoeft te zijn voor het denken.

1. Dat de transcendentale filosofie metafysica is

Ik begin met een uitgebreid citaat uit de ‘Kritiek’ die, zoals gebruikelijk bij Kant, vol zijbetekenissen en nuances zit. Dit is mijn ‘startcitaat’, dat ik zo noem om er in het vervolg, voor verschillende zinsneden, gemakkelijk naar te kunnen verwijzen:

‘De filosofie van de zuivere rede is nu ofwel propedeutica (voorbereiding), die het vermogen van de rede ten aanzien van alle zuivere a priori-kennis onderzoekt, en heet dan kritiek, ofwel, ten tweede, het systeem van de zuivere rede (de wetenschap), die de gehele filosofische kennis (zowel de ware als de schijnbare) op grond van de zuivere rede in een systematische samenhang bevat, en dan heet ze metafysica. Die laatste naam kan ook worden gegeven aan de gehele zuivere filosofie met inbegrip van de kritiek, die dan het onderzoek omvat van alles wat ooit a priorikan worden gekend, en bovendien de presentatie van een systeem van zuivere filosofische kennis van dat type, kennis die zich onderscheidt van elk empirisch, en ook van het wiskundig gebruik van de rede’ (B 869).

Bijna helemaal aan het eind van zijn ‘Kritiek’, in zijn ‘Transcendentale methodeleer’, is Kant er duidelijk over dat zijn transcendentale filosofie niet alleen ‘kritiek’, c.q. kentheorie, maar óók ‘metafysica’ is. Als we het citaat goed bekijken, zien we dat kentheorie zelfs van ondergeschikt belang is. Kentheorie is ‘propedeutica’, ‘voorbereiding’ op metafysica die andersom ‘de gehele zuivere filosofie met inbegrip van de kritiek’ is.

Dat metafysica bij Kant een belangrijk onderwerp is, is aan het begin van de ‘Kritiek’ al duidelijk. Daar presenteert Kant als één van de hoofdvragen van zijn boek deze vraag: ‘*Hoe is metafysica als wetenschap mogelijk?*’ (B 22). De ‘Prolegomena’ (1783), waarin Kant de bevindingen uit zijn ‘Kritiek’ in kort bestek vanuit een andere invalshoek behandelt, is in zijn opzet zelfs helemaal gericht op de beantwoording van deze vraag. De volledige titel van de ‘Prolegomena’ geeft direct uitdrukking aan Kants metafysische bedoelingen: ‘Prolegomena tot elke toekomstige metafysica die als wetenschap kan gelden’.³ De term ‘prolegomena’ staat overigens voor vooroefeningen, zeg: propedeutica.

Nu is de verwarring over metafysica bij Kant er niet voor niets. Metafysica zou ik hier willen definiëren als studie naar de werkelijkheid, c.q. als theorievorming over hoe de werkelijkheid in elkaar zit. Dat is hoe metafysica bij Aristoteles te typeren is. Zoals we zullen zien, is Kants metafysica op die van Aristoteles gebaseerd. Desondanks is er bij Kant in eerste instantie slechts sprake van metafysica in afgeleide zin. Het startcitaat typeert metafysica als ‘gehele filosofische kennis op grond van de zuivere rede in een systematische samenhang’. Kant richt zich in zijn systematiek niet zozeer op de werkelijkheid als wel op ‘de gehele filosofische kennis’. Die gehele kennis houdt verband met de werkelijkheid, maar dat is een tweede. Net als in zijn kentheorie staat in zijn metafysica de kennis voorop. Niet voor niets stelt Kant in het startcitaat dat zijn metafysica een metafysica is ‘op grond van de zuivere rede’.

Deze metafysica bij Kant noem ik zijn ‘expliciete metafysica’. Kants expliciete metafysica heeft de (gehele) kennis als object. Zoals zal blijken,

³ De volledige titel komt in mijn Nederlandse vertaling niet voor op het titelblad.

is er bij Kant ook reden om van een ‘impliciete metafysica’ te spreken. In deze metafysica is het object van beschouwing wél de werkelijkheid; ik noem haar impliciet, omdat Kant haar veronderstelt, maar nauwelijks expliciet maakt.

Kants impliciete metafysica is voor hem een belangrijke drijfveer in zijn filosofische onderzoek. Ze komt tot uitdrukking in de beroemde woorden uit het ‘Voorwoord tot de tweede druk’: ‘Ik moest dus het weten opheffen, om plaats te verkrijgen voor het geloof’ (B XXX). Ze wordt systemisch zichtbaar in het ‘Ding an sich’.

De expliciete metafysica is bij Kant een op zichzelf staand gegeven, maar is desalniettemin alleen te begrijpen vanuit de impliciete metafysica. Impliciete en expliciete metafysica verhouden zich op systematische wijze tot elkaar. Zoals ik zal laten zien, vormen ze op conceptueel niveau tezamen een metafysica in de oorspronkelijke zin van het woord. Ik duid deze metafysica aan als Kants ‘volledige metafysica(systeem)’.

2. Hoe de transcendentale filosofie metafysica is

Om Kants metafysica te kunnen bespreken, is het noodzakelijk eerst zijn kentheorie te beschouwen. Daaruit bestaat immers zijn ‘propedeutica’, de voorbereiding die hij treft in het omvangrijke eerste deel van de ‘Kritiek’, de ‘Transcendentale basisleer’. Met het oog op het vervolg van mijn betoog kan ik hier niet anders dan relatief uitgebreid op ingaan. Voor Kants metafysica wend ik me vervolgens tot zijn expliciete ‘systeem van de metafysica’ dat hij ontwikkelt naar Aristoteliaans model in het tweede deel, de al genoemde ‘Transcendentale methodeleer’. Daarna ga ik in op Kants impliciete metafysica en op de vraag hoe de impliciete metafysica tezamen met de expliciete metafysica een metafysicasysteem vormt in de volledige zin van het woord. Tot slot zullen we zien dat Kants metafysica een geestelijke wereld impliceert.

2.1. Kentheorie

Verstand, rede, kennisverwerving

Kant kan worden beschouwd als een vroege cognitiewetenschapper. De cognitiewetenschap houdt zich bezig met de cognitie als ‘het vermogen tot kennisverwerving door waarneming en het verwerken van de daarmee opgedane informatie door het denken’.⁴ Dat is het onderwerp waar Kant zich aan wijdt in zijn kentheorie. Het belangrijke inzicht dat hij heeft, is: ‘Verstand en zintuiglijkheid kunnen bij ons alleen in onderlinge verbinding objecten bepalen. Als we ze scheiden, dan hebben we aanschouwingen zonder begrippen, of begrippen zonder aanschouwingen, maar in beide gevallen voorstellingen die we op geen enkel bepaald object kunnen betrekken’ (B 314). Daarin herkennen we de belangrijkste elementen uit de genoemde definitie van de cognitie: het denken (‘verstand’), de waarneming (‘zintuiglijkheid’) en de kennisverwerving (‘het bepalen van objecten’).

Als het gaat om waarneming, beperkt Kant zich met name tot ‘innerlijke zintuiglijkheid’, tot de zogenaamde ‘aanschouwing’ zoals hij die behandelt in ‘De transcendentale esthetica’ van de ‘Kritiek’. Het gaat hierbij om onderliggende structuren van de zintuiglijkheid, c.q. het hebben van de ‘aanschouwingsvormen’ van ruimte en tijd. Die rekent hij overigens in zijn algemeenheid tot de rede in ruimere zin.⁵

Het denken is voor Kant transcendentale logica (het deel hiervoor heet: ‘De transcendentale logica’), een logica die door Aristoteles is geformuleerd, maar – zo geeft zijn nieuwe benadering hem in – teruggaat op de structuren van ons denken zelf. Kant maakt daarbij het onderscheid tussen het hebben van de begrippen van het verstand en van de rede (in engere zin). De verstandsbegrippen zijn de zogenaamde categorieën, de redebegrippen zijn de zogenaamde ideeën.

Het verschil tussen verstand en rede blijkt in de kennisverwerving. Het verstand is dat deel van de cognitie dat op basis van zijn begrippen

⁴ Wikipedia: beschrijving van ‘Cognitie’, d.d. 24-09-2018.

⁵ ‘De transcendentale esthetica’ is immers integraal onderdeel van Kants ‘Transcendentale basisleer’ die tezamen met de ‘Transcendentale methodeleer’ de ‘Kritiek van de zuivere rede’ vormt.

aan de hand van zintuiglijke input de ‘objecten bepaalt’; dat zijn de zogenaamde ‘ervaringsobjecten’, ook wel ‘verschijningen’ of ‘voorstellingen’ geheten.

Waar het verstand kennis constitueert, daar reguleert de rede die. De rede brengt op basis van zijn begrippen een ordening aan tussen de objecten van het verstand: hij generaliseert over de ervaringsobjecten. Kant geeft als voorbeeld daarvan het denken in soorten, geslachten en families (vgl. 679).⁶

Objecten

Het is voor het vervolg van belang om stil te staan bij de verschillende objecten die Kant onderscheidt. Waar bij het verstand het ervaringsobject hoort, daar hoort bij de rede, als het gaat om de kennisverwerving, het ‘object in de idee’ (vgl. B 698). Dit object is geen werkelijk object, het bestaat slechts, zoals de aanduiding aangeeft, ‘in de idee’. Dat drukt uit dat het bestaan van de objecten hier niet verder reikt dan de begrippen die de rede hanteert, ofwel: de ideeën. Een ‘object in de idee’ is slechts een hypothetische hulpconstructie. Zo zijn ‘objecten in de idee’ als soorten, geslachten en families, containerbegrippen die helpen om ervaringsobjecten te ordenen.

Kant stelt in zijn ‘Voorwoord tot de tweede druk’ dat we ‘geen objecten als dingen op zichzelf kunnen kennen, maar alleen voor zover ze objecten zijn van de zintuiglijke aanschouwing, of verschijningen. Daaruit volgt dan natuurlijk de beperking van alle mogelijke speculatieve kennis van de rede tot louter objecten van de *ervaring*’ (B XXVI).

Dit betekent niet dat er, naast ervaringsobjecten zoals we die voor het verstand zijn tegengekomen, geen andere, werkelijke objecten zouden bestaan. Kant vervolgt de geciteerde passage: ‘Toch behouden we ons daarbij altijd voor – en dat moeten we goed in het oog houden – dat we diezelfde objecten ook als dingen op zichzelf weliswaar niet

kunnen *kennen*, maar ze in elk geval moeten kunnen *denken*’ (ibid.). Kant onderscheidt daarom ook objecten van de rede, de zogenaamde transcendentale objecten.

Ervaringsobjecten zijn weliswaar objectief, maar niet reëel. Dit klinkt wellicht paradoxaal, maar het geeft aan wat bij Kant de status van ervaringsobjecten is. Die status klinkt door in het woord ‘verschijningen’ dat Kant als synoniem voor ervaringsobjecten gebruikt. Hij zegt over verschijningen: ‘[N]u zijn deze verschijningen geen dingen op zichzelf, maar zelf alleen voorstellingen die weer hun object hebben, dat door ons niet meer aanschouwd kan worden, en daarom het niet-empirische, d.w.z. transcendentale object = X genoemd zou kunnen worden’ (A 108, 109). Verschijningen staan niet op zichzelf, het zijn verschijningen van *iets*. Dat iets kennen we volgens Kant niet; we kennen alleen de verschijningen.

Dat het vanzelfsprekend is om een verschijning op te vatten als een verschijning van iets, wijst erop – zo lijkt de gedachtegang van Kant te zijn – dat we dat iets weliswaar niet kunnen kennen, maar wél kunnen denken. Dat iets noemt Kant dan transcendentiaal object, of noumenon, ding op zichzelf. Zoals hij in de ‘Prolegomena’ zegt: ‘[H]et verstand moet [...] de *noumena* [...] aannemen omdat het erkent dat de voorwerpen van de ervaring louter verschijningen zijn.’⁷ Het denken veronderstelt de ‘dingen’, de ‘dingen op zichzelf’.

Nu is een Ding an sich bij Kant in kentheoretische zin ‘enkel een gedachteding’ en heeft het geen positieve inhoud, het moet alleen ‘*in negatieve* zin begrepen worden’ (resp. B 594, B 309). Het is op geen enkele manier een voorwerp van kennis. Dat laat onverlet dat in het Ding an sich de verschijning van iets gedacht wordt.

Dat dit iets gedacht moet worden, heeft te maken met het gegeven dat het empirische gekenmerkt wordt door veelheid en toeval.⁸ Dat

⁶ Kant beschrijft het zogenaamde regulatieve gebruik van de rede in zijn ‘Aanhangsel bij de transcendentale dialectiek’.

⁷ ‘Prolegomena’. Dl. 3, par. 59, p. 140.

⁸ Kant spreekt geregeld over ‘de menigvuldigheid van de zintuiglijkheid’ en over ‘menigvuldige kennis’: we ontvangen heel verschillende indrukken waardoor we een waaier aan empirische objecten en eigenschappen onderscheiden. Zonder dat het denken daar structuur in aanbrengt, zouden we er niets mee aan kunnen vangen. Als de beschouwing van de menigvuldigheid ‘alleen maar empirisch kan gebeuren, zou daaruit uitsluitend toevallige eenheid kunnen worden afgeleid’ (A 114).

maakt, voor Kant, dat gegeven objecten geen dingen op zichzelf kunnen zijn. Daarvoor is algemeenheid en noodzakelijkheid nodig. We kunnen volgens Kant iets specifiek alleen kennen tegen de achtergrond van iets algemeen. Dat algemene moet vervolgens als noodzakelijk worden aangenomen. Algemeenheid en noodzakelijkheid worden geleverd door het denken. Kant stelt in zijn ‘Inleiding’: ‘Noodzakelijkheid en strenge algemeenheid zijn [...] zekere kenmerken van *a priori*-kennis’ (B 4).

Het denken heeft de functie om in het empirische, het vele en toevallige, dát te onderscheiden wat algemeen en noodzakelijk is. Je kunt dit uitgedrukt zien in de formule: ‘transcendentale object = X’. De ‘X’ toont dat een specifiek ervaringsobject in het transcendentale object wordt herleid tot iets algemeen. De ‘=’ toont dat het hier een noodzakelijke identiteit betreft. Voor Kant zijn de verschijningen van de ervaring namelijk niet reëel, maar wat wél reëel is, is de vaste denkorde die daarachter schuilgaat.

Recapitulatie en toevoegingen

Om overzicht te houden, som ik de objecten bij Kant op die hierboven aan bod zijn gekomen. Ik voeg daarbij een aantal punten toe die in mijn behandeling van de objecten nog niet aan de orde is geweest. Deze zet ik in cursief.

Kant onderscheidt de volgende objecten:

Objecten van de kennisverwerving:

- Ervaringsobjecten (of: verschijningen, voorstellingen) (verstand)
- ‘Objecten in de idee’ (op basis van ervaringsobjecten) (rede)

Objecten van het denken, de ‘interne’ rede:

- Transcendentale objecten, ‘gedachtedingen’ (of: noumena, dingen op zichzelf):
 - o het ‘iets’ van de ervaringsobjecten
 - o *het iets van het denken zelf, de instanties die daarbij nodig zijn*

- ‘Objecten in de idee’ die objectiviteit hebben:
 - o *materialiteit*
 - o *‘basisvermogen’, zeg: de menselijke geest*

Ik loop de gecursiveerde toevoegingen in volgorde af:

Transcendentale objecten die *‘het iets van het denken zelf’* betreffen, is een tweede soort transcendentale objecten. Transcendentale objecten hebben niet alleen een functie in de kennisverwerving, waarin ze het ‘iets’ van het ervaringsobject uitmaken, maar ze spelen ook een rol in het denken zelf. De transcendentale filosofie van Kant veronderstelt, zoals Findlay in ‘Kant and the Transcendental Object’ (1981) zegt, een ‘transcendental machinery’, de machinerie die kennisverwerking mogelijk maakt.⁹ Deze bestaat uit onderdelen als aanschouwing, verstand en rede. Het transcendentale object dat eenheid brengt in het geheel is de transcendentale eenheid van apperceptie. ‘Ze is [...] het zelfbewustzijn, dat doordat het de voorstelling *Ik denk* voortbrengt, die alle andere voorstellingen moet kunnen begeleiden en in alle bewustzijn dezelfde is, zelf niet door andere voorstellingen begeleid kan worden’ (B 132). Kant bestempelt haar als grondbeginsel en stelt: ‘Dit grondbeginsel is het hoogste in de gehele menselijke kennis’ (B 135). Dit zelfbewustzijn wordt ook aangeduid als het ‘transcendentale subject’ (vgl. B 404), de term die ik hier verder zal gebruiken. Het transcendentale subject, alsmede de aanschouwing, het verstand en de rede zijn zelf óók transcendentale objecten.¹⁰

De tweede toevoeging is dat er, naast transcendentale objecten als zodanig, de volgende objecten worden onderscheiden: ‘Objecten in de idee’ die objectiviteit hebben. Die aanduiding klinkt als een contradictio in terminis. ‘Objecten in de idee’ zijn, ook al hebben ze een empirische basis (ze ordenen ervaringsobjecten), als gezegd *au fond* ideeën. Die ideeën zijn normaal gesproken louter speculatief, en zo zijn ook ‘objecten in de idee’ dat: ze kunnen alleen een regulerende functie hebben door bruikbare ordeningen aan te brengen. Het lijkt daarom

⁹ Findlay, p. 4.

¹⁰ Findlay zegt in verband met transcendentale objecten: ‘the Transcendental Subject, of course, is merely one of them’. Findlay, p. 3.

tegenstrijdig om over *objectieve* ‘objecten in de idee’ te spreken. Echter, in specifieke gevallen hebben ‘objecten in de idee’ volgens Kant écht objectiviteit en kunnen ze gelden als een speciale categorie transcendentale objecten. Kant onderbouwt dit met ingewikkelde redeneringen; het voert te ver om daar in dit bestek dieper op in te gaan. Hier is het van belang dat Kant deze ‘transcendentale objecten in de idee’ aanneemt en twee voorkomens specificceert: ‘materie in het algemeen’ en *‘basisvermogen’*. Onder basisvermogen moet worden verstaan: ‘de systematische voorstelling van de verscheidenheid van vermogens’ ‘in de menselijke geest’ zoals ‘bijvoorbeeld gewaarwording, bewustzijn, verbeelding, herinnering, vernuft, onderscheidingsvermogen, lust, begeerte, enz.’ (vgl. B 676 tm. 678).

2.2. Expliciete metafysica

Nu we ons een begrip hebben gevormd van Kants kentheorie, kunnen we ons bezig gaan houden met zijn metafysica, om te beginnen: zijn expliciete metafysica.

Systeem van de metafysica

Bij Kant is er met name sprake van expliciete metafysica als hij in het derde hoofdstuk van zijn ‘Transcendentale methodeleer’ zijn ‘systeem van de metafysica’ presenteert (B 874, 875). Dit systeem betreft zijn ‘metafysica van de natuur’; daarnaast onderscheidt hij nog een ‘metafysica van de zeden’ die buiten het bestek van zijn eerste ‘Kritiek’ valt (B 869, 870). Kant stelt voor zijn metafysica van de natuur het volgende model voor: ‘1. de ontologie, 2. de rationele fysiologie, 3. de rationele kosmologie en 4. de rationele theologie’ (B 874, 875). Afgezien van het epitheton ‘rationeel’ is dit een traditioneel aandoend model voor metafysica, dat eenvoudig kan worden teruggevoerd op Aristoteles, de grondlegger van de metafysica.

¹¹ Vgl. Aristoteles, 194 b 23 – 195 b 21.

¹² Vgl. Mansveld, ‘De metafysica van Aristoteles’. In: Peursen, hf. 1, par. 2, p. 18, 19.

¹³ Mansveld neemt aan dat de volgorde naast redactioneel, didactisch is. Daar knoop ik in mijn aanname bij aan door te veronderstellen dat de volgorde in het onderwijs de volgorde in het onderzoek volgt

¹⁴ Vgl. Mansveld in: Peursen, hf. 1, par. 9, p. 35-41.

Bij Aristoteles is metafysica met name ‘eerste filosofie’, filosofie die zich bezighoudt met de ‘oorzaken en beginselen’ van het Zijn, dat wat later ontologie ging heten. Fysiologie, c.q. fysica, is voor hem ‘tweede wetenschap’. Overigens is de methodische volgorde een andere. Binnen zijn filosofisch onderzoek staat voor Aristoteles de fysica voorop. In zijn fysica (letterlijk: zijn ‘Physika’) komt Aristoteles de fysische oorzaken en beginselen op het spoor op grond waarvan hij in zijn eerste boek van zijn ‘Metafysica’, de ‘Metaphysica Alpha’, ontologische oorzaken en beginselen aanneemt.¹¹ Metafysica betekent: ‘na de fysica’; Mansveld stelt in zijn bijdrage over Aristoteles’ metafysica in ‘Metafysica; De geschiedenis van een begrip’ (1981) dat ‘deze aanduiding samenhangt met de plaats die het geschrift in Aristoteles’ nalatenschap innam: ná de *Physika*.¹² Aannemelijk lijkt dat de volgorde in presentatie van het onderzoek de volgorde in het onderzoek zelf weerspiegelt.¹³ Na aan fysica te hebben gedaan, kun je in de metafysica hierop reflecteren.

Aristoteles breidt zijn ontologie en fysica uit met kosmologie en theologie. Wat betreft de kosmologie: de fysica van het ondermaanse met haar elementen water, lucht, aarde en vuur wordt omsloten door kosmische sferen met als apart element de aether. Wat betreft de theologie: de onbewogen beweging is de goddelijke gestalte onder wiens toezicht de kosmos valt.¹⁴

Kant laat met zijn Aristotelianse indeling zien dat hij serieus werk maakt van zijn transcendentale filosofie als metafysica. Om hier zicht op te krijgen, hoeven we alleen maar na te gaan hoe hij de verschillende onderdelen invult. Wat die taak vergemakkelijkt, is dat we in dit bestek de onderdelen 3. en 4., de kosmologie en theologie, tussen haakjes kunnen zetten. Kant geeft er alleen in negatieve zin invulling aan. Het denken komt continu in de verleiding om hier positief in te vullen; de zuivere rede heeft als opdracht ‘de verwoestingen [te] verhoed[en] die

een wetteloze speculatieve rede anders onvermijdelijk zowel in de moraal als in de religie zou aanrichten' (B 877). Kosmologie en theologie dragen daarom niet in positieve zin bij aan Kants metafysica. Dat Kant ze toch opneemt in zijn systematiek, is overigens overeenkomstig Kants omschrijving van metafysica in het startcitaat: ze bevat volgens hem als 'gehele filosofische kennis' 'zowel de ware als de schijnbare' kennis. Hieronder ga ik dus alleen in op ontologie en rationele fysiologie.

Ontologie

Ontologie is bij Kant de transcendentale filosofie zelf. Hij stelt dat de transcendentale filosofie als eerste onderdeel van zijn metafysica 'alleen het *verstand* en de rede zelf [behandelt] in een systeem van alle begrippen en grondbeginselen, die op objecten in het algemeen worden betrokken, zonder daarbij objecten aan te nemen die *gegeven* zijn (ontologie)' (B 873). In 'objecten in het algemeen' herkennen we de objecten van de signatuur: 'transcendentale object = X', in 'objecten [...] die *gegeven* zijn' ervaringsobjecten.

Op het eerste gezicht verrast het dat ontologie, zijnsleer, zich *niet* baseert op de gegeven objecten, de objecten die we kunnen kennen, en juist *wel* op de objecten van het denken die *niét* gegeven zijn. Bij nader inzien komt dit overeen met wat Kant in zijn kentheorie naar voren brengt: gegeven objecten zijn 'louter' verschijningen en wel van de dingen op zichzelf zoals we die ons denken. Het empirische is het veelvuldige, toevallige. Niet voor niets definieerde ons startcitaat metafysische kennis als 'kennis die zich onderscheidt van elk empirisch [...] gebruik van de rede'. Het transcendentale is het noodzakelijke en het algemene. Dat is voor Kant funderend. Dat maakt dat er sprake kan zijn van – om het startcitaat weer te citeren – een metafysica 'op grond van de zuivere rede'.

Rationele fysiologie

De '*fysiologie van de zuivere rede*' behandelt bij Kant 'de *natuur*, d.w.z. het geheel van *gegeven* objecten (of die nu de zintuigen, of, zo men wil een ander type beschouwing gegeven zijn), en is dus *fysiologie*, zij het alleen *rationalis*' (B 873). In de '*gegeven* objecten' herkennen we de

ervaringsobjecten, maar we moeten ons hier niet vergissen: deze kunnen geen deel uitmaken van de metafysica aangezien ze empirisch zijn en empirische kennis daar niet toe behoort. De fysiologie is fysiologie *rationalis*. Kant spreekt dan ook niet over de gegeven objecten zelf, maar over 'het geheel van gegeven objecten', ofwel over 'objecten in de idee' die over gegeven objecten generaliseren. Nu zijn deze 'objecten in de idee' in de regel ook empirisch bepaald – immers: ze ordenen empirische objecten –, maar we hebben twee uitzonderingen gezien van 'objecten in de idee' waarvan Kant aanneemt dat ze een transcendentale basis hebben: 1. materialiteit, 2. 'basisvermogen', zeg: de menselijke geest. Dit blijken nu precies de twee objecten van de rationele fysiologie te zijn. Kant stelt namelijk dat de natuur waar de fysiologie zich op richt, 'maar twee soorten objecten [heeft]: 1. Die van de uiterlijke zintuigen, dus het geheel daarvan, de materiële natuur; 2. Het object van de innerlijke zintuiglijkheid, de ziel, en volgens de grondbegrippen daarvan in het algemeen, de denkende natuur' (B 874). De 'materiële natuur' komt overeen met 'materialiteit', 'de denkende natuur' met '*basisvermogen*'. Het gaat bij materiële en denkende natuur dus om wat ik genoemd heb: '*objecten in de idee die objectiviteit hebben*, objecten van het denken zelf. Zo is ook de fysiologie bij Kant, net als de ontologie, ondanks dat zij handelt over de natuur, volkomen transcendentiaal.

De fysiologie die zich op de materiële natuur richt, noemt Kant '*physica rationalis*', de fysiologie die zich richt op 'de denkende natuur' '*psychologica rationalis*' (B 874, 875). De rationele fysiologie is bij Kant daarmee fysica én psychologie.

Opmerkelijk is dat het 'object in de idee' van de *psychologica rationalis*, de denkende natuur, een variant lijkt te zijn op het grondbeginsel van de transcendentale filosofie: het transcendentale subject. Beide hebben een connotatie met rationaliteit en subjectiviteit. Anders dan 'de denkende natuur', die een speciaal 'object in de idee' is, is het transcendentale subject een transcendentiaal object als zodanig. Aangezien transcendentale filosofie bij Kant ontologie is, mag het transcendentale subject verondersteld worden een plek te hebben in het hart van de ontologie. Zo bezien is 'de denkende natuur' een afspiegeling van het

transcendentale subject op het niveau van de rationele fysiologie.

Hiermee is in de kern Kants expliciete metafysica behandeld. Echter, als eerder aangegeven, is er ook een impliciete metafysica in zijn filosofie aan te wijzen.

2.3. Impliciete metafysica

Kants impliciete metafysica bestaat uit het (christelijke) geloof en uit de aanname van het ‘Ding an sich’. Die behandel ik hieronder om vervolgens het verband met Kants expliciete metafysica na te gaan.

God, kosmos en ziel

Als aangegeven, wil Kant in zijn filosofie ‘het weten opheffen, om plaats te verkrijgen voor het geloof’. Wat hij laat zien in zijn ‘De transcendentale dialectiek’ is dat over God, kosmos en ziel geen kennis mogelijk is. God, kosmos en ziel zijn geen objecten van de ervaring. Het zijn ideeën; ze hebben geen enkele objectiviteit, ze zijn louter speculatief. Kant beoordeelt ze daarom ook wel als problematisch. Voor Kant is een idee ‘maar een idee’, ‘een *probleem* zonder enige oplossing’ (B 384). Een idee is een – voor ons – suggestieve structuur in het denken die ons tot schijnbare kennis kan verleiden.

Het is dus niet mogelijk om kennis te verkrijgen over God, kosmos en ziel. Dit weten heft Kant op; daar wijdt hij ‘De transcendentale dialectiek’ aan die een substantieel deel van de ‘Kritiek’ uitmaakt. Kant is van mening dat hij de misverstanden op dit vlak daarmee definitief ontzenuwt. Toch neemt hij de rationele kosmologie en theologie op in zijn metafysicasysteem: hij meent dat kennisaanspraken over God, kosmos en ziel zo suggestief zijn, dat het noodzakelijk is om daar permanent op te ‘screenen’. Dialectiek blijft nodig.

Dit betekent niet dat het geloof ter discussie staat. Geloof heeft alleen geen plek in Kants expliciete metafysica. Geloof heeft wél positie in zijn impliciete metafysica. Die voorstelling van zaken levert Kant dubbel voordeel op. In de expliciete metafysica kan onverkort de eis van de objectiviteit gelden en hoeft het geloof niet verdedigd te worden,

sterker nog, hier is kritiek op geloofsinhouden gewenst. In de impliciete metafysica krijgt het geloof alsnog zijn – voor Kant – belangrijke plek. Zo slaagt Kant erin ‘om plaats te verkrijgen voor het geloof’.

Nu moet Kant hierbij minimaal aan één voorwaarde voldoen: zijn expliciete metafysica mag niet in tegenspraak zijn met een geloof in God, kosmos en ziel. Daar zorgt hij op subtiële wijze voor. Dat we geen kennis hebben van God, kosmos en ziel betekent niet dat ze níet bestaan; ze kunnen ook wél bestaan. Er is geen kennis over, niet in positieve, maar ook niet in negatieve zin. Zo hoeft Kants expliciete metafysica niet tegenstrijdig te zijn met zijn impliciete metafysica.

Bovendien kunnen we weliswaar niet in ons denken beslissen over het al dan niet bestaan van God, kosmos en ziel, maar ons praktische handelen, onze moraliteit, wijst volgens Kant wél op hun bestaan. Dit blijkt uit zijn ‘metafysica van de zeden’ zoals die uit zijn latere werk naar voren komt, bijvoorbeeld in de ‘Kritiek van de praktische rede’. Hij anticipeert hier echter al op in het tweede hoofdstuk van de ‘Transcendentale methodeleer’.

Daarin stelt Kant: ‘God en een hiernamaals zijn [...] twee vooronderstellingen die volgens de principes van de zuivere rede niet te scheiden zijn van de verplichtingen die diezelfde rede ons oplegt’ (B 839). De verplichtingen waar sprake van is, zijn morele verplichtingen; ‘de zuivere rede’ is hier de zuivere rede in praktische zin, de praktische rede. De redenering is, eenvoudig gesteld, deze: als je moreel handelt, is je drijfveer om gelukkig te worden, maar dat geluk kun je in het aardse leven niet verwachten en daarom moet je een hiernamaals aannemen. Maar waarom zou je moreel handelen? Wel, omdat de rede je de ‘verplichtingen’ daartoe ‘oplegt’. Wat nu één en ander samenbrengt, en de samenhang borgt, is ‘een *hoogste rede*’ (B 838), God.

Het ‘hiernamaals’ bepaalt hoe we de kosmos moeten zien. Om dat te begrijpen, is het nodig om na te gaan hoe het hiernamaals zich verhoudt tot ‘de zintuiglijke wereld’. Het hiernamaals is niet alleen maar ‘de voor ons toekomstige wereld’, maar het bestaat in zekere zin al, en wel als ‘een intelligibele, d.w.z. een *morele* wereld’ (B 839). De morele wereld is ‘een

intelligibele wereld, aangezien de zintuiglijke wereld ons op grond van de natuur der dingen niet zo'n systematische eenheid van doelen belooft [als voor gelukzaligheid nodig is, M.M.]' (B 842). Deze wereld is voor Kant duidelijk superieur aan de natuurlijke wereld, aangezien zij, door haar 'meest volkomen doelmatigheid' 'de algemene orde van de dingen' weergeeft, 'die voor ons in de zintuiglijke wereld diep verborgen blijft' (ibid.). De kosmos is hiermee bij Kant au fond een intelligibele wereld. De suggestie is dat die wereld op termijn, als 'toekomstige wereld', volledig in de plaats komt van de zintuiglijke wereld.

Zo mogen het bestaan van God en kosmos, c.q. het hiernamaals, worden aangenomen – dit weliswaar niet in theoretische, maar wel in praktische zin. Hetzelfde geldt voor de ziel zoals die in haar handelen de 'verplichtingen' van de moraliteit kent. De ziel wordt daarbij niet toevallig gekenmerkt door datgene wat ook voor God als hoogste rede en de kosmos als intelligibele wereld geldt: rationaliteit, geestelijkheid. God en ziel zijn daarbij beide *wezens*.¹⁵

Het Ding an sich

Het Ding an sich hebben we behandeld onder de kentheorie. We kennen verschijningen maar die verschijningen zijn verschijningen van iets. Dat iets behoort niet per se tot de werkelijkheid; het is allereerst iets van het denken. Maar de vraag is metafysisch gezien natuurlijk: wat is dat iets 'in werkelijkheid'? Wat is de metafysische status van dit iets dat suggestief 'ding op zichzelf' wordt genoemd?

Het Ding an sich bevindt zich als het ware op de grens van expliciete en impliciete metafysica. Het behoort tot de expliciete metafysica omdat het als transcendentiaal object op een mogelijk bestaand iets duidt. Net zo goed als dat we geen kennis kunnen hebben van ziel, kosmos en God en deze toch kunnen bestaan, geldt dat het Ding an sich, ondanks het feit dat het een onbekende is, kan bestaan. Echter, in het geval van het Ding an sich maakt Kant in zijn systematiek wél de beslissende stap: het Ding an sich *kan* niet alleen bestaan, het bestaát. Findlay vergelijkt het gebruik van de gelijksoortige termen transcendentiaal object, noumenon

en ding op zichzelf, en merkt dan op: "the term 'Thing-in-itself' is mainly employed when [Kant] conceives of [such objects] as existing *independently* of whatever we may conceive or believe".¹⁶

Het Ding an sich is niet meer dan een *placeholder*, een onbekende. Het staat voor iets dat bestaat, maar we hebben er verder geen kennis van. In die zin behoort het Ding an sich tot Kants impliciete metafysica.

Het Ding an sich is zo een 'dubbelterm': het is een 'gedachtending' zonder inhoud en duidt tegelijk op een onbekend iets dat wél bestaat.

2.4. Een volledig metafysicasysteem?

Nu we de expliciete en de impliciete metafysica bij Kant behandeld hebben, kunnen we nagaan of er een verband tussen beide bestaat. Is er een systematiek bij Kant waar beide inpassen? Vormen expliciete en impliciete metafysica een metafysica in de volledige zin van het woord?

Expliciete en impliciete metafysica apart?

De dubbelterm Ding an sich veronderstelt een samenhang tussen Kants expliciete en impliciete metafysica. De vraag is of er een verantwoording te geven is voor deze veronderstelde samenhang. Het beeld kan ontstaan dat Kant volledig aan kentheorie doet en een hulpconstructie bedenkt om het bestaan van de werkelijkheid aan te kunnen nemen. Het Ding an sich is daarmee een speculatief gegeven geworden dat de toets van Kants eigen kritiek niet doorstaat. Metafysica is zo niet langer mogelijk; alleen de kentheorie rest. Dit geeft de gedachte in dat metafysica toch vervangen moet worden door epistemologie...

Wanneer dit het geval zou zijn, wordt er over de consequenties voor de impliciete metafysica heengestapt. Want wat voor wereld wordt nu voorondersteld? Een wereld waarin het zelfbewustzijn het absolute uitgangspunt is. Dit leidt tot solipsisme: alleen datgene bestaat, wat voor mijn bewustzijn bestaat. Dit is waarom de 'gekleurde bril' ooit zo'n indruk op mij maakte. Ik beeldde me in hoe het zou zijn als er buiten mij niets en niemand is. Het solipsisme als metafysische optie neem ik nu

¹⁵ Vgl. B 391, waarin 'het object van de theologie' wordt aangeduid als: 'het wezen van alle wezens'.

¹⁶ Findlay, p. 3.

niet langer serieus: een solipsistisch universum is, ook volgens De Meij in ‘Het voordeel van de twijfel’ (2014), niet aannemelijk.¹⁷ Toch haalde ik me niet zomaar iets in het hoofd. Ik had, hoe vertroebeld ook, ergens inzicht in gekregen. Het solipsisme is in zekere zin wel realiteit. Het is de consequentie van de impliciete metafysica waar we in de moderniteit naar neigen en die we bij Kant veronderstellen aan te treffen. Deze impliciete metafysica met haar solipsistische consequentie heeft een enorme impact. Ze laat zich gelden als we ons louter en alleen menen te kunnen en moeten oriënteren op het subjectief kenbare. Ook komt ze naar voren in een levenswijze waarin alleen het individuele belang telt en ‘mensen doen alsof ze alleen op de wereld zijn’.

De impliciete metafysica bij Kant is een andere dan de moderne, solipsistische variant. Maar de prangende vraag is wél: is Kants impliciete metafysica filosofisch te handhaven? Ofwel: kunnen we de samenhang tussen Kants expliciete en impliciete metafysica denken? Is er sprake van een integraal metafysicasysteem?

Los van bovenstaande overwegingen zou je verwachten dat het Ding an sich bij een zo grondig systematicus als Kant te verantwoorden is.

Expliciete en impliciete metafysica tezamen: metafysisch

We hebben gezien dat Kant het empirische, dat voor hem het veelvuldige en toevallige is, niet tot de metafysica rekent. Het is in die hoedanigheid louter schijn. Het empirische bestaat alleen als verschijning van iets. Dat iets is het transcendentale object = X, wat duidt op algemeenheid en noodzakelijkheid.

Maar hoe kan dat *iets* bestaan? Waar gaat zijn algemeenheid en noodzakelijkheid op terug, die blijkbaar, anders dan veelheid en toeval, met het Zijn kunnen corresponderen?

Het antwoord dat daarop gegeven kan worden, is: het Ene. Als het Zijn een eenheid is, zouden algemeenheid en noodzakelijkheid daarvan de afgeleide kunnen zijn, en veelheid en toeval daar weer van, waarbij die laatste zo ver afstaan van, om niet te zeggen: in tegenspraak zijn met

eenheid, dat ze slechts gekwalificeerd kunnen worden als schijn, niet-Zijn.

Wat deze gedachte aannemelijk maakt, is het gegeven dat eenheid, c.q. eenheid in ordening, kenmerkend is voor het klassiek-christelijke wereldbeeld dat, zoals we gezien hebben, mede bepalend is voor Kants impliciete metafysica.

Expliciete en impliciete metafysica tezamen: kentheoretisch

Het bovenstaande zou als volgt kunnen worden samengevat: de driedeling eenheid – algemeenheid/noodzakelijkheid – veelheid/toeval, correspondeert metafysisch gezien met de driedeling het Zijn – het transcendentale – het empirische. Nu kan de driedeling ook op kentheoretische wijze worden verantwoord. De stappen hiervoor zijn de volgende:

- Binnen wat één is, kan men geen onderscheid maken, men kan het niet denken. Men kan wel, op mystieke wijze, geloven.
- Wat algemeen/noodzakelijk is, kan men, vanwege het gebrek aan zintuiglijkheid, niet kennen, maar wel denken.
- In wat *veel/toevallig* is, kan men, op grond van algemeenheid/noodzakelijkheid, wél onderscheiden. Men kan zo objecten bepalen en tot kennis komen: kennen.

De driedeling, eenheid – algemeenheid/noodzakelijkheid – veelheid/toeval, correspondeert zo kentheoretisch gezien met de driedeling: geloven – denken – kennen.

De gedachte is deze: Wat één is, kunnen we noch kennen, noch denken, maar wel geloven. Wat algemeen is kunnen we niet kennen, maar wel denken. Wat specifiek is, kunnen we kennen. Andersom gezien geldt dat we het specifieke alleen maar kunnen kennen op basis van het algemene zoals dat voor ons denkbaar is. Het algemene veronderstelt op zijn beurt eenheid, iets wat we alleen maar voor waar kunnen aannemen.

¹⁷ De Meij beoordeelt het solipsisme als een ‘louter theoretische positie’. De Meij, p. 110.

Expliciete en impliciete metafysica tezamen: psychologisch

Het heeft er de schijn van dat de ziel, ondanks Kants kritische inzet, wel degelijk een rol speelt in zijn expliciete metafysica. In de impliciete metafysica vertoont het idee van de ziel gelijkenis met het idee van God. In de expliciete metafysica gaat, zoals hebben opgemerkt, ‘de denkende natuur’ terug op het transcendentale subject. Het transcendentale subject als kernegegeven van de expliciete metafysica is nu op zijn beurt niet los te zien van het idee van de ziel. Zo vormt zich de keten: God – ziel – transcendentaal subject – denkende natuur.

Expliciete en impliciete metafysica tezamen: het Ding an sich

Tot slot kom ik terug op Het Ding an sich als dubbelterm. Het Ding an sich spreekt als term van iets dat ‘op zichzelf’ staat, een eenheid is. Het Ding an sich weerspiegelt zo, als de spreekwoordelijke medaille met twee kanten, enerzijds de eenheid die voor het denken geldt, anderzijds de eenheid die wordt aangenomen voor het Zijn. De overeenkomst is zuiver formeel; die kan niet beter worden uitgedrukt dan door het ‘=X’ van het transcendentale object. De ‘X’ van het denken correspondeert met het Zijn als onbekende eenheid. Dat geeft eens te meer aan dat ‘inhoudelijke’ kennis in de ontologie niet mogelijk is.

2.5. Kants metafysica: een geestelijke wereld

Kants expliciete metafysica vormt zo met zijn impliciete metafysica een compleet metafysicasysteem. Die blijkt een geestelijke wereld te impliceren. De ruimte ervan is die van het denken, het zelfbewustzijn, het transcendentale subject. Dat betekent niet dat die ruimte daarmee samenvalt; een ‘intelligibele wereld’ onder supervisie van ‘een hoogste rede’ is voorondersteld. Materialiteit is verder wél een notie, maar louter als transcendentaal object. Materialiteit zit bij wijze van spreken aan de rand van het systeem, terwijl haar voorkomens, haar objecten, daarbuiten vallen. Ervaringsobjecten zijn immers verschijningen. De

vraag is wat de status van materialiteit überhaupt is, als ‘een intelligibele, d.w.z. de morele wereld’ superieur is aan de natuur en de ‘verplichtingen’ die zij met zich meebrengt, leidend zijn voor het handelen met het oog op ‘een toekomstige wereld’.

3. Of de transcendentale filosofie als metafysica volstaat

Nu we de aard van Kants metafysica hebben vastgesteld, wil ik nagaan of de transcendentale filosofie als metafysica volstaat. Ik wil dit doen door te toetsen of Kants metafysicasysteem wel houdbaar, aannemelijk en adequaat is. Met ‘houdbaarheid’ bedoel ik de innerlijke consistentie van het systeem. Met ‘aannemelijkheid’ of het systeem ook intuïtief is en verbonden kan worden met onze uiterlijke ervaring. Met ‘adequatie’ bedoel ik of de weergave van hoe de werkelijkheid in elkaar zit, adequaat is met het oog op wetenschappelijk deelonderzoek. In het geval van Kant is het deelonderzoek dat aan de orde is: kentheorie. De eisen zijn deels gebaseerd op de eisen die A.N. Whitehead in ‘Process and Reality’ (1929) aan metafysica stelt.¹⁸

3.1. Houdbaar?

We hebben gezien dat Kants expliciete ‘systeem van de metafysica’ bestaat uit:

1. Transcendentale filosofie (als ontologie)
2. Rationele fysiologie
3. Rationele kosmologie
4. Rationele theologie

Net als het Ding an sich bevindt de ontologie zich op de grens van

¹⁸ De eis van adequatie ontleen ik direct aan Whitehead, die ‘adequacy’ als volgt toelicht: ‘It means that the texture of observed experience, as illustrating the philosophic scheme, is such that all related experience must exhibit the same texture.’ ‘Houdbaarheid’ zou in verband gebracht kunnen worden met Whiteheads eisen ‘coherent’/‘logical’. ‘Aannemelijkheid’ is een eigen eis. Vgl. Whitehead, p. 4 – 6.

expliciete en impliciete metafysica. Als zijnsleer behoort de ontologie tot de expliciete metafysica. Zo geeft ze blijk van het Zijn. Het Zijn ‘an sich’ is echter onkenbaar en valt buiten de expliciete metafysica. Ondertussen is in de ontologie als zijnsleer het Zijn wel voorondersteld.

De transcendentale filosofie als ontologie behoort tot de expliciete metafysica. Ze kan het Zijn niet denken. In het geloof kan men zich echter wel daarop richten. De driedeling eenheid – algemeenheid/noodzakelijkheid – veelheid/toeval kan daarom qua domeinen als volgt tot uitdrukking worden gebracht: geloof – ontologie/fysiologie – het empirische.

Het geloof is impliciete metafysica. Na wat we hebben overwogen, is er alle reden om de impliciete metafysica te integreren in Kants metafysicasysteem, c.q. het geloof als eerste onderdeel daarin op te nemen:

1. Geloof
2. Transcendentale filosofie (als ontologie)
3. Rationele fysiologie
4. Rationele kosmologie
5. Rationele theologie

Het empirische wordt niet opgenomen. Als kosmologie en theologie werden weggelaten, zou het in het verlengde liggen van de fysiologie en zo in het rijtje passen. Echter, omdat het empirische tot de schijn wordt gerekend, tot niet-Zijn, maakt het geen deel uit van Kants metafysicasysteem. De aannemelijkheid daarvan is het volgende punt van toetsing.

De vraag is nu of het vastgestelde metafysicasysteem consistent is. Dat is niet het geval. Het geloof bij Kant is niet blanco. Het veronderstelt in positieve zin kosmologie en theologie. Die brengen in de vorm van een klassiek-christelijk wereldbeeld de notie van eenheid

met zich mee. Aangezien rationele kosmologie/theologie alleen in negatieve zin kan bijdragen, krijgen we een cirkel die niet sluit:

- Of *rationele* kosmologie en theologie structureren het geloof niet, waardoor dat geen eenheid, c.q. noodzakelijkheid en algemeenheid, inbrengt in de transcendentale filosofie (= vastlopen van transcendentale filosofie).
- Of rationele *kosmologie* en *theologie* brengen ongeoorloofd schijnbare kennis in het geloof in met als gevolg dat de transcendentale filosofie niet werkelijk *kritisch* is (= terugval naar de traditionele metafysica).

3.2. Aannemelijk?

Zoals we gezien hebben, maakt het empirische als het vele/toevallige geen onderdeel uit van Kants metafysicasysteem. Dat is vanuit hedendaags oogpunt niet aannemelijk. Het druist tegen onze intuïtie in om te veronderstellen dat het empirische géén onderdeel uitmaakt van de werkelijkheid.

Dit kan men relativeren door te stellen dat tijden veranderen en dat dit voor Kant wél aannemelijk was. In de randen van zijn betoog doet Kant echter uitspraken die erop wijzen dat het ook voor hemzelf niet intuïtief is dat het empirische buiten de metafysica valt.

Dit gebeurt tweemaal: één keer voorafgaand aan zijn Basisleer en één keer aan het begin van hoofdstuk drie van zijn ‘Transcendentale methodeleer’, het hoofdstuk dus waarin hij zijn metafysicasysteem presenteert. Daarbij gebruikt Kant tweemaal hetzelfde beeld voor zijn transcendentale filosofie.

In het eerste geval zegt hij ‘dat de menselijke kennis twee stammen heeft, die misschien een gemeenschappelijke maar ons onbekende wortel hebben, namelijk zintuiglijkheid en verstand’ (B 29). In het tweede geval zegt Kant de opbouw van zijn ‘architectuur’ van de metafysica te beginnen ‘bij het punt waar zich de algemene wortel van ons

kenvermogen splitst en twee stammen voortbrengt, waarvan de ene de rede is.' Hij voegt daaraan toe: 'Onder de rede versta ik hier het hele hoogste kenvermogen, en ik stel dus het rationele tegenover het empirische' (B 863).

Het beeld dat Kant geeft is niet verenigbaar met het metafysicasysteem zoals we dat hebben vastgesteld. Naast de rede, 'het hele hoogste kenvermogen' is het zintuiglijke, empirische óók een factor, die, als andere 'stam', daar gelijkwaardig aan is. Als basis van de transcendentale filosofie, zal daarom iets anders dan de rede moeten gelden, en wel datgene wat wordt aangeduid als de 'ons onbekende wortel'.

Nu verklaart Kant die wortel onbekend, maar aan de hand van een andere 'randpassage' kan men hier toch op zijn minst een aanduiding voor geven. Kant begint zijn 'Kritiek' als volgt: 'Er kan geen twijfel over bestaan dat al onze kennis begint met ervaring. Want hoe zou het kenvermogen tot activiteit kunnen worden gewekt, als dat niet gebeurde doordat objecten onze zintuigen beroeren, en zo voor een deel vanzelf voorstellingen teweeebrengen, voor een deel de werkzaamheid van ons verstand aanzetten die voorstellingen te vergelijken, te verbinden of te scheiden, om zo het ruwe materiaal van indrukken te verwerken tot de kennis van objecten die ervaring heet?' (B 1).

De inzet van deze passage suggereert overduidelijk: datgene wat aan de wortel staat van de kennis, door 'onze zintuigen [te] beroeren' en 'de werkzaamheid van ons verstand aan [te] zetten', is de ervaring.

Overigens geeft Kant aan het eind van de passage 'ervaring' een andere plek, niet aan het begin van het productieproces van de kennis, maar aan het eind ervan. Dat is vervolgens bepalend voor hoe hij 'ervaring' gebruikt als term. Dat is niet problematisch voor het gestelde, maar geeft alleen aan dat er ook wat dit betreft spanning zit tussen wat Kant formeel en informeel betoogt.

3.3. Adequaat?

Kant gebruikt zijn kentheorie als 'propedeutica' voor zijn metafysica. Nu

wil ik tot slot, andersom, ingaan op de bruikbaarheid van de metafysica voor de kentheorie. Uit bovenstaande is gebleken dat zijn metafysica niet consistent en aannemelijk is. De laatste vraag is nu of de metafysica adequaat is met het oog op de kentheorie. Specifiek is de vraag of wat Kants metafysica over transcendentale objecten zegt, verenigbaar is met wat de kentheorie naar voren brengt over ervaringsobjecten.

Om tot kennisverwerving te komen, is volgens Kant het volgende nodig: *Verstand en zintuiglijkeheid kunnen bij ons alleen in onderlinge verbinding objecten bepalen.* Nu constitueert het verstand de begrippen, maar dat doet het aan de hand van zintuiglijke input. De vraag rijst waar deze zintuiglijke input, gezien Kants metafysicasysteem, vandaan kan komen. Het empirische kan vanuit dat systeem qua output wel gedacht worden, maar qua input niet – ten minste, het is niet duidelijk hoe deze inputkant ten opzichte van Kants systeem gepositioneerd moet worden.

Ook hier is het interessant om bij 'de informele Kant' te rade te gaan. De opening van zijn 'Kritiek' blijkt opnieuw instructief te zijn. Daarin staat: '[H]oe zou het kenvermogen tot activiteit kunnen worden gewekt, als dat niet gebeurde doordat objecten onze zintuigen beroeren [...] om zo het ruwe materiaal van indrukken te verwerken tot de kennis van objecten [...]?' (B 1).

Dit roept vragen op. Bijvoorbeeld: Waar komt 'het ruwe materiaal van indrukken' vandaan? Maar de vraag is nog meer: Hoe kunnen 'objecten onze zintuigen beroeren' als de verwerking 'tot de kennis van objecten' nog moet plaatsvinden, de ervaringsobjecten nog geconstitueerd moeten worden? Er komt opeens een soort objecten bij, geen objecten die tot de rede en het verstand behoren, maar objecten die niet anders dan empirisch of zelfs *natuurlijk* moeten zijn.

De conclusie is dat de input die voor de '*transcendental machinery*' nodig is om tot output te komen, wil er van kennisverwerving sprake zijn, niet verklaard kan worden vanuit Kants metafysicasysteem. Dat gaat uit van een geestelijke wereld die aan de rand, als een soort effect van de eigen werkzaamheid, verschijningen kent. Deze verschijningen zijn geen uitdrukkingen van een empirisch iets, van 'ruw materiaal', maar

verschijningen van de eigen transcendentaliteit. De output moet dus volledig opkomen uit de geestelijke wereld zelf. De kentheorie gaat er echter vanuit dat het verstand met behulp van de zintuiglijkheid tot zijn voorstellingen komt en de openingspassage vult in wat daar intuïtief gezien bij nodig is. Het maakt duidelijk dat Kants metafysica niet adequaat is voor zijn eigen kentheorie.

3.4. Evaluatie

We hebben vastgesteld dat het metafysicasysteem van Kant niet houdbaar is. Dit geldt zowel intern als extern. Intern zijn de onderdelen waar het uit opgebouwd is niet compatibel. Extern is het onaannemelijk: het systeem verhoudt zich, naar ons en Kants eigen gevoel, problematisch tot het gegeven van het empirische. Maar het empirische wringt nog meer: het zorgt ervoor dat Kants metafysica inadequaat is. De kentheorie heeft de input van het empirische nodig, terwijl de metafysica daar geen plaats voor inruimt. Dit raakt opnieuw de houdbaarheid van Kants metafysica. Over metafysica zegt Kant in het startcitaat: ‘Die [...] naam kan ook worden gegeven aan de gehele zuivere filosofie met inbegrip van de kritiek’. De transcendentale filosofie die in Kants metafysica als ontologie fungeert, geldt tevens als kentheorie. Kants kentheorie als kern van zijn metafysicasysteem is incompatibel met de metafysische uitbouw.

4. Wat de waarde is van transcendentale filosofie als metafysica

Wat kan de waarde van de transcendentale filosofie als metafysica zijn als ze onhoudbaar is?

Deze vraag beperkt zich niet tot Kants metafysica; ook de houdbaarheid van de kentheorie staat onder druk. We kunnen zeggen dat ze zintuiglijke input vooronderstelt, maar in de uitwerking komt de

miskennis van zintuiglijkheid ook in de kentheorie pregnant naar voren. Als we de bevindingen met betrekking tot de kentheorie op een rij zetten, ontstaat het volgende beeld:

Wat betreft zintuiglijkheid:

- deze wordt verengd tot interne zintuiglijkheid,
- waarbij interne zintuiglijkheid tot de rede wordt gerekend.

Wat betreft kennisverwerving:

- die wordt verengd tot activiteit van het denken (het verstand/de rede constitueert/reguleert de kennis),
- waarbij de rol van uiterlijke zintuiglijkheid impliciet blijft.

Kants metafysica en kentheorie ademen beide een geestelijke wereld.

Misschien moeten we de zaken omdraaien en niet stilstaan bij het gebrek aan zintuiglijkheid bij Kant, maar ons concentreren op de rol die het empirische wél heeft in zijn transcendentale filosofie.

Überhaupt moeten we ons realiseren dat in Kants denken een enorme spanning zit tussen rationalisme en empirisme. Kant is een rationalist pur sang totdat hij door het empirisme van Hume uit zijn ‘dogmatische sluimer’ wordt gewekt, wat hem aanzet tot de ontwikkeling van zijn transcendentale filosofie.¹⁹ De paradox is: alhoewel het empirische hem prikkelt en zijn gedachten gangmaakt, blijft de rationalistische reflex dominant in zijn denken. Je zou kunnen opperen dat Kant als filosoof een haat-liefdeverhouding heeft met het empirische: wat hem uitdaagt, probeert hij onschadelijk te maken; tegelijk: het is datgene wat hem inspireert.

Laten we ons nu concentreren op de rol die het empirische wél heeft in Kants kentheorie en metafysica:

Voor kentheorie geldt dat ze zich eerder, in het Brits empirisme, met name op de zintuiglijkheid richtte; het denken gold daarbij als afgeleide.

¹⁹ Kant schrijft in het ‘Voorwoord’ van de ‘Prolegomena’: ‘Ik geef eerlijk toe: het was precies de aanwijzing van David Hume die vele jaren geleden voor het eerst mijn dogmatische sluimer onderbrak en mijn onderzoek op het gebied van de speculatieve filosofie een geheel andere richting gaf.’ ‘Prolegomena’, p. 38.

Dit is Kants eigen inschatting die door Roger Scruton in zijn ‘A short History of Modern Philosophy’ (1995, 2002) ondersteund wordt.²⁰ Kant komt met de toevoeging dat kentheorie ook het verstand dient te thematiseren. Er tekent zich nu een nieuw object van onderzoek af: verstand en zintuiglijkheid ‘*in onderlinge verbinding*’. Wij zouden zeggen: Kant vindt de ‘cognitie’ uit. Dat object komt echter niet goed uit de verf. Kant duidt ‘cognitie’ als rationaliteit en subjectiviteit; ze herinnert aan het idee van de ziel en is bij hem au fond iets geestelijks. Dat is de metafysische achtergrond, maar empirisch gezien komt ‘cognitie’ niet tot haar recht doordat Kant de zintuiglijkheid waar de cognitie mede uit bestaat, verwaarloost. Immers, ze geldt bij hem als innerlijke zintuiglijkheid en blijft als uiterlijke zintuiglijkheid impliciet. Kant minimaliseert zo het belang van de zintuiglijkheid als het eerdere object van onderzoek.

Als we met een empirische inslag naar metafysica kijken, ligt het voor de hand om ons te richten op de fysiologie. Dat kunnen we doen met een beroep op Aristoteles. Bij hem staat fysiologie in zekere zin voorop; zoals we zagen duidde hij de oorzaken en beginselen binnen zijn fysiologie als eerste oorzaken en beginselen binnen zijn ontologie. Fysiologie was bij Aristoteles alleen fysica; die richtte zich alleen op de objecten buiten ons alsof wij zelf geen onderdeel uitmaken van de werkelijkheid. Kant verrijkt nu het begrip van de fysiologie: zij is niet alleen fysica, maar ook psychologie. Het object van de fysiologie is: 1. ‘de materiële natuur’, 2. ‘de denkende natuur’, d.w.z. de ‘cognitie’. Het nieuwe object dat zich aftekent, is de ‘natuur’ – een begrip waarin zowel de materiële als de menselijke natuur meeklinkt. Kant minimaliseert echter het belang van de materiële natuur die bij Aristoteles accent heeft; materialiteit is bij Kant immers een transcendentiaal object en haar voorkomens zijn schijn.

Wat opvalt in onze verkenning, is eenzelfde patroon voor kentheorie en metafysica. Kant voegt aan het oude object van empirisch onderzoek een nieuw element toe. Een nieuw, rijker object van onderzoek begint

contouren aan te nemen. Kant doet daar echter afbreuk aan door de rol van het oude object/element te minimaliseren.

In schema:

	Kentheorie	Metafysica, m.n. fysiologie
Oud object/element	Zintuiglijkheid	Materiële natuur
Nieuw element	Verstand	Denkende natuur (‘cognitie’)
Nieuw, verrijkt object	Cognitie	Natuur
Minimalisering	Zintuiglijkheid is intern of blijft impliciet.	Materialiteit is een transcendentiaal object en haar voorkomens zijn schijn.

Met de minimalisering zijn de beperkingen van Kants transcendentale filosofie gegeven, zoals die hierboven aan bod kwamen. Maar hier gaat het om de empirische tendens in zijn werk, en wat we dan zien is het volgende:

Kant doet zijn toevoeging aan het empirische onderzoek; hij komt met een veelbelovend voorstel voor de menselijke **cognitie** en hij injecteert daarmee de metafysica. Hij komt met het verbluffende inzicht dat niet alleen materie, maar ook de menselijke geest, de cognitie, tot de natuur gerekend moeten worden. Hoe, dat is onduidelijk, maar de suggestie dat natuur niet herleid kan worden tot of materie of geest, maar zowel het één als het ander daartoe bijdraagt, is waardevol genoeg. Het vraagt om een nieuw beeld van **natuur**.

Dat Kant vervolgens de (innerlijke) zintuiglijkheid onder de zuivere rede schaarst en dat hij de natuur op ontologisch niveau ‘vergeestelijkt’, doet niets af aan dat initiatief. Het laat onverlet dat Kant tot een aanzet komt voor de verdere ‘empirisering’ van de filosofie. Of beter misschien, om de metafysica recht te doen: voor de verdere ‘vernatuurlijking’.

Een beeld dat kan illustreren wat hier gebeurt, is dat van het paard van Troje. Kant houdt het empirische zo veel mogelijk buiten zijn

²⁰ “Door de verstandsbegrippen te ‘verzinnelijken’ gaven de empiristen volgens [Kant] een verkeerde voorstelling van hun aard en functie in de totstandkoming van menselijke kennis.” Kant levert volgens Scruton hiermee ‘waarschijnlijk [...] de meest fundamentele kritiek’ op het empirisme. Scruton, p. 126.

systeem. Zijn kentheorie wordt bepaald door rede en verstand; de ervaringsobjecten, de verschijningen zijn effecten aan de buitenkant. Zijn metafysica is niet-empirisch, maar wel empirisch verantwoord, en wel omdat het empirische aan de kentheorie uitbesteed is. Zo lijkt het empirische helemaal buiten de muren van zijn systeem gedrongen te zijn; dat is helemaal opgebouwd uit transcendentale objecten. Wat Kant echter niet beseft, is dat het sleutelgegeven in zijn transcendentale filosofie, het transcendentale object bij uitstek: het transcendentale subject – dat dát bij wijze van spreken als een Trojaans paard staat te pronken op het grote plein in het hart van de stad. Beter: het is een Grieks paard... De cognitie is namelijk óók natuur.

5. Conclusie

Uit de inhoudelijke reactie van mijn medestudenten op mijn vraag naar metafysica bij Kant waar ik dit stuk mee begon, spreekt achteraf bezien een *negatieve* waardering van diens transcendentale filosofie als metafysica: de inschatting dat ze weliswaar met metafysica geassocieerd is, maar daar uiteindelijk los van moet worden gezien. Dat veronderstelt dat Kant niet serieus hoeft te worden genomen als hij zich bezighoudt met metafysica. Dat het wat ongemakkelijk voelt om dat van mening te zijn, verklaart wellicht de aarzeling die ik bij hen opmerkte.

Kants metafysicasysteem zoals dat een geestelijke wereld impliceert, volstaat niet. Maar zelfs als we de empirische tendens bij Kant buiten beschouwing laten, heeft zijn metafysica haar waarde. Ze verschaft inzicht in de impasse waarin het denken over de werkelijkheid verkeert.

Kants metafysica brengt een drietal misverstanden over metafysica aan het licht. De eerste misvatting is dat ons individualisme vrij is van metafysica. De gekleurde bril is als zodanig geen werkelijkheid. Dat wij subjectiviteit als uitgangspunt nemen, duidt op een impliciet gelaten metafysica die in de consequentie solipsistisch is; vergelijk met wat ik gezegd heb over Kants expliciete metafysica en het Ding an sich als noodconstructie. Omdat solipsisme metafysisch gezien onaannemelijk is, blijft het individualisme een geestelijke achtergrond nodig hebben.

De tweede misvatting is dat het klassiek-christelijke wereldbeeld, waar Kant in zijn ‘Kritiek’ zo mee worstelt, achterhaald is. Ons individualisme vraagt niet alleen om een geestelijke achtergrond, het bezit die achtergrond ook. Het is schatplichtig aan het klassiek-christelijke wereldbeeld. Niet voor niets herinnert de subjectiviteit aan de ziel.

De derde misvatting is de opvatting dat we in ons denken zonder metafysica zouden kunnen. Metafysica is de bezinning op de vraag: *Wat is dat: werkelijkheid?* Als we ons niet expliciet met die vraag bezighouden, is er nog steeds sprake van metafysica, maar blijft deze impliciet in onze levensbeschouwelijke aannames, of we die nu wel of niet christelijk noemen.

De transcendentale filosofie maakt de metafysische impasse niet alleen zichtbaar, ze wijst daar ook een uitweg uit. Kants denken vertoont een empirische tendens die ertoe aanzet om de metafysica niet als geestelijk op te vatten, maar *natuurlijk* te maken. Aristoteles’ metafysica is in zekere zin al empirisch: hij baseert zijn ontologie op de fysiologie, c.q. de fysica. Echter, zijn metafysica beperkt zich in fysiologische zin tot de materialiteit en gaat voorbij aan de subjectiviteit. Die subjectiviteit lijkt voor ons, vertrouwd als we zijn met Kants systematiek en de moderne interpretatie daarvan, problematisch te zijn voor de metafysica. Cruciaal om te bedenken is dat dit niet per definitie zo hoeft te zijn; we houden dan dogmatisch vast aan een bepaalde benadering. Subjectiviteit kan juist een verrijking voor de fysiologie en daarmee voor de metafysica betekenen.

Kants kentheorie geeft aanleiding om de subjectiviteit op te vatten als cognitie. Kants fysiologie geeft op haar beurt aanleiding om cognitie te beschouwen als gegeven binnen de natuur. Ons begrip van natuur volstaat niet meer, nu het zowel de materie als de cognitie dient te omvatten. De vraag is: wat is dat, natuur? En daarmee ligt de metafysische vraag opnieuw op tafel, levenskrachtiger dan ooit: *wat is dat, werkelijkheid?*

Zo blijkt dat Kant met recht metafysische pretenties heeft. Hij zegt niets te veel als hij in het ‘Voorwoord’ van de ‘Prolegomena’ deze boude

uitspraak doet: ‘[Ik] durf [...] te voorspellen dat de zelf denkende lezer van deze *Prolegomena* [...] er [...] volkomen van overtuigd zal raken [...] dat er, aangezien dat nooit het geval is geweest, nog helemaal geen metafysica bestaat[, en] zal erkennen dat een volledige hervorming, of liever een nieuwe geboorte ervan, volgens een tot dusver geheel onbekend plan, onvermijdelijk op handen is, hoezeer men zich daar ook een tijdlang tegen zou willen verzetten.’²¹

Literatuurlijst

- Aristoteles, ‘De eerste filosofie; Metaphysica Alpha’. Vertaling, inleidingen, aantekeningen: C. Steel. 2e dr. Groningen, 2012.
- Findlay, J.N., ‘Kant and the Transcendental Object; A Hermeneutic Study’. Oxford, 1981.
- Kant, I. (1781), ‘Kritiek van de zuivere rede’. Vertaling Jabik Veenbaas en Willem Visser. Amsterdam, 2004.
- Kant, I. (1783), ‘Prolegomena’. Vertaling Jabik Veenbaas en Willem Visser. Amsterdam, 2012.
- Kant, I. (1784, 1786), ‘Wat is verlichting?; Beantwoording van de vraag: Wat is Verlichting?; Wat betekent: zich oriënteren in denken?’. Vertaald, inleiding, aantekeningen: B. Delfgaauw. Kampen, 1988.
- Meij, T. de., ‘Het voordeel van de twijfel’. Rotterdam, 2014.
- Pessoa, F., ‘In ons leven tallozen; Een keuze uit de mooiste gedichten’. Vertaling August Willemsen. Samenstelling, inleiding: Maarten Asscher. Amsterdam, 2013.
- Peursen, C.A. van, Petersma, E.J. (red.), ‘Metafysica; De geschiedenis van een begrip’. Meppel, 1981.
- Scruton, R. (1995, 2002), ‘Moderne filosofie; Van Descartes tot Wittgenstein’. Vertaling Erik Coenen. Utrecht, 2009.
- Whitehead, A.N. (1929), ‘Process and Reality; An Essay in Cosmology’. 6e dr. New York, 1967.

²¹ ‘Prolegomena’, p. 34, 35.

Over de auteur

Marco Molenaar (1969) is deeltijdstudent aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de EUR. Hij studeerde eerder af in de Moderne Nederlands letterkunde (1993) en is, naast student, manager in de ICT. In bovenstaand artikel reflecteert hij op de bevindingen die hij doet in zijn bachelorscriptie ‘Metafysica en kentheorie bij Kant; een berijking van de transcendentale filosofie’ (juli 2018).



Franz Kafka en de grenzeloze generatie

Jozef K. en Gregor Samsa als jongeren met keuzestress over de toekomst in het algemeen en de liefde in het bijzonder

Max Koedood

*Het Proces*¹ en *De Gedaanteverwisseling*², wellicht de twee bekendste werken van Franz Kafka, zijn tot op heden op talloze wijzen gelezen en geïnterpreteerd. De vraag is niet welke van deze lezingen juist is. Niemand weet wat Kafka bedoelde met zijn romans. Een betere vraag is daarom: hoe *wil* de lezer zijn werk lezen?

In dit essay begrijpen we Jozef K., de volwassen hoofdpersoon uit Kafka's twintigste-eeuwse roman *Het Proces*, als een jongere³ in de eenentwintigste eeuw die zijn eigen weg naar een succesvolle en gelukkige toekomst probeert te vinden, zoals hedendaagse jongeren⁴ dat nu eenmaal doen⁵. Wanneer we het strafrechtelijke proces waarin K. terecht komt interpreteren als een gedachteproces dat hij zelf in gang zet, zien we dat *Het Proces* op geniale wijze inzicht biedt in de keuzestress van jongeren, met name keuzestress in de liefde. De labyrintische zoektocht naar succes en geluk eindigt als gevolg van dergelijke keuzestress meer dan eens in mineur. *De Gedaanteverwisseling* wordt gelezen als dit noodlottige gevolg van het gedachteproces van K., het vonnis dat diezelfde jongere treft: een burn-out. In de keuzes in de liefde betreft dit vonnis de dood van de liefde als kunde.

De grenzeloze generatie

'De een noemt het een quarterlifecrisis, de ander een dertigersdilemma, een derde vindt het niet meer dan een luxeprobleem. Maar aanstellerij of niet, veel mensen ervaren keuzestress tegenwoordig als een reëel ongemak in hun dagelijkse leven. [...] De ruime keuze wordt niet als een verrijking ervaren, maar eerder als een last' (Wijnberg, 2009, p. 31).

Rob Wijnberg beschreef het al in 2009: keuzestress als reëel probleem. De dertiger heeft vaak een baan, een partner en een huis. Hij beseft dat hij nog slechts enkele jaren jeugdig is en hij kan zijn leven tot het pensioen redelijk realistisch inschatten. Zo vooruitblikkend voelt hij: Mocht ik ooit nog drastische levensmaatregelen willen nemen, dan nu. Vervolgens is elke dagelijkse omstandigheid een reden om te twijfelen: wil ik dit zo, of moet dit anders?

Zoals het voor dertigers in het dertigersdilemma gevoelsmatig de laatste kans is om allesbepalende keuzes te maken, is het voor de jongere die net de middelbare school heeft afgerond feitelijk de eerste. Jongeren moeten meer kiezen dan ooit.⁶ In *Het Proces* zullen we lezen hoe dit stressvolle keuzeprocess psychologisch in zijn werk gaat en *De*

¹ Kafka, F. (1935). *Het Proces* (6e ed.). Amsterdam, Nederland: Querido. Hierna: HP.

² Kafka, F. (1935). *De Gedaanteverwisseling* (6e ed.). Amsterdam, Nederland: Querido. Hierna: GV.

³ Voor het gemak wordt de mannelijke vorm van 'jongere' en 'jongeman' steeds aangehouden. Het gaat echter over alle jongeren, dus ook over vrouwen, genderneutralen, queergenders, enzovoort. Dat er naast man en vrouw inmiddels meer mogelijkheden zijn, onderschrijft het uitgangspunt van dit essay.

⁴ De auteur hoort ook bij de jongeren over wie dit essay gaat. Om deze reden wordt over 'we', 'wij' en 'ons' gesproken. Met 'jongeren' wordt grofweg iedereen bedoeld die na 1989 geboren is. Een preciezere definitie is voor het doel van dit essay niet belangrijk.

⁵ Gelukkig en succesvol wordt daarom niet gedefinieerd. Dat doen de meeste jongeren namelijk ook niet. Door de definities open te houden wordt zo geprobeerd dichterbij onze belevingswereld te blijven en tegelijkertijd de moeilijkheid van de zoektocht aangegeven.

⁶ Of de jongere werkelijk meer dan ooit te kiezen heeft, is moeilijk te zeggen. Dat hij meer moet kiezen is echter wel het geval, zoals de verderop beschreven huidige nadruk op zelfredzaamheid verklaart.

Gedaanteverwisseling toont de ellende van het meest noodlottige gevolg ervan. Eerst wordt in meer detail uiteengezet waarom jongeren meer dan ooit moeten kiezen én waarom dit eerder een vloek is dan een zege.

Zodra de jongere het middelbareschooldiploma heeft ontvangen en zich zijn toekomst voorstelt, opent zich een wijds landschap aan mogelijkheden. Universiteiten en andere opleidingsinstituten bieden meer studies aan dan voorheen, werkgevers over de hele wereld zijn in een handomdraai te benaderen, van baan wisselen is gemakkelijk, vluchten zijn steeds goedkoper, waardoor de voorheen nog verre oorden nu gemakkelijk te bereiken zijn. Communicatietechnologie heeft meer mensen op meer plekken bereikbaar en veelvuldiger beschikbaar gemaakt voor een breed scala aan soorten vriendschappen en (liefdes)relaties: de wereld staat bol van opties.

Tegelijkertijd wordt de hedendaagse jongere geacht die opties zelf te onderzoeken en op eigen kracht te kiezen. *Zelfredzaamheid* als gevolg van individualisering, vervat in leuzen als ‘wees jezelf’ en ‘doe je ding’, is een deugd van de jeugd. Hierdoor dient de jeugdige te navigeren door het landschap van oneindige potentie met alleen zijn persoonlijkheid en unieke wil als kompas. Dankzij de overloze mogelijkheden is het moeilijk te verkroppen dat er zoveel kansen niet gegrepen zijn. De karikatuur van de existentialist, die ‘bij alles wat hij doet [...] vertwijfeld uitroept, dat hij daarmee zoveel anders *niet* heeft gedaan’ (Prins & Oosterling, 1998, p. 15) is nog steeds alomtegenwoordig, vooral in de grenzeloze generatie, zij het dat de meeste jongeren helemaal niets uitroepen, maar eerder zwijgend onder de algehele last gebukt gaan. Op de vraag of alles goed gaat, mag naar sociale normen immers niet anders dan bevestigend worden geantwoord.

Hierdoor spreken jongeren onder elkaar nauwelijks over de nadelen van alle voordelen. Hij die over stressklachten of vertwijfeling over zijn toekomst durft te beginnen wordt als aansteller of zeikerd aangemerkt door wie moeite nam te luisteren – die laatste heeft het immers ook druk. Deze tendens is zichtbaar in het groeiende aantal *burn-outs*.

Daarnaast is het steeds belangrijker om ‘breed georiënteerd’ te zijn. Dat komt door toenemende interdisciplinaire vakgebieden aan de ene kant en de verregaande specialisatie van domeinen aan de andere kant, maar ook door de algehele maatschappelijke nadruk op veelzijdigheid. De jongeman die thuis is in verschillende muziekgenres, gezonde, en dus gevarieerde voeding eet, die literatuur en kranten leest, sport, zijn kledingstijl op orde heeft en ook nog regelmatig uitgaat, is het ideaalbeeld van de jongere. Ook de ideale jonge vrouw is belezen en politiek op de hoogte, sportief, modegevoelig, heeft een rijke sociale omgeving, een spannend liefdesleven, doet naast haar opleiding of baan nog vrijwilligerswerk en speelt een instrument. Het gevolg van dit alles is, behalve overvolle agenda’s, een nadruk op *flexibiliteit*.

Ook op de arbeidsmarkt is flexibiliteit een deugd. Dat uit zich in het toenemende aantal flexplekken, flexwerkers, zelfstandig werkend ondernemers, jobhoppers en cv-bouwers. Variatie en veelzijdigheid zegeviert ook in het liefdesleven: behalve een eennachtsliefde, een geliefde en een huwelijkspartner, kennen we inmiddels ook een sexmaatje, scharrel, kwarrel en een prela⁷.

Deze termen, afkomstig uit het studentenleven, duiden verschillende ‘levels’ van de (erotische en/of romantische) liefde aan: allereerst iemand waarmee je alleen seks hebt en niets anders, daaropvolgend iemand waarmee je regelmatig seks hebt, Netflix en weleens ‘een drankje doet’, maar niets meer. Een kwarrel is een scharrel die niet alleen fysiek aantrekkelijk is (de ‘kw’ van ‘kwaliteit’) en waar om die reden daadwerkelijk mee ‘wordt gedatet’. Een kwarrel heeft de potentie tot een prela te ontwikkelen, waarmee het voorstadium van een relatie is aangebroken. Het spreekt voor zich dat moeilijk te bepalen is wat exact de kenmerken van elk ‘niveau’ zijn, wanneer de één voor de ander exclusief dient te zijn, bijvoorbeeld, of wat vreemdgaan per level precies inhoudt. Bovendien kennen de mogelijkheden die polygamie, polyamorie en verschillende vormen van een open relatie bieden in dit begrippenkader geen plaats. Zij vormen nog een geheel nieuwe as.

⁷ Nodeloos te zeggen dat dit verschrikkelijke termen zijn, hier alleen gebruikt om aan te geven met welke mogelijkheden hedendaagse jongeren zoal worstelen.

Al deze tendensen - grootschalige keuzestress, veelzijdigheid in maatschappelijke ontwikkeling en de liefde, en de hiermee samenhangende burn-outs - kunnen worden gekoppeld aan de *onvrijheid* als gevolg van de toenemende *keuzevrijheid*. Als we vrijheid met Isaiah Berlin positief definiëren, namelijk als mogelijkheid op basis van eigen motieven te handelen⁸, leidt meer keuze in een klein domein juist tot minder keuzevrijheid. Het verschil tussen de keuzes wordt kleiner en daarmee wordt het moeilijker gemotiveerd en beredeneerd te kiezen⁹. Neem het scala aan hbo- communicatieopleidingen, waarbinnen onder andere ‘interne communicatie’, ‘communicatie en organisatie’, ‘marketingcommunicatie’ en ‘informatiedienstverlening & management- en marketingcommunicatie’ vallen. Het aantal opleidingen binnen dit vakgebied wordt groter, waardoor het verschil tussen de opleidingen verkleint. Het is dan moeilijk beredeneerd te bepalen welke versie van communicatieopleiding de preferentie heeft, zoals moeilijk te bepalen is welke versie van liefdesrelatie de voorkeur krijgt.

Dit is een reden om flexibel te zijn, veelzijdig en bovendien: een reden om geen definitieve beslissingen te maken. Veel jongeren blijven daarom ‘manusjes van alles’, bang om de potentialiteit van het jong zijn te verruilen voor de wellicht onbevredigende actualiteit van de volwassene.

Dit debacle van de huidige generatie wordt literair-filosofisch inzichtelijk als we *Het Proces* lezen als een psychologische worsteling met veel keuze in het algemeen en de keuze voor een enkele liefdespartner, al dan niet in de traditionele zin, in het bijzonder.

Het gedachteproces

Kafka's surrealistische roman *Het Proces* beschrijft hoe de timide bankmedewerker Jozef K. na arrestatie in een beklemmend proces verwickeld raakt. Hij moet op zondagen verschijnen voor een rechtbank zonder vast adres, die in buitenwijken en op zolderkamers is gevestigd. De rechtbank blijkt allesomvattend, corrupt en ondoorgrondelijk bureaucratisch. Telkens wanneer K. zijn onschuld bepleit of iemand om hulp vraagt, komt hij dieper in de problemen. Zelfs zijn advocaat kan niet vertellen waarom. Precies een jaar na zijn plotselinge arrestatie wordt K. geëxecuteerd; de aard van zijn aanklacht blijft voor hem en de lezer voor altijd in het ongewisse. De benauwende onwetendheid waarin de lezer wordt achtergelaten, overvalt hem al in het begin, als twee vreemdelingen K.'s woning binnendringen. De ene is streng, de andere goedlachs. Snel blijkt dat de vreemdelingen bewakers zijn, gezonden door ‘de rechtbank’ om hem te arresteren.

In onze lezing is Jozef K. een jongere in de eenentwintigste eeuw die op het pad naar geluk en succes overspoeld wordt met keuzes. Het moment van arrestatie is het moment dat in het laatste jaar van de middelbare school – voor het eerst in het leven - een trechtering in de toekomst dient te worden gekozen: een vervolgopleiding of een ‘tussenjaar’¹⁰. Zoals bij Jozef K. in de roman het strafrechtelijke proces begint, start voor de hedendaagse Jozef K. het gedachteproces: met straffe vertwijfeling. Het is namelijk nog niet duidelijk hoe belangrijk de komende beslissingen precies zijn. Daar is de kiezer¹¹ nog veel te jong voor. Toch is duidelijk aan de omstandigheden af te lezen dat het hier om iets heel belangrijks gaat. In *Het Proces* wordt de toon gezet:

‘Hij had altijd de neiging gehad alles zo gemakkelijk mogelijk op te nemen, het ergste pas te geloven als het ergste zich voordeed, geen

⁸ Wijnberg, 2009, p. 32.

⁹ Wijnberg, 2009, p. 31-33.

¹⁰ De term tussenjaar is bijzonder ongelukkig. Want: waartussen? Tussen het studeren door, is het antwoord. De term insinueert dat een dergelijk jaar

¹¹ Hierbij moet gezegd worden dat het niet om elke jongere van nu gaat, de een heeft meer last van de keuzevrijheid dan de ander. Feit blijft wel dat veel depressieve of verveelde en zeker gestreste jongeren blijven haken in het proces zelf, zonder er ooit uit te komen. is ingeklemd ‘tussen’ dingen die wél belangrijk zijn. Van de vier jaren waarin ik niet studeerde heb ik echter meer geleerd, zij het op andere vlakken, dan in de vier jaren dat ik wel studeerde.

voorzorgsmaatregelen voor de toekomst te treffen [...] (HP, p. 13). De bewakers die hem komen arresteren, de goedlachse en de strenge, staan beide voor een andere redenering. De ene is vriendelijker dan de ander, de ene is directer dan de ander, beide zijn dwingend. De jongere weet dat ‘de maatschappij’¹², de rechtbank in dit geval, zich overal bevindt en dat hij geacht wordt hieraan deel te nemen, de sociale wet op zijn eigen wijze te volgen, maar moet een houding hiertegenover nog ontwikkelen: ‘Deze wet bestaat waarschijnlijk alleen in uw hoofden’, zei K., hij wilde proberen in de gedachten van de bewakers binnen te sluipen, ze te zijnen gunste te wijzigen of zich erin te nestelen’ (HP, p. 15).

Het proces is hier dus een gedachteproces dat zeer plotseling in gang wordt gezet, zonder dat duidelijk is wat op het spel staat. De bewakers willen ineens dat er allerlei dingen gebeuren waarvan K. het nut niet snapt. Hij komt immers net van de middelbare school, een zogenaamd voorportaal van het leven, dat niets met het echte leven van doen heeft, omdat puberale tegendraadsheid er aan de orde van de dag is en dus gewoon wordt gevonden. Nu is het echter tijd om dingen te doen zoals ze horen, een zwarte jas aan, een bepaald hemd, luisteren naar onbekenden. ‘Belachelijke ceremonieën!’ bromde hij nog (HP, p. 17). Baten zal het niet, de onbezorgdheid is voorbij. Zelfmoord is – voor de meesten – geen echte optie: ‘Het zou zo onzinnig zijn zelfmoord te plegen [...] dat hij [...] er uit pure onzinnigheid niet toe in staat geweest zou zijn’ (HP, p. 16). Toch zal de tegendraadsheid – bij sommigen langer dan anderen – nog even blijven: ‘Als de geestelijke beperktheid van de bewakers niet zo duidelijk geweest was [...]’... (idem). Zodra de keuze voor tussenjaar of opleiding gemaakt is, blijkt dat er nog veel meer gekozen dient te worden. Een huis, hobby’s, vrienden, een bijbaan die leuk moet zijn én goed voor je cv, een vriend of vriendin met bijpassende relatievorm en ook vakanties, die niet alleen dienen als rustpunt, maar bij uitstek het middel zijn om variatie in het leven aan te brengen. De mogelijkheden komen na enig denken met bakken tegelijk uit de hemel.

Denken of doen

Jozef K., als de held in *Het Proces* én als hedendaagse jongere, betreedt de keuzemogelijkheden met wisselende stemming. Soms zoekt hij zijn uitweg zelfverzekerd, vastberaden om alles uit te zoeken, maar dan is hij weer onzeker en hulpbehoevend. Zodra het eerste onderzoek aanvangt – het onderzoek een toekomstplan voor succes of geluk – verdwaalt hij in een doolhof van trappenhuizen en gangen. Geen deur lijkt naar de juiste ruimte te leiden. De kanselarijen en het oneindige lauwsloppe kantoorgebouw waar K. in ronddoolt: het zijn nachtmerries van de hedendaagse jongeling, die nooit van zijn leven op een duf kantoor wil belanden.

Veelzijdigheid is immers het tegenovergestelde van opgesloten zijn in een muf hok met laag plafond en wanhopige medewerkers, die zelf ook niet weten waar zij mee bezig zijn. Maar hoe hard K. ook zoekt naar een uitkomst, hij ziet alleen maar meer opties en gedurende het proces gaat alles in K.’s leven om de problemen in dit proces draaien. Immers, hoe meer je ergens over nadent, hoe meer verbanden je kunt leggen. De toekomst wordt in het denken niet duidelijker.

Niemand, geen advocaat, schilder of oom kan echter uitkomst bieden, omdat het uiteindelijk allemaal om K. en zijn ‘schuld’ draait. Gedurende het proces veronderstelt iedereen dat K.’s schuld of onschuld vanzelf zal blijken, zonder dat er iets gedaan lijkt te kunnen worden om een bepaalde uitkomst te manipuleren. Dit is een gevolg van de eveneens algemeen veronderstelde positieve uitwerking van de gewenste *zelfredzaamheid* van de hedendaagse jeugdige: uiteindelijk wordt hij geacht het zelf te doen.

Dat K. door het proces stress ervaart, is niet moeilijk te bepalen. De twijfel als gevolg van die stress is vanaf de eerste bladzijde voelbaar, zoals hierboven bleek op narratief niveau, maar ook op woordelijk niveau, zinsniveau en semantisch niveau. Dit komt naar voren in de beschrijving van het uniform van bewaker Franz op de eerste bladzijde, die een *‘naamsluitend, zwart kostuum’* droeg, dat praktisch leek ‘zonder

¹² Voor zover deze als zodanig bestaat. Voor zover deze als zodanig bestaat.

dat het duidelijk was waar het precies voor moest dienen' (K. begrijpt er dus eigenlijk niets van). K. trad een nieuwe kamer langzamer binnen 'dan hij wilde'. K. maant zichzelf telkens tot kalmte: 'Voor overdreven bezorgdheid was eigenlijk voorlopig geen aanleiding' (HP, 101). Het woord 'eigenlijk' is veelzeggend; de formulering van de zin geeft al aan dat K. het niet eens is met wat hij denkt. Immers, iemand die 'eigenlijk' zegt, wil vooral zichzelf overtuigen.

In het gerechtsgebouw wordt K. onwel. Het proces neemt zijn leven over. Iedereen om hem heen begint erover zodra ze hem zien. Zelfs zijn werk - bij een bank, nog zo'n nachtmerrie van veel jongeren - kan hij niet meer goed doen. De vragen vanuit het proces gaan ten koste van elke concentratie: wat moet hij met zijn leven? Waar gaat dit naar toe? Het lijkt hem allemaal te veel: 'Vaak was het verwonderlijk, dat één enkel doodgewoon leven toereikend was om zoveel te bevatten, dat hier met enig succes gewerkt kon worden' (HP, p. 97).

Zoals we weten sterft K. aan het einde doordat twee heren, dezelfde gedachtegangen als aan het begin, maar nu radicaler dan voorheen, hem doden. Als een jongere van nu op eigen kracht geen toekomst kan bepalen, maar, lamgeslagen door oneindig dwalen, vervalt in een verslaving, een burn-out of pure lamlendigheid, voelt het alsof 'de schaamte hem zou overleven' (HP, p. 176).

Uiteindelijk faalt de jongere die denkt een doel te vinden door te zoeken in gedachten en dan worden er altijd argumenten vergeten. Een oplossing – want dé oplossing is wellicht wat overdreven – is om niet te zoeken in gedachten, maar gewoon te starten met iets en te kijken waar je eindigt. Als je niet weet waar je heen gaat, kun je immers ook niet verdwalen. De logica volgt dan het leven zelf, niet andersom, waardoor de potentie het verliest van de actualiteit: 'de logica is weliswaar onwrikbaar, maar tegen een mens, die wil leven, kan zij niet op' (HP, p. 177).

Zo is in deze vreemde zin aan het einde van *Het Proces* een oplossing

voor de keuzestress van de hedendaagse jongere te lezen: hij moet niet proberen alle opties en mogelijke gevolgen te doordenken, niet proberen een uitweg te vinden, maar zorgen dat datgene wat het proces in gang zette ophoudt te bestaan. Hij moet het gedachteproces ontlopen door te stoppen met denken en iets te *doen*¹³. Dan sterft het wikken en wegen, verdwijnt de rechtbank en daarmee de oordelen, en maakt plaats voor een mens die wil leven in het hier en nu, met alle gevolgen van dien.

Het gedachteproces in de liefde

Het Proces werd geïnterpreteerd als een denkproces in het hoofd van een hedendaagse jongere met keuzestress, en hierna wordt *De Gedaanteverwisseling* gelezen als psychologische uitwerking van een burn-out, een verschrikkelijk gevolg hiervan. Allereerst moet echter een tweede lezing van Kafka's *Het Proces* worden uiteengezet. Ook in deze lezing – die iedereen aan het hart gaat - is het proces een stressvol keuzeprocess, maar nu met keuzes in de liefde als onderwerp, en in het bijzonder de verbinding aan een geliefde, zoals in het licht van de verloving van Franz Kafka met Felice Bauer, of de (mogelijke) relaties van hedendaagse jongeren.

Was het huwelijk ooit het begin van een relatie, inmiddels is dit het eindstation. Langdurig samenzijn met een enkele liefdespartner is moeilijk te rijmen met individualiteit als heilige graal en variatie en veelzijdigheid als recept voor succes en geluk. Menig jongere heeft daarom deze of gene vorm van bindingsangst, echter slechts als gevolg van keuzeonvrijheid. Een relatie aangaan voelt als opoffering: alle aantrekkelijke mensen veranderen in aanlokkelijke verboden vruchten en worden onbenutte mogelijkheden. Een groot gevaar schuilt er dus, voor zover de hedendaagse jongere – Jozef K. - betreft, in het al dan niet starten van een klassieke liefdesrelatie. Toch lijkt liefde een voorwaarde voor succes en geluk te zijn. Wat te doen? We vragen het aan de schilder die K. ontmoet in het atelier, de plek waar creatieve oplossingen bedacht

¹³ Dit moet hij alsnog zelf kiezen en in die zin is het alsnog een van de opties. Het is echter de enige optie die het oneindige dwalen door beklemmende denkkanselarijen voorkomt.

worden, oftewel de psychologische faculteit van de verbeelding¹⁴:

‘Ik heb vergeten u eerst te vragen, welke soort bevrijding u wenst. Er zijn drie mogelijkheden, namelijk de werkelijke vrijspraak, de schijnbare vrijspraak en het op de lange baan schuiven,’ (HP, p. 121). De werkelijke vrijspraak, die volgens de schilder nog nooit is voorgekomen, is liefdeloos gelukkig en succesvol zijn. De schilder en Jozef K. zijn het op dit gebied dus eens: dat is onmogelijk. Er moet dus wel degelijk een keuze gemaakt worden en van deze gedachte krijgt K. het heet en gaat hij zweten, nergens kan echter een raampje – slechts een *vastgeklemd* stuk glas - open om de boel wat luchtiger te maken. Het is mogelijk ‘tijdelijk’ onschuldig te zijn, dat wil zeggen: besluiten dat deze liefde niet de ware is, en haar verlaten. Vanzelfsprekend kan het hele proces dan weer van voren af aan beginnen, zodra een andere vrouw om de hoek komt kijken; het is dus slechts schijnbare vrijspraak.

Dan is er nog de lange baan. Dat betekent het gesprek over de naamgeving van de relatie: uitstellen, uitstellen, uitstellen. Niets zeggen. Beginnen bij de eennachtsliefde en die een tweennachtsliefde laten worden, van scharrel naar kwarrel naar prela en dat laatste stadium voor altijd uitstellen en uitstellen¹⁵. Dat werkt natuurlijk alleen als de ander in kwestie er niet over begint. Elk moment kan de lange baan dus korter gemaakt worden. Bovendien is er in de liefde wel een oordeel dat zo plotseling geveld kan worden, of het nu door de ander is of door een overval van die liefde zelf op K., dat al het denken voor niets is geweest. Dan zit men weer in het proces: ‘Een enkele beul zou de gehele rechtbank kunnen vervangen,’ (HP, p. 122).

Zo blijkt de emotionele uitwerking van het proces op Kafka’s Jozef K. analoog aan de gevolgen van de keuzestress, in de liefde en in het leven, die veel mensen op dit moment ervaren op hun weg naar succes en geluk. En ook zij worden voor de nagenoeg onmogelijke taak gesteld een uitweg te vinden uit het doolhof, waarvan elke gedachtegang naar

meer gedachtegangen leidt. Dat het denkproces doorbroken moet worden door iets te doen, is makkelijker gedacht dan gedaan en het is dus niet verwonderlijk dat veel jongeren bezwijken. In de roman wordt K. doodgestoken, in de eenentwintigste-eeuwse realiteit krijgen jongeren een burn-out.

Nu volgt de lezing van Kafka’s *De Gedaanteverwisseling* als het verhaal van een jongere met zo’n burn-out, dat gruwelijke vonnis aan het eind van een langdurig stressproces. Daarna leert hetzelfde verhaal ons over een even gruwelijk vonnis in de liefde, waar het de vorm aanneemt van de dood van de liefde als kunde.

De Gedaanteverwisseling als burn-out

De Gedaanteverwisseling van Franz Kafka vertelt het verhaal van Gregor Samsa, een reiziger van beroep, die op een ochtend wakker wordt als kever. Hij vraagt zich niet af hoe deze verandering heeft plaatsgevonden, maar denkt alleen aan zijn werk, de zorgen die hij zijn familie bezorgt en aan mogelijke oplossingen voor zijn vreemde probleem. Zijn familie sluit hem op in zijn kamer, waar hij vrij rond mag kruipen en rot voedsel te eten krijgt tot hij een eenzame dood sterft. Dit klinkt wellicht wat simpel. Het inzicht in de half-mens-half-dierlijke binnenwereld van Gregor Samsa is echter ingenieus uitgewerkt, en blijkt zeer complex te zijn.

Hij is duidelijk een overspannen eenentwintigste-eeuwse jongere. Zijn leven vóór hij in een kever verandert is een leven dat hiervoor als ideaaltypisch werd verklaard: hij heeft het druk, druk, druk. ‘O God, dacht hij, ‘wat heb ik een inspannend beroep gekozen!’ (GW, p. 676). Hij doet werk dat hem maar deels bevalt, reist van plek naar plek - zonder zich ergens thuis te voelen, het is net een flexwerkplek – en heeft geen ruimte om vriendschappen te sluiten: ‘een altijd wisselende, nooit blijvende, nooit hartelijk wordende omgang met de mensen’ (GV, p.

¹⁴ Niet voor niets is de schilder zo goed in het afbeelden van de rechters: hij zoekt uit waar elke gedachtegang voor staat en schildert dit. Deze gedachtes zijn beangstigend en imponerend voor de jongere, daarom worden de rechters hooghartig en op troonachtige zetels afgebeeld.

¹⁵ Hier heeft de auteur van dit essay ervaring mee, net als vele jonge mensen om hem heen.

677). Hij staat vroeg op, heeft weinig rust, veel flexibiliteit en baalt ervan dat hij niet kan doen wat hij werkelijk wil doen: schrijven. Toch veroorzaakt hij dit alles zelf.

Overspanning

Op het moment dat dit alles hem teveel is geworden, begint het verhaal. Logisch dat het hem teveel werd, hij kon immers met niemand over zijn zorgen praten, iedereen om hem heen motiveert hem slechts om weer aan het werk en op reis te gaan. In *De Gedaanteverwisseling* wordt de opgebrande toon gezet in de eerste twee zinnen. Gregor heeft onrustig geslapen en wordt wakker op een ‘hardgepantserde rug’. De gepantserde rug betekent, behalve dat al zijn spieren strak van de stress staan, natuurlijk ook dat hij al veel over zich heen heeft laten komen en de vermoeidheid vaak heeft genegeerd. Vervolgens kan hij toch alleen maar aan zijn werk denken: ‘De volgende trein ging om zeven uur; om die te halen zou hij zich waanzinnig moeten haasten, en de collectie was nog niet ingepakt, en hij voelde zich helemaal niet zo fris en beweeglijk’ (GW, p. 677).

Gregor heeft het gevoel te werken voor anderen: ‘Als ik mij niet ter wille van mijn ouders beheerste, had ik allang opgezegd, zou ik op de chef af zijn gegaan en hem uit de grond van mijn hart mijn mening gezegd hebben’ (idem). Opnieuw een zeer actuele gedachte, want ook de jongere van nu, die toch zo erg gericht is op zijn eigen succes en geluk, dient dit succes en geluk te bereiken via de geplaveide weg: school, opleiding, werk, pensioen. Wat dat betreft wordt de paradoxale druk van de hedendaagse jongere zichtbaar in Gregor Samsa: aan de ene kant wil en moet hij alles zelf doen, aan de andere kant is de nadruk op individualiteit en zelfredzaamheid cultureel en sociaal ingegeven.

Hij denkt en denkt en blijft woelen in bed, tracht oplossing na oplossing te verzinnen om toch aan het werk te kunnen, maar is

simpelweg in een te slechte staat om dit te doen. Liefst kruipt hij onder de tafel, zijn bed, de canapé; kevers zoeken graag het donker op. In zijn kamer blijven is de ongewilde oplossing, zoals bij iemand met een burn-out. Gregor heeft dan ook nagenoeg alle symptomen van dit hyperesthetisch-emotioneel syndroom¹⁶: vermoeidheid, slecht slapen, verminderd hongergevoel, hoofdpijn, spierpijn, buikpijn¹⁷.

Kafka’s psychologische genialiteit

Kafka laat briljant zien hoe iemand reageert op de plotselinge realisatie dat hij niet meer is wie hij vroeger was, als gevolg van een psychische ineenstorting. Ten eerste verandert Gregor in ongedierte. Vanuit zijn zwakkere en kleinere positie kijkt hij naar de mensen alsof het een andere soort betreft. Hij kan niet meer leven, eten, slapen zoals zij. Dit blijkt uit onder andere bovengenoemde citaat: ‘een altijd wisselende, nooit blijvende, nooit hartelijk wordende omgang met *de* mensen’ [mijn cursivering] (GV, p. 677). Het woordje ‘de’ lijkt hier misplaatst. Omgang met mensen, gaat het immers om, niet per se om omgang met *dé* mensen. Maar omdat Gregor zich geen mens meer voelt, veranderen alle mensen plotseling in wezens waarmee hij zich niet langer kan associëren. Het woordje ‘de’ impliceert de afstand die hij ten opzichte van hen heeft ontwikkeld.

Ook zijn vroegere ik komt hem voor als een ander wezen dat leefde in een totaal andere wereld. Dit komt bijvoorbeeld tot uitdrukking in de manier waarop hij zijn eigen kamer ziet: ‘Zijn kamer, een echt, alleen wat klein *mensen*kamertje, lag rustig tussen de vier muren’ [mijn cursivering] (GV, p. 676). Hij durft zich in het begin niet langer te vertonen in de plotseling zo gevaarlijk geworden wereld, maar is tegelijkertijd doordrongen van het besef dat hij niet eeuwig in zijn kamer kan blijven: ‘[...] zei hij weer tot zichzelf, dat hij onmogelijk in bed kon blijven en dat het ’t verstandigste zou zijn alles op het spel te zetten, als er ook maar de

¹⁶ Burnout / Diagnose | GGZ Routeplanner. (z.d.). Geraadpleegd op 26 november 2018, van <https://ggzrouteplanner.jouwweb.nl/diagnose/burnout>

¹⁷ Burnout / Diagnose | GGZ Routeplanner. (z.d.). Geraadpleegd op 26 november 2018, van <https://hulpigids.nl/informatie/ziektebeelden/burn-out/>

geringste hoop bestond, zich daardoor uit bed te bevrijden' (GV, p. 680).

Net als in *Het Proces* zijn de verschillende personages in *De Gedaanteverwisseling* vleesgeworden gedachteprocessen. De procuratiehouder staat voor de wil om weer aan het werk te gaan. Over het algemeen zijn aan de gedachte 'ik moet alles kunnen en mijn eigen toekomst regelen,' de typische gedachte van de jeugdige van nu, twee benaderingswijzen verbonden: de zweep en de pleister. De zweep is de harde hand die de jongere moet motiveren: 'ga gewoon aan het werk,' 'maak het essay in één keer af', 'opstaan, niet zo lamlendig zijn,' 'niet zeuren.' Zodra de jongere toch in bed blijft liggen, zich eens ziek meldt voor werk of studie, besluit te gaan drinken in plaats van aan de slag te gaan, worden de pleisters uit de kast gehaald: 'Geeft niks, we stellen allemaal het een en ander wel eens uit,' 'volgende keer beter'. 'Je bent goed zoals je bent.'

Hard zijn voor jezelf lijkt op het eerste gezicht broodnodig. Wie zichzelf niet motiveren kan is allesbehalve zelfredzaam en verandert in een niksnut en een doetje. Zacht zijn voor jezelf is evenzo cruciaal, anders hangt je leven van verplichting en werklust aan elkaar, en dat is niet flexibel of veelzijdig. De harde hand is natuurlijk Gregor Samsa's vader: die bekogelt hem met een appel, schopt hem en schreeuwt.

De zachtheid van de jongere, die als doel heeft hem tot rust te manen en in de drukte toch kalm te blijven en plezier te hebben met waar hij mee bezig is, is gepersonifieerd in de zuster van Gregor. Zij wil hem redden door zijn menselijkheid te bewaren, door hem tussen al het stressdenken en de zweepslagen door eraan te herinneren dat hij ergens nog een persoon is waarvoor gezorgd moet worden. Dat betekent goed eten, tot rust komen en 'lief zijn voor jezelf'¹⁸.

Het gulden midden

Toch komt met de pleister ook altijd de zweep, want het Calvinisme is

nog niet uit het bloed van de grenzeloze generatie verdwenen. Goedheid en veiligheid moet je verdienen door hard te werken, dus als je dit, al dan niet van jezelf, wil ontvangen, moet daar wel iets tegenover staan. Ook dit zien we bij Gregor terug: 'Als Gregor nu met zijn zuster had kunnen praten en haar voor alles had kunnen bedanken, wat zij voor hem doen moest, dan had hij haar diensten gemakkelijk kunnen verdragen; nu echter leed hij eronder.' Zijn zachtmoedige zuster verraadt hem dus, in zekere zin; pleisters doen pijn.

Op dezelfde wijze werkt de zweep juist verlamdend. Als je jezelf slechts dwingend te woord staat, werk je een tegenreactie in de hand – over die tegendraadsheid is in dit essay al eerder gesproken – dus is de vader een lui en slaperig wezen, dat een officieel en autoritair uniform draagt, maar in werkelijkheid niets klaarspeelt. Omdat Gregor in deze gedachten blijft hangen, sterft hij een zielige dood – als een hongerkunstenaar. Concreet houdt deze dood in dat hij nooit uit de put van zijn burn-out weet te kruipen, omdat hij zijn probleem op probeert te lossen met dezelfde logica die hem erin terecht deed komen.

Wat voor de hedendaagse Gregors een oplossing zou kunnen zijn is een Aristotelisch gulden midden. Geen pleister en geen zweep, maar een milde onderhandeling tussen de twee partijen. Deze hebben tegenovergestelde belangen: de ene wil complimenteren en verzachten, de andere motiveren en verharden. Zo kun je jezelf een biertje beloven als je een onderdeel hebt afgemaakt of in een weekplanning voorzien waarin telkens zowel ontspannende zaken als ongewilde verplichtingen onderdeel zijn van elk dagdeel, om beide partijen tevreden te houden¹⁹. Dit voorkomt overwerken tot je erbij neervalt, omdat tijdens het dagdeel waarin wordt overgewerkt ook verplicht iets ontspannends gedaan dient te worden. Deze oplossing is echter alleen weggelegd voor jongeren die het druk willen hebben. Niet druk zijn is voor velen, waaronder mijzelf, geschikter en betekent vaak, paradoxaal genoeg, dat vrije tijd en spontaniteit veelvuldig *ingepland* moeten worden. Dat betekent dat de

¹⁸ Wat deze typisch hedendaagse uitdrukking precies betekent blijft mij duister, maar het gevoel wat ik erbij krijg is veelzeggend: 'haal adem en chill'.

¹⁹ Dit moet de jongere dan opnieuw zelf doen; ook deze 'oplossing' valt binnen het paradigmatische kader van deze tijd.

niet-drukke jongere pagina's in de agenda moet reserveren met als doel deze leeg te houden. Bepaalde dagen en dagdelen zijn zo vrij van elke verplichting en zo creëert hij ruimte om impulsief te zijn.

De Gedaanteverwisseling als dood van de liefde als kunde

Als we *De Gedaanteverwisseling* beschouwen als logisch gevolg op *Het Proces*²⁰, dat wil zeggen dat op het moment dat Jozef K. wordt doodgestoken in onze lezing, hij in een kever verandert, dan kunnen we een verband leggen tussen het gevoel ongedierte te zijn en het keuzeproces met betrekking tot de liefde.

Jozef K. schuift het proces eigenlijk vanaf het begin af aan al op de lange baan. Hij pleit allereerst wel zijn onschuld, maar alles wat hij doet verlengt en bemoeilijkt het proces alleen maar. Dat betekent, als we naar de schilder luisteren, dat hij elke jongedame waar iets romantisch mee voorvalt, vaagheden voorspiegelt, tot zij zo aandringt op een antwoord dat hij er niet meer omheen kan praten. Hij wijst haar dan af – de schijnbare vrijspraak. Een reeks schijnbare vrijspraken zijn immers hetzelfde als de lange baan: veel jongeren besluiten een serieuze relatie steeds later en trouwen ook later.

Dit heeft te maken met het feit dat de keuze voor de verliefdheid, als begin van de romantische liefde, nooit als een 'keuze' wordt gezien, maar als iets wat je overkomt. Zodra dit overweldigende gevoel is verdwenen, is de spanning er vanaf en is het tijd om elkaar te verlaten, is de vaak onbewuste gedachtegang. Zo verandert de ander in iemand die geschikt of ongeschikt is om mee samen te zijn, een zweep of pleister voor het eigen geluk. Het gevolg hiervan is dat niet aan de liefde wordt gewerkt – er wordt niet iets *gedaan* – door twee personen, maar beiden gaan op zichzelf nadenken over de relatie (individueel moeten zij er ten slotte uit kunnen komen, om zelfredzaam te blijven) zonder de andere hiervan op de hoogte stellen: de dood van de liefde als kunde. Omdat het landschap

van mogelijkheden zo groots is als het proces en de rechtbank ingewikkeld zijn, komen ze hier nooit uit.

Conclusie

Jongeren moeten meer kiezen dan ooit. Het beklemmende gedachteproces waar de hedendaagse Westerse jongere vanaf het moment van zijn middelbareschooldiploma in geraakt, bestaat uit het stressvol en bedrukt afwegen van een oneindig aantal mogelijkheden in het eigen hoofd, teneinde een succesvolle en gelukkige toekomst te bereiken. Niemand weet wat zo'n toekomst precies inhoudt, wat het doel van de zoektocht is, maar om de jongere heen lijkt het alsof iedereen zeer doelbewust met hetzelfde bezig is: druk en veelzijdig zijn. Veelzijdigheid en variatie dienen – naar sociale maatstaven gemeten – door het individu alleen in stand gehouden te worden, op zowel maatschappelijk, cultureel en sociaal vlak, en zelfs in het domein van de liefdesrelatie. Misschien ligt de oplossing van het denkprobleem in het omzeilen ervan door dingen te doen; zo kan het proces en het vonnis voorkomen worden.

Als dat niet tijdig wordt gedaan ligt er een vroegtijdige burn-out op de loer, die ook het gevolg is van een tweevoudige, verontrustende invullingen van uitvoerbare zelfredzaamheid: de zweep en de pleister. Deze zijn ook zichtbaar in de jeugdige benadering van de liefde, waarvan het ontstaan paradoxaal genoeg als enige non-keuze gezien wordt. Doordat alle mensen als gevolg van zelfredzaamheid en de focus op het eigen ik veranderen in iemand die je koud laat óf gelukkig maakt, verdwijnt het vermogen om actief aan de liefde te werken, met een metamorfose tot begeerteloos ongedierte als gevolg. Hoe dit alles precies voelt en psychologisch in zijn werk gaat is in dit essay niet aan de lezer uit te leggen – zij kan beter het verzameld werk van Franz Kafka erbij pakken.

²⁰ Kafka schreef *Het Proces* later dan *De Gedaanteverwisseling*, maar voor onze interpretatie maakt dit niet uit.

Dankwoord

Graag dank ik het team van Erasmus Student Journal of Philosophy voor hun talrijke en geraffineerde suggesties ter verbetering van dit essay. Ook dank ik graag Dr. Awee Prins voor het onvermoeibaar uiteenzetten van zijn onconventionele blik op Franz Kafka's werk en leven, voor zijn immer tot existentiële overpeinzing uitnodigende colleges, die mij altijd bij zullen blijven, en de nominatie van dit essay.

Max Koedood behaalde zijn bachelor in de wijsbegeerte nominaal en zonder herkansingen aan de Erasmusuniversiteit. Op dit moment volgt hij het masterprogramma wijsbegeerte op de Katholieke Universiteit van Leuven, waar hij onderzoek doet naar de mogelijkheid om (artificieel intelligente) drones of 'killer robots' moreel verantwoordelijk te houden voor hun eventuele oorlogsmisdaden. Koedoods favoriete filosofische domeinen zijn 'techniekfilosofie' en 'wijsgerige antropologie', daarnaast houdt hij zich bezig met de filosofische waarheid of onwaarheid van alledaagse uitspraken.

Literatuurlijst

Kafka, F. (1935). *Het Proces* (6e ed.). Amsterdam, Nederland: Querido.

Kafka, F. (1935). *De Gedaanteverwisseling* (6e ed.). Amsterdam, Nederland: Querido.

Prins, A. W., & Oosterling, H. A. F. (1998). *Existentialisme en humanisme in postmoderne tijden*. Rotterdam, Nederland: Rotterdamse Filosofische Studies.

Wijnberg, R. (2009). *Nietzsche & Kant lezen de krant* (2e ed.). Amsterdam, Nederland: De Bezige Bij.

