

HET ABDERITISME: EEN VERGETEN ANALYSE VAN KANT?

Peter Praet

De term abderitisme komt maar een keer voor in het werk van Kant, in *De strijd der faculteiten* (1798).¹ Een terloopse verwijzing naar de destijds populaire satire van Christoph Martin Wieland, zo lijkt het. In *Die Abderiten: eine sehr wahrscheinliche Geschichte* (1781) drijft Wieland namelijk de spot met de inwoners van de antieke stad Abdera. Hun reputatie van domkoppen en narren was in de oudheid spreekwoordelijk. Kant eigende zich het woord toe om het als filosofische term te gebruiken voor de these dat de geschiedenis geen vooruitgang naar een moreel einddoel vertoont. Noch een achteruitgang trouwens, maar een onophoudelijk schommelen tussen zo nu en dan een korte periode van morele verbetering, al spoedig gevolgd door een terugval. Dat zou de menselijke geschiedenis in zijn geheel, aldus Kant, tot een klucht reduceren. Bij nader onderzoek is er echter heel wat meer aan de hand met dat abderitisme dan de summere vermelding laat vermoeden. Kijken we voorbij de term naar de these zelf, dan blijkt Kant het abderitisme niet meer in een, maar in vier werken te behandelen. Daarmee bezet het verrassend toch een belangrijke plaats in zijn geschiedenisfilosofie. Doorheen een aantal polemische discussies tekenen zich namelijk de contouren af van het abderitisme als een zelfstandige aan het vooruitgangsoptimisme vijandige filosofische stroming. In hetgeen volgt zullen we aantonen dat Moses Mendelssohn en Johann Gottfried Herder daar twee exemplarische vertegenwoordigers van zijn. De analyse van Kants polemieken met deze ‘abderitische’ filosofen zal ons toelaten om aan de term een ruimere invulling te geven dan de expliciete maar ‘smalle’ en vage definitie van Kant zelf, die we eerst zullen overlopen. Centrale stellingen van dat ‘brede’ abderitisme zijn: voorrang voor het geluk van de individuele mens boven een vermeende morele bestemming van de mensheid, de verdediging van het pluralisme in de vormen die dat geluk aanneemt, en het verwerpen van abstracte theorie ten voordele van de aanvaarding van de reële menselijke praktijk. Tegenover deze opvattingen verdedigt Kant dat elk moreel handelen onvermijdelijk het stellen van een moreel *doel* met zich meebrengt, waaruit ook een politiek doel volgt. Dat argument heeft diepe wortels in zijn teleologie. In hetgeen volgt zullen we daarom centraal gebruik maken van zijn systematische uiteenzetting in de *Kritiek van het oordeelsvermogen*. Kants voornaamste kritiek op zijn verlichte *compagnons de route*² is dat hun afwijzing van een teleologische geschiedenisduiding geen kennis, maar metafysica is. Willen we Kant echter tot zijn volle recht laten komen in de ideeënstrijd van de tweede helft van de achttiende eeuw, dan moeten we

daarbij nog zijn authentiek politiek engagement voor het voetlicht brengen. Van dat engagement getuigt zowel de verontwaardiging als het enthousiasme dat hij laat zien in *De strijd der faculteiten*. Om dat engagement naar waarde te schatten is het trouwens helemaal niet nodig dat we zijn misschien dogmatische definitie van het ‘hoogste goed’ delen, of zijn radicale politieke idealen aanhangen. Ook zonder overeenstemming over de concrete invulling, is Kants oproep om niet onverschillig te blijven voor het formuleren van een doel, dat elk moreel engagement moet begeleiden vandaag nog relevant.

De ‘smalle’ formulering van het abderitisme

De strijd der faculteiten (1798) is het enige werk waarin Kant het woord *abderitisme* daadwerkelijk gebruikt. Aanleiding is de vraag of het menselijk geslacht zich in een bestendige toestand van vooruitgang bevindt. Daarop zijn volgens hem maar drie mogelijke antwoorden. Ofwel bevindt de mensheid zich in een toestand van permanente achteruitgang, ofwel maakt ze gestaag morele vooruitgang, ofwel bevindt ze zich “(...) in eeuwigdurende stagnatie op het huidige niveau van haar zedelijke waarde onder de schepselen.”³ De eerste hypothese noemt hij het “morele terrorisme”, de tweede het “eudemonisme” of “chiliasme”.

Maar de derde kunnen we het abderitisme noemen. Want, aangezien echte stilstand op moreel gebied niet mogelijk is, komt een voortdurend wisselen van omhoog klimmen met een even zo veelvuldig en diep terugvallen (te vergelijken met een eeuwigdurend schommelen) erop neer dat het subject op dezelfde plaats gebleven is en stilstond.⁴

Laten we deze formulering voorlopig Kants ‘smalle’ definitie van het abderitisme noemen. We stellen dan dat varianten van deze smalle definitie al in drie eerdere werken voorkomen – weliswaar zonder het woord zelf. Eerst in *Idee voor een algemene geschiedenis in het perspectief van de wereldburger* (1784), daarna in *De Religie binnen de grenzen van de rede* (1793) en bijna gelijktijdig daarmee ook in *Over de gemeenplaats: dat kan in theorie wel juist zijn, maar deugt niet voor de praktijk* (1793). In de inleiding van het eerste werk vinden we enkel Kants fundamentele appreciatie van de derde hypothese, namelijk dat de menselijke geschiedenis in dat geval slechts uit “dwaasheid en kinderlijke ijdelheid, dikwijls ook uit kinderlijke kwaadaardigheid en vernielzucht”⁵ lijkt te bestaan. *De religie* sluit al nauwer aan bij de formulering uit *De strijd der faculteiten*, en werkt expliciet alle drie de hypothesen uit.⁶ Nemen we ten slotte *Over de gemeenplaats*. De stilistische en inhoudelijke gelijkenissen met het tweede deel van *De strijd* zijn zo groot dat vele auteurs veronderstellen dat de *erneuerte Frage*, zoals Kant dit deel noemt, eigenlijk gewoon dezelfde vraag is als die uit *Over de gemeenplaats*. “Nu luidt de vraag: of het menselijke geslacht in een voortdurend

proces van verbetering verkeert, terwijl vier jaar eerder de vraag ter discussie stond: zijn er in de menselijke natuur capaciteiten, waaruit men kan opmaken dat de soort steeds tot het betere zal voortschrijden.”⁷ De volgende sneer van Kant doet eveneens onmiddellijk terugdenken aan de ongelukkige inwoners van Abdera: “Op den duur wordt het [eeuwig schommelen] immers een klucht; en wanneer de acteurs er niet onmiddellijk moe van worden omdat zij narren zijn, dan toch de toeschouwer.”⁸ Dat in al deze teksten het abderitisme, althans in de smalle betekenis van het woord, terugkomt, maakt het mogelijk ons begrip van het abderitisme te verruimen. Pas nu wordt namelijk duidelijk dat we straks alvast één abderitisch filosoof zullen kunnen identificeren. De inhoudelijke verwantschap tussen *De strijd* – waar de term abderitisme expliciet valt – en *Over de gemeenplaats* – waar Kant een korte passage uit Mendelssohns tekst *Jerusalem* analyseert – laat ons toe te besluiten dat Kant met abderitisme in elk geval al Mendelssohn voor ogen had. Naast de inhoudelijke en stilistische verwantschap, is er bovendien een rechtstreekse verwijzing naar Mendelssohn in de *loses Blatt Krakau*, een voorbereidende nota op *De strijd der faculteiten*.⁹ We kunnen het dan ook zonder moeite eens zijn met bijvoorbeeld John Zammito wanneer die stelt dat Mendelssohn voor Kant zowat het typevoorbeeld is van abderitisme.¹⁰ Wat echter tot nog toe ontbrak in de discussie was een verdere lectuur en bespreking van Mendelssohns argumenten, voorbij de korte citaten die Kant zelf aanhaalt. We menen dat het precies die verdere lectuur is die we moeten ondernemen om in de door Kant geïndiceerde passage van Mendelssohns *Jerusalem* het embryo te ontdekken van een filosofische stroming vijandig aan het vooruitgangsoptimisme. De inventarisatie van zijn argumenten zal dan toelaten om ook de samenhang van Kants antwoord in de context van een polemiek tegen een rivaliserende filosofie te plaatsen. Dat we nu niet langer met anonieme aanhangers van een ‘smal’ gedefinieerd abderitisme te maken hebben, maar met een van de coryfeeën van de Verlichting, Mendelssohn, en met een samenhangende filosofische argumentatie, is dus van groot belang. De analyse van Mendelssohns tekst, Kants kritiek erop, en de toepassing van die kritiek op meerdere plaatsen, gaat ons toelaten bij het abderitisme een aantal terugkerende kenmerken te identificeren die we dan de ‘brede’ definitie van het abderitisme zullen noemen. We kunnen daarna op zoek gaan naar een volgende filosoof die dit breed abderitisme aanhangt – en Kant tot gelijkaardige antwoorden verleidt. Voor we dat doen vatten we echter eerst Kants eigen opvatting over de geschiedenis samen.

Teleologie en geschiedenis bij Kant

Het is gebruikelijk naar Kants geschiedenisfilosofie op zoek te gaan in zijn zogenaamde ‘kleinere werken.’¹¹ Bij nader inzien is ze echter stevig ingebed in zijn diepgaand onderzoek naar het toepassingsbereik van teleologie. Dat mondt in 1790 uit in zijn derde *Kritiek*, de *Kritiek van het oordeelsvermogen*. De resultaten daarvan onderbouwen ook zijn analyse van het abderitisme. Of de

mensheid zich in een toestand van voortdurende vooruitgang bevindt of niet, hangt immers nauw samen met de vraag waarheen, naar welk doel, ze eventueel vooruitgang maakt. En daaruit volgt de vraag wat het betekent om daar een oordeel, een teleologisch oordeel dus, over te vellen. Zonder dat juiste gebruik van teleologische oordelen komen mogelijke conclusies onvermijdelijk in metafysisch vaarwater terecht. Bovendien, gesteld dat we zo'n doel identificeren, wat betekent dat voor de interpretatie van de geschiedenis? En wat is ten slotte onze eigen verantwoordelijkheid in de realisatie van dit universeel doel? Voor een antwoord op al die vragen loont het om onder meer de sleutelparagrafen §82 tot §88 uit zijn derde *Kritiek* te overlopen.

Door van dit werk te vertrekken wordt meteen ook de samenhang duidelijk met Kants natuurhistorische opvattingen, en krijgen de beperkingen die hij de teleologie oplegt het juiste perspectief. Want bestuderen we de mens als een van de vele diersoorten in de natuur, en louter volgens causale wetten van de wetenschap, dan kan van een doel van de geschiedenis nooit sprake zijn:

(...) aangezien de natuur voor de mens als een van de vele diersoorten wat haar vernietigende en scheppende krachten aangaat geen enkele uitzondering heeft gemaakt op de regel om alles aan haar mechanisme, dus zonder doel, te onderwerpen.¹²

Wat brengt Kant er dan toe om ondanks deze duidelijke conclusie toch op zoek te gaan naar een einddoel van de geschiedenis? De merkwaardige *innerlijke doelmatigheid* van natuurlijke organismen vormt de eerste aanzet. In een organisme lijkt het alsof de delen ervan alleen verklaarbaar zijn met dat organisme als geheel als doel. En hoewel ook dan een verklaring met behulp van mechanistische causale wetten nog voorrang moet krijgen volgens Kant, is het onmogelijk "iets zo eenvoudig als een grassprietje" volledig te begrijpen zonder beroep te doen op die innerlijke doelmatigheid. Maar, en dat is de volgende stap, hebben we eenmaal doelmatigheid aanvaard, dan dringt zich vanzelf een nieuwe vraag op. Namelijk met welk doel dat organisme zelf bestaat – waardoor dat organisme dus een *middel* wordt voor iets anders, dus een *uiterlijke doelmatigheid* krijgt. Zolang we een fenomeen met mechanistische causaliteit kunnen verklaren, kan de vraag naar die uiterlijke doelmatigheid zich niet echt stellen. Maar nu we een fenomeen onderzoeken dat door zijn *innerlijke doelmatigheid* toch al naar een doel verwijst, dringt de vraag zich, aldus Kant, onvermijdelijk aan ons op. Nadenken over de uiterlijke doelmatigheid creëert dan weer de idee van een ketting van doelen: elk doel is op zijn beurt niet meer dan het middel voor een volgend doel. Volgen we die ketting van middelen en doelen steeds verder, dan komen we, besluit Kant, als *laatste doel* van de natuur uiteindelijk bij de mens. De mens is het enige schepsel dat een begrip van doelen kan ontwikkelen, en die uit een los aggregaat van doelmatig gevormde dingen een systeem van doelen kan maken.¹³ De mens ziet de natuur dus als een hulpmiddel voor zijn eigen doel. Een voor de hand liggend doel van de natuur zou bijvoorbeeld het geluk van de mens

kunnen zijn. Kants fundamentele bezwaar daartegen is dat ieder mens op wispelturige wijze zijn eigen verwachtingen heeft voor het geluk.

Het begrip geluk (...) ontwerpt de mens zelf, en hij doet dat met zijn door verbeeldingskracht en zintuigen verwarde verstand op zulke uiteenlopende manieren, en hij verandert dat begrip zo vaak, dat de natuur, ook al zou die volledig aan zijn wil onderworpen zijn, absoluut geen bepaalde, algemene en vaste wet zou kunnen aannemen om met dat wisselende begrip overeen te stemmen, en aldus met het doel dat iedereen zich op willekeurige wijze stelt.¹⁴

Het geluk is bijgevolg niet bruikbaar als universeel principe voor een systeem van doelen. Geluk blijft trouwens iets dat de mens *vanuit zijn natuur* nastreeft, en ook samenstelt uit alles wat de natuur te bieden heeft. Het laat met andere woorden niet toe om uit de cirkel van de natuur te breken, uit de ketting van middelen en doelen om een einddoel te vinden. Kant besluit dat de mens wel het laatste doel van de natuur kan zijn, maar alleen als hij zich een einddoel stelt dat onafhankelijk is van de natuur, een einddoel “dat men in de natuur niet zal vinden.”¹⁵ De bekwaamheid om zich zo’n doelen te stellen noemt Kant de *cultuur*, in de oorspronkelijke betekenis van het woord, als alles wat de mens doet om de natuur te bewerken, geschikt te maken voor menselijk gebruik. Die cultuur mag er dan niet uit bestaan dat we vaardiger worden in het realiseren van doelen die we van nature al hadden. We hebben een cultuur nodig die ons voorbereidt op het stellen van de juiste, de niet-louter-natuurlijke, morele, doelen. Met andere woorden, een cultuur om ons voor te bereiden op de vrijheid. Dat houdt ook in dat die cultuur ons leert onze natuurlijke neigingen te beheersen, als het ware onze eigen natuur te bewerken en geschikt te maken voor de vrijheid. Cultuur in deze betekenis van het woord is dus eigenlijk een proces, meer bepaald het *historisch proces*. Met dit concept van cultuur slaat Kant de brug tussen een teleologie van de natuur, en een geschiedenis-theorie.¹⁶ Tot slot komt Kant dan tot het *einddoel*:

De morele wetten hebben nu het bijzondere karakter dat ze de rede iets als doel voorschrijven zonder enige voorwaarde; en dus precies zoals het begrip van een einddoel dat vereist.¹⁷

De ketting van doelen eindigt dus bij de mens als wezen dat onderworpen is aan de morele wet, omdat die wet als enige ‘categorisch imperatief’ is, en geen verder ‘en waarom’ meer vraagt. Het laatste doel dat we nog *in* de natuur kunnen vinden is de voorbereiding op dat einddoel via de cultuur – via de geschiedenis.

Vertrekken we van die categorische imperatief, dan kan men zich omgekeerd afvragen waarom de mens, als einddoel van de natuur, zich toch nog zelf een doel in de geschiedenis zou stellen. Want strikt genomen hebben we ook zonder zo’n doel al de plicht om de morele wet na te leven. Het een blijkt echter niet zonder het ander te kunnen. Het gaat bij het naleven van de morele wet, bij het stellen van morele handelingen dus, niet anders dan bij het stellen van

dagdagelijkse handelingen. Causaliteit door vrijheid, zoals Kant dit noemt, is niets anders dan dat we ons een begrip voorstellen en vervolgens de voorstelling van dat begrip tot oorzaak maken van een gevolg. Namelijk datzelfde begrip dat wij nu door ons handelen – tenminste als we succesvol zijn – teweegbrengen. Nog anders gezegd, dat begrip was ons doel, het doel waarnaar we gehandeld hebben. Bij de morele wet kan het er niet anders aan toegaan. Ook al geeft die ons in eerste instantie enkel een formele algemene wet, wij vormen ons op basis daarvan onvermijdelijk ook een doel zodra wij handelen. En omdat de morele wet een plicht inhield, wordt ook dat doel een plicht. Een plicht als het ware om ‘de wereld te veranderen.’¹⁸ En omdat we de wereld *moeten* veranderen, moeten we de wereld ook als veranderbaar denken. De natuurwetten, inclusief de wetten van de geschiedenis, moeten de realisatie van het einddoel van de geschiedenis toelaten – en zelfs, zoals we gezien hebben, de mens erop voorbereiden. Ons verstand laat weliswaar niet toe de mogelijkheid hiervan te *bewijzen*. Maar toch: de rede geeft ons de behoefte om die mogelijkheid aan te nemen.¹⁹ Dat rechtvaardigt een interpretatie van de feiten van de geschiedenis, die Kant zodanig meent te *kunnen* ordenen – omdat ze zo *moeten* geordend worden – dat doorheen de geschiedenis het morele einddoel voorbereid wordt: uit de empirisch vastgestelde natuurlijke competitie tussen mensen ontstaat eerst veel onrecht, maar ongewild uiteindelijk een rechtstaat. Uit de in de praktijk waarneembare ambitie van de machthebbers ontstaat eerst oorlog, maar ongewild ook de wereldvrede. Ongemerkt en ongewild realiseert de natuur hier de politieke toestand die de mens voorbereidt op de maximale ontwikkeling van zijn morele gezindheid. Vandaar dat dit voorbereidende werk al grotendeels met een “volk van duivels”²⁰ kan tot stand gebracht worden.

Maar er is niet alleen de interpretatie van de geschiedenis, er is ook de plicht om zelf te handelen. In de *Eerste versie van de Inleiding tot de Kritiek van het oordeelsvermogen* bevindt zich een verduidelijking van hoe een teleologisch oordeel tot stand kan komen. Daarin vergelijkt Kant een doel dat we zelf realiseren met een doel waarvan we moeten aannemen dat de natuur het achter onze rug om realiseert. Kant is zich ten volle bewust van de eigenaardige aspecten van dat laatste, in contrast met het eerste:

Een teleologisch oordeel vergelijkt het begrip van een voortbrengsel van de natuur zoals het is met datgene wat het *moet zijn*. Hier wordt aan de beoordeling van de mogelijkheid ervan een begrip (van een doel) ten grondslag gelegd dat er *a priori* aan vooraf gaat. Bij voortbrengselen van de kunst is het niet moeilijk om zich die mogelijkheid op deze manier voor te stellen. Maar om van een natuurlijk voortbrengsel te denken dat het iets had *moeten zijn*, en op grond daarvan te beoordelen of het ook werkelijk zo is – dat veronderstelt al een principe dat niet uit de ervaring gehaald kan worden (die alleen laat zien wat de dingen zijn).²¹

Een voorbeeld ter verduidelijking. Van een steen kunnen we gebruikmaken, bijvoorbeeld om er iets mee kapot te slaan, of om er iets mee te bouwen. Maar

daarom nemen we nog niet aan dat die steen voor dat doel gemaakt is. Dat is ook niet nodig om het bestaan van die steen volledig te begrijpen. Alleen over zoiets als het oog nemen we aan dat het voor het zien geschikt *moet* zijn. En al kunnen we de werking van het oog achteraf ook verklaren door de toepassing van louter causale wetten, we kunnen – aldus Kant – de mogelijkheid van het oog onmogelijk volledig vatten zonder beroep te doen op het doel waarvoor het dient. Passen we nu bovenstaand onderscheid toe op de geschiedenis, dan vertoont die klaarblijkelijk de kenmerken van beide vormen van doelmatigheid: zowel die van een menselijk artefact, als die van de natuur. De eerste worden volledig volgens een doel door de mens gemaakt, of, zoals Kant zegt, door “causaliteit uit vrijheid.” De tweede moeten we doelmatig *denken*, heuristisch, voor ons begrip. De geschiedenis zou dan in tegenstelling tot de natuur wel door de mens gemaakt worden, maar anderzijds toch ook weer niet zo *bewust* gemaakt worden als een zuiver artefact. In een tekst die aan de derde *Kritiek* voorafgaat, *Idee voor een algemene geschiedenis in het perspectief van de wereldburger*, maakt Kant deze vergelijking:

De mensen handelen in hun strevingen niet louter instinctief zoals dieren en toch ook niet als redelijke wereldburgers volgens een afgesproken totaalplan. Daarom schijnt van hen ook geen planmatige geschiedenis (zoals bijvoorbeeld van de bijen of de bevers) mogelijk te zijn.²²

De verbinding van beide aspecten laat toe een zinvol geheel te smeden uit de contingente gebeurtenissen in het leven van opeenvolgende generaties. De enige manier om dat te doen, zo hebben we gezien, is om die gebeurtenissen te interpreteren als de niet autonome maar noodzakelijke voorbereidingen op een doel dat de mens zich autonoom stelt – *moet* stellen. Zonder dat laatste zou het niet mogelijk zijn van het eerste iets zinvol te maken. Schapen of koeien hebben geen geschiedenis, hoe afwisselend en boeiend de gebeurtenissen ook mogen zijn die zich voordoen in hun leven.²³ In die zin heeft hun leven geen diepere waarde. Een oordeel dat ook van toepassing is op de mens, gezien als *louter* diersoort. Alleen doordat de mens zich autonoom een doel kan stellen voorbij datgene wat al in de natuur besloten lag en wetenschappelijk aantoonbaar is, krijgt zijn leven en zijn geschiedenis waarde.

Zouden er daarentegen ook redelijke wezens zijn, wier rede de waarde van het bestaan der dingen echter alleen in de verhouding kan stellen van de natuur tot henzelf (tot hun welbevinden), en niet in staat is zichzelf zo'n waarde oorspronkelijk (in vrijheid) te verschaffen, dan zouden er weliswaar relatieve doelen in de wereld zijn, maar geen absoluut einddoel, omdat het bestaan van zulke redelijke wezens altijd doelloos zou blijven.²⁴

In dit korte overzicht haalden we enkel de sleutelementen aan die moeten toelaten Kants kritiek op het abderitisme te begrijpen. We zien ten eerste het

belang dat Kant hecht aan de positionering van het einddoel van de geschiedenis buiten de natuur. Kants argument is dat alleen zo een doel kan gevonden worden, de ‘categorische imperatief’, dat zelf geen middel meer kan zijn voor een ander doel, en dus het einddoel wordt. Maar op die manier kan er evenmin een misverstand over ontstaan dat de bepaling van het doel van zijn geschiedenis de verantwoordelijkheid van de mens is en blijft. Hij kan en mag daarbij niet veinzen dat de natuur ‘de mens nu eenmaal zo gemaakt heeft.’ Dat betekent niet dat de mens dit einddoel dan zomaar naar believen uit te kiezen heeft. Alleen is de algemene wet die onze keuze bepaalt geen wetenschappelijke natuurwet, maar een wet van een orde buiten de natuur, een morele wet. Verder is er Kants kritiek op geluk als finaliteit voor de mens. Geluk is niet universaliseerbaar, en daarom ook niet geschikt als principe. Een derde resultaat is het theoretisch kader dat Kant schept om de geschiedenis te begrijpen. Wat ons door de morele wet als plicht wordt opgelegd, moet ook in de natuur te verwezenlijken zijn. Zelfs al zullen we wellicht nooit volledig de precieze causale mechanismes ontrafelen, toch hebben we dankzij teleologie een theoretisch interpretatiekader om te begrijpen hoe de geschiedenis ons voorbereidt op het einddoel. Het vierde resultaat is precies die tussenstap, die voorbereiding als ‘laatste doel van de natuur’, het laatste wat de natuur desnoods ook zonder onze bewuste medewerking kan doen om ons op ons morele einddoel voor te bereiden. Dat theoretisch interpretatiekader voor de geschiedenis laat niet alleen toe het verleden te begrijpen, we hebben ook de plicht onze politieke praktijk erdoor te laten leiden. Hier slaat Kant de brug tussen geschiedenisfilosofie en politieke filosofie. Kant formuleert dat politieke doel heel concreet: het is de republikeinse of kosmopolitische staat.

Mendelssohns abderitisme en de repliek van Kant

Keren we nu terug naar de analyse van het abderitisme en Mendelssohn. In het tweede deel van zijn werk *Jerusalem* bevindt zich een relatief korte passage, ruwweg van pagina 40 tot pagina 48, met evenwel een schat aan informatie over Mendelssohns geschiedenisopvatting. Overlopen we eerst zijn voornaamste argumenten en daarna Kants reactie. Uitgangspunt van Mendelssohns is het *geluk* als doel van alle mensen. Een geluk dat ze op veel verschillende manieren kunnen bereiken. Daar bestaat geen universeel model voor, al zeker niet de christelijke religie maar evenmin de Europese wetenschappen en kunsten. *En passant* neemt Mendelssohn genadeloos de Europese missioneringsijver op de korrel. “Waarom moeten beide Indië wachten tot het de Europeanen schikt iemand te sturen die hen zal troosten, en een boodschap brengen zonder dewelke zij zagezegd niet deugdzaam of gelukkig kunnen zijn?”²⁵ Ieder volk heeft integendeel zijn eigen weg naar het geluk, en die mogelijke wegen zijn even divers als de mensheid zelf.²⁶ Vandaar dat hij ook niet akkoord kan gaan met de idee die zijn “betreunde vriend Lessing van ik weet niet welke geschiedschrijver gehaald heeft,”²⁷ namelijk die van een gepersonifieerde *mensheid* die voor opvoeding vatbaar zou

zijn.

Men stelt zich het collectieve, het menselijk geslacht, als een individuele persoon voor, en gelooft dan dat de Voorzienigheid die hier beneden naar school gestuurd heeft om opgevoed te worden van kind tot volwassene. In feite is het menselijk geslacht in welke eeuw dan ook, kind, volwassene en ouderling tegelijk, al is het dan in verschillende streken en delen van de wereld.²⁸

Van individuele mensen kan men zeggen dat ze in hun leven – in het beste geval dan toch – vooruitgang maken. Maar denken dat de *mensheid* vooruitgaat, is volgens Mendelssohn de fout maken ons door een theoretische constructie te laten leiden, in plaats van door de historische feiten – ook al beweren we luidkeels het omgekeerde.²⁹ Een theorie die het einddoel van de geschiedenis moet bepalen, kan slechts zijn wantrouwen wekken.

U wilt raden wat voor bedoelingen de voorzienigheid met de mensheid heeft? Smeed geen hypothesen; kijk slechts rond naar datgene wat werkelijk gebeurt, en, met een blik op het geheel van de geschiedenis, naar hetgeen van oudsher is gebeurd.³⁰

Samengevat vinden we bij Mendelssohn dus vier argumenten: het doel van de mensen bestaat uit geluk, we kunnen aan de mensheid in zijn geheel niet op dezelfde manier als aan een persoon eigenschappen toekennen, de geschiedenis convergeert niet naar één universeel ontwikkelingsstadium, maar alle stadia van ontwikkeling bestaan naast en door elkaar. Dat laatste voorziet hij van extra retorisch gewicht door te wijzen op de Europese arrogantie om haar eigen ontwikkeling als model op te dringen aan andere volkeren. En ten vierde meent hij dat het verkeerd is om op basis van zo'n vooropgezet en particulier einddoel een theorie over de geschiedenis te ontwerpen. Mendelssohn besluit:

[Wij zien] het mensengeslacht als geheel kleine schommelingen maken; en het deed nooit enige stappen voorwaarts zonder kort daarna met verdubbelde snelheid in zijn voorgaande toestand terug te glijden.³¹

Een conclusie die, zo hebben we gezien, het typevoorbeeld is van wat Kant het abderitisme noemt.

In *Dat kan in theorie wel waar zijn, maar deugt niet voor de praktijk* onderzoekt Kant alle belangrijke elementen uit Mendelssohns redenering. In het laatste hoofdstuk richt hij zich daarvoor expliciet tot Mendelssohn, maar dan heeft hij, in de eerste twee delen gericht aan Christian Garve respectievelijk 'tegen Hobbes', al uitgebreid het argument rond geluk behandeld. Nu we gezien hebben welke rol dit speelt in Mendelssohns redenering, begrijpen we dat ook Kants repliek rond geluk samenhangt met zijn antwoord op het abderitisme. In overeenstemming met de *Kritiek van het oordeelsvermogen* vindt Kant geluk niet bruikbaar als principe. Niet voor de moraal, niet als einddoel voor de

geschiedenis, en het minst van al nog voor een politieke theorie.

Men ziet hier duidelijk wat het geluksprincipe (dat eigenlijk helemaal niet tot een welbepaald principe in staat is) ook in het staatsrecht voor boosaardigs aanricht, net zoals dat in de moraal het geval is.³²

Anders dan geluk – waarover de mensen het wel nooit eens zullen worden, en waarover dus ook nooit iets anders zal kunnen gezegd worden dan dat elk volk en elke cultuur zijn eigen weg gevonden heeft – bevat de morele wet wel een universeel karakter, waaruit bijgevolg ook universele conclusies kunnen getrokken worden voor de geschiedenis. In onze bespreking van de derde *Kritiek* hebben we er op gewezen dat Kants beroep op een doel *buiten* de natuur, en daarmee buiten het bereik van wetenschappelijke zekerheden, tegelijk verhindert dat de menselijke natuur als excuus kan worden ingeroepen om ons gedrag ‘in de praktijk’ te verklaren. Dat vinden we ook in *De gemeenplaats* terug. Kant verwerpt “het voorwendsel dat de menselijke natuur niet in staat is” een theoretisch ideaal na te streven boven geluk – iets wat men “toch ook niet met zekerheid kan beweren.”³³ Achter Kants puur filosofische argumenten, gaat allicht ook een politieke bekommernis schuil. Het ondergeschikt maken van theorie aan een zogenaamde praktijk is misschien niet zonder risico voor een emancipatorische beweging zoals de *Aufklärung*. Het onderschatten van het belang van theoretische principes, zo vreest Kant, speelt steeds in het voordeel van de behoudsgezinde krachten. Als men niet voor ogen houdt hoe de staat in theorie zou *moeten* georganiseerd worden, neemt men ten langen leste wel vrede met hoe de staat nu eenmaal in praktijk georganiseerd is. En al helemaal zolang die min of meer in de behoeften van zijn inwoners – het ‘geluk’ – kan voorzien.

Alle constituties die lang genoeg bestaan, welke gebreken zij ook hebben, leiden ondanks al hun verscheidenheid tot hetzelfde resultaat, namelijk dat men tevreden is met de constitutie waarin men zich bevindt; daarom geldt er eigenlijk helemaal geen theorie, wanneer het om het *welzijn van het volk* gaat, maar berust alles op een praktijk die zich door de ervaring laat leiden.³⁴

In elk geval meent Kant dat het argument van de praktijk de kar voor het paard spant. In morele kwesties is het onzin zich op de praktijk te beroepen tegenover de theorie.

Gaan we nu over tot het laatste hoofdstuk van *Over de gemeenplaats* waarin Kant rechtstreeks met Mendelssohn in dialoog gaat om zijn vertrouwen in de vooruitgang van de geschiedenis te rechtvaardigen. Welke waarde kunnen we aan een teleologisch oordeel toekennen? Ten eerste is het geloof in de vooruitgang geoorloofd, aangezien het tegendeel niet bewezen kan worden: “Empirische bewijsgronden tegen het welslagen van deze op hoop gebaseerde plannen halen hier niets uit.”³⁵ Dat iets tot nog toe niet gelukt is, bewijst toch niet dat het ook nooit zal lukken. Denk maar aan de pogingen om met luchtballonnen te varen.

Overigens, als je je dan toch op empirisch terrein wil begeven, dan zou je evengoed ‘bewijzen’ kunnen vinden voor vooruitgang. Zou het niet kunnen dat we alleen maar *denken* dat de mensheid moreel niet vooruitgaat, omdat ons moreel kompas hoe langer hoe nauwkeuriger wordt? Maar goed, gegeven dat empirische bewijzen hier geen uitsluitel geven, welk oordeel over de geschiedenis is dan wel mogelijk? Kant herhaalt de elementen uit zijn derde *Kritiek*. Om te beginnen wordt de geschiedenis niet door mensen gemaakt zoals ze een artefact maken. Het succes of falen van ons historisch ondernemen hangt dus ook niet op dezelfde manier af van onze bewuste plannen. Wat dat betreft vertoont de geschiedenis inderdaad gelijkenis met de teleologie van natuurfenomenen. Alleen van de natuur, of zo je wil, van de Voorzienigheid, kunnen we “een resultaat verwachten dat op het geheel gericht is en van daaruit op de delen, terwijl daarentegen de mensen met hun *plannen* alleen van de delen kunnen uitgaan om slechts daarbij te blijven staan.”³⁶ Bemerkt opnieuw, net als in *Kritiek van het oordeelsvermogen*, de vergelijking die Kant maakt tussen de beoordeling van de geschiedenis en de beoordeling van een natuurlijk organisme, met een innerlijke doelmatigheid die alleen begrepen kan worden door van het geheel, het resultaat, te vertrekken, en de delen te verklaren vanuit dat geheel dat er het doel van is. Ook de geschiedenis kan alleen zo als zinvol begrepen worden, door ons op dat teleologische standpunt te plaatsen, op het standpunt van het geheel, dat als doel ook de verklaring is voor de afzonderlijke gebeurtenissen erin. Als om dit te illustreren laat Kant zijn opmerking onmiddellijk weer volgen door een herhaling van zijn interpretatie van de geschiedenis. Geweld en onrecht kunnen verklaard worden omdat ze leiden tot de burgerlijke staat, oorlog tot de kosmopolitische constitutie. Maar let wel, deze teleologische interpretatie is geen substitutie voor een causale verklaring in wetenschappelijke zin.³⁷ Al ligt de nadruk in deze tekst vooral op de rol van de voorzienigheid, toch vergeet Kant niet om ook te verwijzen naar de actieve rol van de mens zelf. De geschiedenis is ook geen *zuiver* natuurfenomeen. Zij vertoont ook kenmerken van een artefact dat bewust gemaakt moet worden. Dat laat Kant blijken uit de oproep die hij aan het slot van de tekst doet om zelf onze verantwoordelijkheid te nemen en om in overeenstemming met de theorie te handelen. Hij richt zijn oproep, niet zonder ironie, aan de verlichte vorsten, onze “aardse goden.” Maar ongetwijfeld spreekt hij achter hun rug de publieke opinie toe:

Ik daarentegen vertrouw van mijn kant toch op de theorie, uitgaande van het rechtsprincipe, over hoe de verhouding tussen mensen en staten *moet zijn*, en die aan de aardse goden de maxime aanprijst om in hun geschillen altijd zo te werk te gaan dat een dergelijke volkenstaat daardoor ingeleid wordt, en aan te nemen dat deze derhalve mogelijk (*in praxi*) is en *kan bestaan*;³⁸

Volgens het principe *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* is het geoorloofd te veronderstellen dat de natuur ervoor zal zorgen dat de juiste omstandigheden zich op het juiste moment zullen voordoen. Alle elementen uit de derde *Kritiek*, de

geschiedenis die niet causaal verklaard kan en mag worden, en daarmee samenhangend de noodzaak van een teleologische interpretatie die het midden houdt tussen een doelmatigheid van de natuur, en een bewuste doelmatigheid van handelende personen, kwamen in deze tekst terug. Nemen we de tekst van *Over de gemeenplaats* in zijn geheel, dan heeft Kant ook alle elementen uit Mendelssohns argumentatie beantwoord. Het is ook niet mogelijk het abderitisme te weerleggen zonder het als een samenhangend geheel te behandelen. Het is daarom vruchtbaar om onze definitie van het abderitisme voortaan met deze kenmerken uit te breiden. De nadruk op het geluk boven abstracte principes, het pluralisme van dat geluk, en de bijbehorende voorrang voor praktijk boven theorie zullen we vanaf nu tot de kenmerken van het abderitisme in *ruimere zin* rekenen.

Herder

In hoeverre hoort Herder thuis in een bespreking van het abderitisme? In zijn *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, verschenen tussen 1784 en 1791, verdedigt hij namelijk de vooruitgang naar een einddoel, dat van de *Humanität*. Alleen is Herders positie bij nader inzien dubbelzinniger dan dat. In vroegere zowel als in latere werken verdedigt hij soms juist het tegenovergestelde standpunt, dat de geschiedenis helemaal geen einddoel heeft.³⁹ En ook in de *Ideen* maakt de concrete invulling van *Humanität* als einddoel van de geschiedenis, en vooral dan de manier waarop het concept *Humanität* ingezet wordt om Kants geschiedenisfilosofie te kritiseren, het toch relevant om Herder te benaderen vanuit het analysekader van het abderitisme. Vergeten we niet dat Herders argumenten mee aan de basis liggen van Kants onderzoek naar teleologie en geschiedenis in de *Kritiek van het oordeelsvermogen*.⁴⁰ Een nauwkeurige analyse van Herders *Ideen* toont vervolgens aan dat zijn argumentatie overeenkomsten vertoont met Mendelssohns abderitisme. Bij nader inzien is het mogelijk dat Herders formalistische afwijzing van de ‘smalle’ formulering van het abderitisme, samengaat met een verdediging van de ‘brede’ inhoud.

Zoals Kants geschiedenisfilosofie ingebed is in een ruimer filosofisch kader, de teleologie, zo is die van Herder ingebed in een vitalistisch-spinozistische natuurfilosofie. Uit de observatie van de geschiedenis, zo meent Herder, kan men met dezelfde dwingende kracht wetten afleiden als Newton destijds uit de observatie van de planeten. In zekere zin gaat het trouwens om dezelfde wet, omdat eenzelfde kracht overal in de natuur oorzaak is van een toenemende graad van organisatie. Herders begrip van natuurwet is echter iets anders dan wat we daar vandaag onder verstaan. Voor Herder is de natuur doordrongen van een immanent levensprincipe en een organiserende kracht. Als onderdeel daarvan is ook rede en rechtvaardigheid een vitaal-causaal gedetermineerd doel van en in de natuur:

Overigens berusten zowel rede als billijkheid op *een en dezelfde natuurwet*, die ook de vaste aard van ons wezen bepaalt. De rede wikt en weegt van alle dingen het samenspel, om ze in een blijvend evenwicht te ordenen. (...) Een en dezelfde wet strekt zich dus uit van de zon, en van alle zonnen in ons universum, tot aan zelfs de nietigste handeling van de mens: wat alle wezens en al hun systemen bepaalt, is maar één wet: *het harmoniëren van al hun krachten naar een toestand van regelmaat en periodieke rust*.⁴¹

Dat immanente doel van de geschiedenis, de rede en rechtvaardigheid in alle verscheidenheid waarin ze voorkomen, geeft hij een naam: de *Humanität*. Waar Kant dus een duidelijk onderscheid ziet – eist – tussen natuur en moraal, ziet Herder integendeel continuïteit, van de anorganische over de organische natuur en zo naar de menselijke natuur en de morele bestemming van de mens. Wat Kant *achteraf* in de interpretatie van de natuur zoekt, aan de hand van een heuristisch principe dat nodig is om er de zin van in te kunnen zien, meent Herder *vooraf* in de natuur te ontdekken, als de wetmatigheid die de geschiedenis verklaart.⁴² Uit dit vitalistisch of pantheïstisch uitgangspunt volgen Herders invulling van het doel van de geschiedenis. Exemplarisch voor het meningsverschil met Kant is opnieuw de rol van ‘geluk’. Omdat bij Kant het einddoel van de geschiedenis door een andere wet dan die van de natuur bepaald wordt, is het geluk – waar we terecht vanuit onze neigingen naar streven – ondergeschikt aan de waardigheid om gelukkig te worden – waar we vanuit de morele wet naar *moeten* streven. Bij Herder is de *Humanität* door dezelfde natuurwet gegeven als het streven naar geluk. Zij zijn van dezelfde orde, want een en dezelfde natuur heeft de mens niet alleen voorbestemd om *redelijk* en *rechtvaardig* te worden, maar ook om *gelukkig* te worden.⁴³ Net als Mendelssohn stelt Herder vervolgens vast dat dat geluk door elk volk, elke cultuur, anders wordt ingevuld. De vraag “welk volk het gelukkigst” is, is daarom een absurde vraag.⁴⁴ Geluk is particulier en onderling onmeetbaar. Ook Herder laat niet na om daarbij de universalistische aanspraken van de Europese cultuur op de korrel te nemen: “het ware absurd-arrogant om zich aan te matigen dat de bewoners van alle werelddelen, om gelukkig te kunnen leven, Europeanen moeten worden.”⁴⁵ En nogmaals net als Mendelssohn drukt Herder zijn wantrouwen uit tegenover een personificatie van de mensheid om er de auteur of het voorwerp van een ‘opvoeding’ van te maken. Niet de mensheid, alleen individuele mensen kunnen opgevoed worden.⁴⁶ Waar er geen expliciet door de mens zelf en onafhankelijk van de natuur geformuleerd doel is, daar kan er ook geen sturende rol weggelegd zijn voor een theorie die de menselijke praktijk naar dit doel moet leiden. Dan is slechts observatie mogelijk, die uit wat gebeurt afleidt wat zal gebeuren en daarmee bevestigt wat moest gebeuren.

Dus alles wat de mens is en maar kan zijn, dat moet ook doel zijn van het menselijk geslacht; en wat is dat? De *menselijkheid* en het geluk, hier, in deze graad, als deze en geen andere schakel in de keten van ontwikkeling, die de gehele soort doortrekt.⁴⁷

De *Ideen* bevatten bovendien een frontale aanval op Kant, en op de door hem vertegenwoordigde stroming in de *Aufklärung*. Vooral Kants concrete politieke invulling, de republikeinse staat, moet het daarbij ontgelden.

Wat, bijvoorbeeld, kan het betekenen dat de mens, zoals we hem hier kennen, gemaakt is voor een oneindige toename van zijn geestelijke vermogens, voor een voortdurende uitbreiding van zijn perceptie en effectiviteit? Ja, dat hij voor de staat, als het doel van zijn soort, gemaakt is, en zo alle generaties slechts voor de laatste, om haar troon te plaatsen op de verbrokkelde sokkel van het geluk van alle voorgaande?⁴⁸

Wie uit een theoretisch einddoel wil afleiden wat de voorbereidende stappen daarnaartoe zijn, loopt volgens Herder het risico concrete mensen op te offeren op het altaar van de abstracte mensheid. Zo'n theorie kan niet meer zijn dan "schrale, schimmige dromen."⁴⁹ In de plaats daarvan stelt hij de familie en het volk, als organisch gegroeide gehelen in plaats van kunstmatig opgedrongen constructies. Gedurende duizenden jaren hebben zij hun eigen nationaal karakter ontwikkeld, aangepast aan klimaat en omstandigheden. "Want een volk is net als een familie een natuurlijke plant, alleen een met meer takken."⁵⁰

Samengevat verdedigt Herder de volgende standpunten: het doel van de natuur is immanent aan die natuur. Het is 'Humanität', maar net als bij Mendelssohns abderitisme komt dit neer op een door de natuur gegeven streven naar geluk; uit de observatie van de geschiedenis kunnen we de wetten van die geschiedenis afleiden, maar deze bevestigen enkel dat er een grote diversiteit is in de wijze waarop mensen gelukkig zijn, en in maatschappijvormen waarin ze zich organiseren. De natuurlijke eenheid van de mens is overigens zijn familie en zijn volk, niet de kunstmatige constructie van een staat. Elk volk heeft zijn eigen onherleidbare waarde. Zogenaamd universele principes waarop moraal en staat gebaseerd zijn, zijn in werkelijkheid particulier, Europees, en onderdrukkend. Ze kunnen niet gebruikt worden in een abstracte politieke theorie om onze praktijk te leiden, en het is al helemaal geen doel naar zo'n staat te streven, integendeel, dat houdt juist een groot gevaar in.

Kants repliek aan Herder

De thema's die we op basis van Mendelssohns *Jerusalem* geïdentificeerd hadden als de kenmerken van het brede abderitisme, komen dus ook bij Herder terug. Zoals te verwachten verloopt Kants antwoord opnieuw volgens dezelfde lijnen. Hij richt zich in eerste instantie tegen het zogenaamd 'wetenschappelijk' gehalte van Herders natuurfilosofie. Herder heeft volgens Kant helemaal geen causale verklaring voor de geschiedenis gevonden. Hij heeft gewoon het gewenste resultaat – de *Humanität* – zonder kritisch onderzoek binnengesmokkeld in de veroorzakende natuurkracht. Herders hypothese van krachten die men niet kan waarnemen, maar die door hun organiserend vermogen de doelmatigheid in de

natuur verklaren, “is metafysica, zelfs zeer dogmatische, hoezeer onze auteur het ook, zoals de mode het wil, ontkent.”⁵¹ Het is een poging, zo schimpt Kant, om wat men niet begrijpt, te verklaren door wat men nog minder begrijpt. Een heuristisch principe waarvoor de mens de volle verantwoordelijkheid op zich neemt, zonder zich daarbij achter de natuur te verschuilen, maar integendeel de natuur openlijk opeisend als laatste hulp bij de realisatie, is voor Kant de hoeksteen van een teleologische theorie van de geschiedenis. En zo’n theorie is nu eenmaal niet mogelijk zonder abstracte concepten. Kants verdediging van het concept van ‘menschheid’ tegenover Herder is tegelijk het – in *Over de gemeenplaats* ontbrekend – antwoord aan Mendelssohn. De algemeen gebruikelijke betekenis die we aan dat begrip geven is die van een oneindige reeks van generaties die elkaar opvolgen. Zoals men in de wiskunde kan zeggen dat een kromme pas in een punt op oneindig haar asymptoot raakt, kan men van de mensheid zeggen dat zij een doel heeft, zonder dat ooit een van haar generaties dit zal bereiken. Het begrip mensheid is daarom nog geen lege abstractie maar een nuttig idee van de rede dat ons in de praktijk kan leiden.⁵² Met mensheid bedoelt Kant overigens ook niet onze specifieke biologische diersoort, “maar het geheel van maatschappelijk verenigde, in volkeren opgesplitste mensen op aarde”.⁵³ Het historisch en verscheiden karakter van de mensheid is ook voor Kant een gegeven. Uiteraard beantwoordt Kant ook de rechtstreekse aanval op zijn politieke invulling van de verlichtingsidealen:

Wat als het eigenlijke doel van de voorzienigheid niet die schimmige voorstelling was van het geluk, die ieder scheidt voor zichzelf? Maar wel de altijd voortschrijdende en groeiende activiteit en cultuur die erdoor in het spel gebracht worden, en waarvan de hoogst mogelijke graad alleen het resultaat kan zijn van een naar het begrip van mensenrechten geordende staatsinrichting.⁵⁴

Merk op hoe Kant in dit citaat het beeld van de ‘schimmige idealen’, door Herder voorgehouden om de politieke strijd voor een republikeinse staat in diskrediet te brengen, handig terugkaatst. Zonder een buiten de natuur gezocht doel zou de mens volgens Kant niet alleen geen begrijpelijke geschiedenis hebben, maar eigenlijk helemaal geen geschiedenis. Want zonder een antwoord op de vraag naar het doel van de mensheid, zo meent Kant, is er ook geen antwoord op de vraag naar de waarde ervan.⁵⁵ Stel u een eiland voor bewoond door mensen die gedurende duizenden jaren door niets gestoord worden in hun slaperig bestaan. Hoe gelukkig zij verder ook mogen zijn, we zouden niet kunnen uitleggen wat daar beter aan is dan aan een gelijkaardig eiland alleen bevolkt met tevreden schapen of runderen.

Nogmaals dezelfde vraag

Nu we met Herder en Mendelssohn ons beeld van de filosofische en politieke stroming van het abderitisme scherper gesteld hebben, keren we terug naar de

tekst waarin Kant de term gesmeed heeft: *De strijd der faculteiten*. Hier neemt hij nogmaals dezelfde handschoen op, nu toegepast op het oordeel van de geschiedenis over de Franse Revolutie. Kant slijpt er zijn scherpste wapen tegen het abderitisme uit. In vergelijking met eerdere teksten vindt een opvallende accentverschuiving plaats. Niet de onzichtbare hand van de voorzienigheid, maar ons eigen politiek engagement staat nu centraal.

Beginnen we echter met de “erneuerte Frage” naar de vooruitgang, die ook kan geformuleerd worden als een vraag naar inzicht in de loop van de geschiedenis:

Men wil een deel van de menselijke geschiedenis kennen, en zelfs niet van de verleden tijd, maar van de toekomstige. Een *voorspellende* dus, een die men als ze niet op bekende natuurwetten (zoals zon- of maansverduisteringen) gebaseerd is, waarzeggend maar toch natuurlijk (...) noemt.⁵⁶

Zoals gezegd voelde ook Kant aan wat een vreemde onderneming het is om de geschiedenis te willen verklaren – en zelfs te voorspellen! – vanuit een a priori geformuleerd doel. Toch is dat de lijn die hij aanhoudt vanaf het eerste van zijn ‘kleinere’ politieke werken, de *Idee voor een algemene geschiedenis in het perspectief van de wereldburger*,⁵⁷ over de uiteenzetting in de *Kritiek van het oordeelsvermogen*, tot hier in *De strijd der faculteiten*, een van de laatste teksten die hij publiceert. Opnieuw ontkent Kant de mogelijkheid van een zuiver ‘wetenschappelijke’, empirische gestaafde kennis,⁵⁸ en stelt hij daar zijn merkwaardige vervlechting tegenover van een geschiedenis die onderdeel is van een teleologie van de natuur – van een doel dat de voorzienigheid realiseert als het ware achter de rug om van de mensen⁵⁹ – en anderzijds de actieve doelmatige activiteit waarmee de mensen zelf hun geschiedenis kunnen ‘maken’. Maar anders dan in zijn vroegere teksten verschuift het zwaartepunt nu veel verder naar dit laatste. Voor we hierop ingaan, vermelden we voor de volledigheid nog dat Kant ook de andere strijdpunten tegen het abderitisme terloops aanhaalt. Geluk kan geen principe zijn voor de staatsinrichting,⁶⁰ het doel geldt universeel voor alle staten waar ook ter wereld,⁶¹ en de mensheid is een geldig theoretisch concept.⁶² Nu wat deze accentverschuiving betreft: die was een bewuste beslissing van Kant, zo kunnen we afleiden uit een van zijn losse notities. De morele bewijsgrond, Gods wijsheid waarmee de voorzienigheid welwillend over de toekomst van de mensheid waakt, wil hij minder gewicht geven:

Ik leg geen bijzondere nadruk op het bewijs op morele gronden, dat uit het argument van eeuwige wijsheid (een deus ex machina) kan worden gehaald. Dat zegt namelijk dat zij de mensheid niet zal toestaan zich eeuwig aan de dwaasheid over te leveren om de steen van Sisyphus eerst omhoog te duwen en dan weer terug te laten rollen (...)⁶³

Liever richt hij voortaan zijn voorspellende geschiedenisonderzoek op wat we

van de mensheid zelf mogen verwachten.⁶⁴ Keren we nu terug naar de gepubliceerde tekst, om te zien hoe hij zijn voornemen uitvoert. Op de vraag hoe een “a priori geschiedenis” mogelijk is wijst hij inderdaad niet in de eerste plaats op de rol van de natuur of de voorzienigheid, maar eerst en vooral op de mogelijkheid dat diegene die de geschiedenis moet voorspellen dezelfde is als diegene die de geschiedenis moet maken.⁶⁵ Vervolgens werkt hij daarvan als overgang een negatief, en daarna meer uitgebreid een positief voorbeeld uit. De taak, zo begint hij niet zonder sarcasme, is minder zwaar dan ze lijkt. Politici en geestelijken doen het al tijden, zij het vooral in negatieve zin.

We moeten, zo zeggen zij, de mensen nemen zoals ze zijn, niet zoals wereldvreemde betweters of weldenkende visionairen dromen dat ze zouden moeten zijn. Maar dat ‘*zoals ze zijn*’ wil zeggen: zoals wij ze *gemaakt hebben* door ongerechtvaardigde dwang (...)⁶⁶

Het is niet moeilijk de mensheid een toekomst te voorspellen van abderitisme en morele stagnatie, als men er eerst zelf alles aan doet om deze te bewerken. Twee opmerkingen bij deze overgangspassage. Ten eerste slaat ze wel degelijk op het abderitisme, al valt dat woord niet expliciet in het citaat. En ten tweede klinkt nu in Kants woorden duidelijk iets door van wat we als een van de bouwstenen voor een mogelijk politiek engagement kunnen beschouwen: de verontwaardiging.⁶⁷ Zowel die verwijzing naar het abderitisme als die nieuwe toon kunnen we afleiden uit een andere voorbereidende nota, waarin hij het abderitisme inderdaad expliciet vermeldt, en hij zonder de matiging die misschien bij de gepubliceerde tekst hoorde, zijn mening geeft:

Het abderitisme dat de berg van grote verwachtingen uitroept maar vervolgens een muis baart, is volgens de zogenaamd doorgewinterde staatsman de beste voorstelling van het karakter van de menselijke soort; geen wonder dat hij met dit vooringenomen oordeel juist voorspelt, en dat hij de eeuwige carrousel van voor- en achterwaartse beweging die hij verkondigt ook in de ervaring aantreft. Want deze voorspelling vervult een tijdlang haar eigen woorden, omdat alle middelen waarmee de vooruitgang naar beter kan worden verzekerd, opzettelijk worden verzuimd.⁶⁸

Het karakter van de mensheid is echter van een heel andere aard dan het karakter van deze staatsmannen, dat ze vervolgens op de rest van de wereldbevolking projecteren. Om dat aan te tonen gaat Kant op zoek naar een gebeurtenis die een teken is van het werkelijke karakter van de mensheid, karakter dat haar het vermogen geeft tot historische vooruitgang.⁶⁹ De verdere uitwerking daarvan gebeurt dan in paragraaf zes, “Over een gebeurtenis in onze tijd, die deze morele gaardheid van het menselijk geslacht bewijst.”⁷⁰ Die paragraaf staat bekend als moeilijk toegankelijk, zelfs grammaticaal enigszins problematisch,⁷¹ en heeft daardoor ook aanleiding gegeven tot zeer uiteenlopende interpretaties. Voor ons eigen begrip geven we de voorkeur aan dezelfde losse notitie waaruit we al eerder

citeerden. Die heeft het voordeel enerzijds minder diplomatisch te zijn, en anderzijds te verwijzen naar een ook vandaag duidelijk herkenbaar en in die zin universeel en onloochenbaar “Factum”. Het is inderdaad ook vandaag nog altijd een *feit* dat elke progressieve⁷² beweging van enige omvang niet alleen het zelfverloochenend engagement van de betrokken actoren opwekt, maar daarnaast ook een solidariteitsbeweging losweekt bij de enthousiaste waarnemers, zelfs bij diegenen die zich ver van het echte strijdtoneel bevinden. Het merkwaardigste is zelfs niet dat dit enthousiasme zich voordoet wanneer de beweging in volle opgang is en wanneer de ingezette middelen in overeenstemming zijn met het progressieve doel. Het is zelfs zo dat de solidariteit aanhoudt wanneer de beweging tekenen begint te vertonen van ontsporing en buitensporig geweld. Solidariteit kan blijkbaar hand in hand gaan met een kritische houding tegenover excessen. Ook Kant stelt dit *Factum* vast.

(...) dat, zeg ik, zij die louter toeschouwers zijn, met affect daarmee meeleven en wel geheel onbaatzuchtig. – Dat *feit* is ongetwijfeld waar en kan worden waargenomen in de crisis van de Franse staatsomwenteling, ongeacht alle verschrikkingen en wreedheden die ermee gepaard gaan (...)⁷³

Rijst de vraag waarom de toeschouwer het gebeuren niet met afstandelijke onverschilligheid kan gadeslaan. Wat volgt is misschien wel Kants krachtigste argument tegen het abderitisme.

(...) Om een dergelijk algemeen enthousiasme op te wekken moet een werkelijk of op zijn minst een goedmoedig gemeend belang van het hele menselijk geslacht de toeschouwer voor ogen staan. Die stelt zich daarbij een tijdperk voor, waarin onze soort niet langer onophoudelijk zal schommelen van beter naar slechter en omgekeerd, maar naar steeds beter en beter, in een weliswaar langzame, maar ononderbroken vooruitgang.⁷⁴

Kant verklaart het enthousiasme voor de Franse Revolutie dus door het perspectief dat aan de solidaire toeschouwer geboden wordt: dat eindelijk de mensheid voorgoed het abderitisme van zich af zal schudden. Een perspectief dat tegelijk zijn morele aard bevestigt. En omgekeerd, precies de *overtuiging* dat het mogelijk is, zal ervoor zorgen dat het ooit ook werkelijk wordt. Want, aldus Kant, nooit zullen de toeschouwers – hoe ver zij ook in tijd en ruimte van het strijdtoneel verwijderd zijn – zo’n historische strijd vergeten. Zelfs al zou het resultaat, hier in concreto van de Franse Revolutie, uiteindelijk teruggedraaid of geperverteerd worden, dan nog zal *de mensheid zelf* de strijd nooit opgeven, tot uiteindelijk haar nieuwe pogingen succesvol zijn.⁷⁵ Het enthousiasme is daarmee het antipatroon van de eerder besproken cynische houding van de abderitische “Politiker”, rechtsgeleerde of geestelijke. Uit het enthousiasme van de toeschouwer voor het einde van het abderitisme blijkt het werkelijke karakter van de mensheid.

Twee aspecten verdienen nog verdere verduidelijking. Ten eerste onze kwalificatie van de door Kant beschreven “Denkungsart der Zuschauer” als een

gevoel van politieke solidariteit. En ten tweede willen we voor de aard van “Enthusiasm” nog een laatste keer naar de *Kritiek van het oordeelsvermogen* terugkeren. Eerst de “Denkungsart der Zuschauer”. In paragraaf zes beschrijft Kant die als volgt: hoewel de toeschouwer geen enkel *persoonlijk* voordeel te verwachten heeft bij een overwinning van een van beide partijen, toont hij zich toch *partijdig*. En ondanks die partijdigheid heeft hij dan weer niet de minste ambitie om rechtstreeks deel te nemen aan de strijd. Niet op de plaats van het gebeuren, en ook niet door die naar de eigen plaats of situatie te importeren. Hij kiest bovendien niet alleen partij voor de ene kant en tegen de andere kant, hij doet dat ook *publiekelijk*. Die publieke stellingname is eventueel niet zonder risico, en toch wordt ze *universeel* gedeeld. En dat alles met een gevoel dat grenst aan enthousiasme. Voor zover we weten was het woord *solidariteit* in de huidige betekenis nog niet gangbaar in de achttiende eeuw. Maar iemand vandaag, die als toeschouwer van bijvoorbeeld oorlogsgeweld in Palestina of politiebrutaliteit tegen zwarte burgers, op gelijkaardige wijze een publiekelijk standpunt zou innemen, zouden we mijns inziens *solidair* noemen. Welk woord we ook verkiezen, in elk geval is Kants “toeschouwer” niet meer de afstandelijke en neutrale waarnemer uit het beroemde voorbeeld van Pythagoras, die

(...) het leven vergeleken heeft met de Grote Spelen, waarheen sommigen zich begeven om mede te dingen naar de prijzen en anderen met koopwaar, doch de besten als toeschouwers; want ook in het leven groeien sommige mensen op met een slaafse aard, belust op faam en gewin, maar de filosoof zoekt de waarheid.⁷⁶

Het oordeel van Kants toeschouwer is geen contemplatief oordeel meer, zelfs geen zuiver redelijk teleologisch oordeel. Maar zijn enthousiasme houdt wel een *esthetisch* oordeel in.⁷⁷ Als esthetisch oordeel is het meer bepaald geen smaakoordeel van het *schone* maar een smaakoordeel van het *verhevene*. Dat onderscheid is voor Kant in deze context belangrijk. Want wanneer we bijvoorbeeld de natuur mooi vinden, dan zet die schoonheid ons volgens Kant aan om die te denken “als niet louter behorend tot het doelloze mechanisme van de natuur, maar ook als analoog aan de kunst.”⁷⁸ Als iets wat met andere woorden kan gemaakt zijn met een doel. Maar in dat geval ook een doel dat we *in die natuur* kunnen denken. Het begrip van het verhevene doet ons verder denken, nu over een doel dat we niet meer in de natuur zullen vinden. Als geluk niet geschikt is als einddoel voor de geschiedenis, kan ook schoonheid niet geschikt zijn om onze gedachten over zo’n einddoel te laten reflecteren. Maar het verhevene leidt wel tot reflectie over een mogelijk einddoel buiten de natuur, omdat het begrip van het verhevene

(...) helemaal niets doelmatig in de natuur zelf aanduidt, maar alleen in het mogelijke *gebruik* van haar aanschouwingen, en wel om ons een van de natuur volledig onafhankelijke doelmatigheid in onszelf te laten voelen.⁷⁹

Het smaakoordeel, ook van het verhevene, blijft natuurlijk een oordeel van een ‘doelmatigheid zonder doel’. Maar het moreel goede legt ons wel een doel op, en omdat we dat alleen kunnen bereiken door weerstand te overwinnen, is de esthetische voorstelling ervan verheven.⁸⁰ Daarom is ook het enthousiasme – “de idee van het goede in combinatie met affect”⁸¹ – wanneer we hindernissen overwinnen bij het bereiken van een moreel doel, verheven.⁸² Precies dat enthousiasme vinden we dan ook bij de Franse revolutionairen, zo meent Kant. Hij bejubelt de militaire overwinningen van de jonge onervaren republiek die door haar idealisme de indrukwekkendste huurlingenlegers, nog aangevuld met revanchistische noblesse, in het stof laat bijten.⁸³ En wat hij zelf, als toeschouwer, daarbij voelt, grenst eveneens aan enthousiasme. Net als alle smaakoordelen maakt het enthousiasme voor de Franse revolutie ten slotte aanspraak op algemeenheid. Dat verklaart wellicht de beslistheid waarmee Kant, tegen de objectieve feiten in, het enthousiasme voor de Franse Revolutie “universeel” noemt. Vergelijken we die stelling met zijn analyse van het verhevene in de derde *Kritiek*:

Het [oordeel over het verhevene] is gegrondvest in de menselijke natuur, en wel in datgene wat we met het gezonde verstand van iedereen zonder uitzondering kunnen verwachten en ook kunnen eisen, namelijk in de aanleg voor het gevoel voor (praktische) ideeën, d.w.z. voor het morele.⁸⁴

En wie niet over een dergelijk oordeel beschikt, is volgens Kant onverschillig of ongevoelig. Vandaar dat de politieke reflex van verontwaardiging over onrecht, en van solidariteit met het verzet ertegen, iets is dat we van iedereen zonder uitzondering kunnen eisen.

Samengevat: *De strijd* onderschrijft de argumentatie tegen het abderitisme uit eerdere teksten. De geschiedenis is niet te verklaren vanuit empirische feiten. De interpretatie gebeurt door een verbinding van teleologische oordelen en bewuste menselijke activiteit. Maar Kant onderzoekt in deze tekst ook de aard van die bewuste politieke activiteit. Die wordt volgens hem blijvend gevoed door het morele karakter van de mensheid die haar morele doel steeds voor ogen houdt. Dat uit zich in bijvoorbeeld de gevoelens van verontwaardiging of van politieke solidariteit. Die gevoelens analyseert hij als *verheven*: zonder in precieze begrippen gevat te kunnen worden, maken ze aanspraak op algemeenheid en mededeelbaarheid, waardoor ze uitnodigen tot publieke stellingnames. Maar ze onderscheiden zich ook van het gevoel voor het *schone*, omdat ze voortkomen uit de spanning tussen een moreel doel, een doel dus buiten de natuur, en de realiteit.

Tot slot

Voor Kant blijft politiek engagement ondenkbaar zonder doel, of zonder de wil en het vooruitzicht om dat doel ook in de geschiedenis te realiseren. Er zijn in de twintigste eeuw pogingen ondernomen om in Kant een aanzet te vinden voor een

ander concept van politiek, een concept dat tegelijk losgekoppeld kan worden van zo'n doel, en toch de valkuil van de onverschilligheid weet te vermijden. Het belang van die pogingen voor onze eeuw is evident, maar doet niet noodzakelijk recht aan de Kant uit de achttiende eeuw. Daar staat tegenover dat de politieke onverschilligheid zich ook vandaag kan verschuilen achter argumenten die misschien meer recht doen aan het abderitisme van de achttiende eeuw, dan aan deze filosofen uit de twintigste. In dat geval kan Kants strijd tegen het abderitisme ons ook vandaag nog van nut zijn. Of er dan werkelijk sinds de achttiende eeuw vooruitgang is gemaakt, dan wel of alles na verloop van tijd terug in de oude plooi gevallen is, zouden we niet met zekerheid durven zeggen. Maar dat het 'Factum' van het enthousiasme voor zo'n vooruitgang niet vergeten is en dat zich op basis daarvan sindsdien steeds nieuwe solidariteitsbewegingen ontwikkeld hebben, dat kan niemand in goed geweten ontkennen. Tenminste op dat vlak is Kants 'filosofische voorspelling' volledig uitgekomen.

Veel van Mendelssohns en Herders 'abderitisme' is vandaag gemeengoed. *Dè mensheid* is niet meer dan een holle abstractie, alleen concrete mensen verdienen onze interesse. Kritiek op de valse universaliteit van het Europees superioriteitsdenken. Welzijn en geluk als doel voor mensen die daar elk een unieke en cultureel bepaalde invulling aan geven. Wantrouwen tegenover abstracte politieke theorieën, waarschuwingen voor het gevaar dat ermee gepaard gaat. Dat alles heeft zijn rechtvaardiging – de twintigste eeuw bracht harde lessen, en de eenentwintigste belooft voorlopig weinig beterschap. Maar het is goed bij deze rechtvaardigingen rekening te houden met Kants waarschuwing. Ook dat is metafysica, zo houdt Kant ons voor, ook als ze zich naar de mode van de dag verschuilt achter objectieve wetenschap of het einde van alle ideologie. Natuurlijk mag men het eens zijn met de woorden van Kants biograf Manfred Kuehn:

Kant verdedigt dus een teleologische visie op de natuur met het argument dat zo'n visie nodig is voor een geschiedenis van vooruitgang van de mensheid. [...] Alleen als we zelf geloven dat zo'n geschiedenis (ofwel een "groot verhaal") mogelijk is of nodig, zijn we gehouden zijn conclusie te aanvaarden.⁸⁵

Als men maar inziet dat ook het verhaal van een pluralistisch ingevuld streven naar bescheiden geluk niet meer blijft dan een verhaal – een *klein* verhaal zo je wil – dat de mens zelf bedacht heeft en waarvoor hij zelf de verantwoordelijkheid moet dragen. En als men maar steeds Kants waarschuwing ter harte neemt dat zich achter *sommige* kritiek op de doelmatigheid helaas slechts gewone onverschilligheid verbergt.

Want het kan de rede toch onmogelijk onverschillig laten hoe het antwoord mag luiden op de vraag, *wat de uitkomst dan wel mag zijn van dat juiste handelen van ons*, en gesteld dat we die uitkomst niet volledig in onze macht hebben, op welk doel we desalniettemin ons doen en laten zouden kunnen richten om daarmee in overeenstemming te zijn.⁸⁶

Noten:

¹ Immanuel Kant, 'Der Streit der Fakultäten', in: *Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants, vol. VII, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken (Essen: Korpora.org, z.d.), 81, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa07/001.html>.

² Al was Herder dan geen boegbeeld van de *Aufklärung* zoals Mendelssohn, hij deelde tot op grote hoogte de gemeenschappelijk idealen ervan. Zie bijvoorbeeld Frederick C. Beiser, *Enlightenment, revolution and romanticism: the genesis of modern German political thought, 1790-1800* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

³ "(...) im ewigen Stillstande auf der jetzigen Stufe seines sittlichen Werths unter den Gliedern der Schöpfung." Kant, 'Der Streit der Fakultäten', 81.

⁴ "(...) die dritte aber [kann man] den Abderitismus nennen: weil, da ein wahrer Stillstand im moralischen nicht möglich ist, ein beständig wechselndes Steigen und eben so öfteres und tiefes Zurückfallen (gleichsam ein ewiges Schwanken) nichts mehr austrägt, als ob das Subject auf derselben Stelle und im Stillstande geblieben wäre." Kant, 'Der Streit der Fakultäten', 81.

⁵ Immanuel Kant, 'Idee voor een algemene geschiedenis in het perspectief van de wereldburger', in *Kleine werken: geschriften uit de periode 1784 tot 1795*, vertaald door Bernard Delfgaauw (Kampen: Agora, 2000), 111 (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA 8:18).

⁶ Volgens de oudste opvatting hier komt de mensheid uit een gouden eeuw, maar gaat het sindsdien van kwaad naar erger. Volgens de tegenovergestelde opvatting evolueert de wereld gestaag van slecht naar beter. Dat zijn dus de opvattingen die Kant later, in *De strijd der faculteiten*, respectievelijk de 'terroristische' en de 'eudemonistische' of 'chiliasische' zal noemen. Het derde alternatief krijgt in *De religie* geen naam, maar kan niet anders zijn dan wat in *De strijd* het abderitisme genoemd wordt; Immanuel Kant, *De religie binnen de grenzen van de rede*, onder redactie van Geert Van Eekert, Walter Van Herck, en Willem Lemmens (Amsterdam: Boom, 2004), 59 e.v. (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA 6:18 e.v.).

⁷ Thomas Mertens, 'Kants hernieuwde vraag naar de vooruitgang: over enthousiasme en de Franse Revolutie', *Tijdschrift voor Filosofie* 56, nr. 1 (1994): 77–78; zie ook Josef Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der 'Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft': mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen* (Hildesheim: Olms, 1966), 219–20; en Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*, Epistemata, Bd. 165 (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995), 68.

⁸ Immanuel Kant, *Over de gemeenplaats: dat kan in theorie wel juist zijn, maar deugt niet voor de praktijk*, vertaald door Thomas Mertens en Eric Boot, *Kleine klassieken* (Amsterdam: Boom, 2013), 109 (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, AA 8:308).

⁹ Immanuel Kant, 'Ein Reinschriftfragment zu Kants „Streit der Fakultäten“', onder redactie van K. Weyand en G. Lehmann, *Kant-Studien* 51, nr. 1–4 (1 januari 1960): 4, <https://doi.org/10.1515/kant.1960.51.1-4.3>; ook geciteerd in Mertens, 'Kants hernieuwde vraag naar de vooruitgang', 78.

¹⁰ "Mendelssohn's argument is Kant's exemplar of 'abderitism' in the philosophy of history." John H. Zammito, 'A Text of Two Titles: Kant's 'A Renewed Attempt to Answer the Question: Is the Human Race Continually Improving?''', *Studies in History and*

Philosophy of Science Part A, Kantian philosophy and the human sciences, 39, nr. 4 (1 december 2008): 540, <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2008.09.004>.

¹¹ Bijvoorbeeld *Idee voor een algemene geschiedenis in het perspectief van de wereldburger*, *Over de gemeenplaats: dat kan in theorie wel juist zijn, maar deugt niet voor de praktijk*, *De eeuwige vrede* en *De strijd der faculteiten*; zelf zouden we zeker ook nog *De religie binnen de grenzen van de rede* en Kants recensies van Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* aan het rijtje toevoegen. Pauline Kleingeld bespreekt net als wij ook de *Kritiek van het oordeelsvermogen*.

¹² Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, vertaald door Jabik Veenbaas en Willem Visser (Amsterdam: Boom, 2009), 329–30 (*Kritik der Urtheilskraft*, AA 5:427).

¹³ Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 329 (AA 5:427); voor een aantal interessante beschouwingen over de mogelijke zwakke punten in dit argument, zie Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*.

¹⁴ Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 332 (AA 5:430).

¹⁵ “(...) indien we die natuur als teleologisch systeem beschouwen, is hij [de mens] qua bestemming het laatste doel der natuur. Maar altijd alleen onder de voorwaarde dat hij het begrip en de wil heeft om die natuur en zichzelf een betrekking op een doel te geven dat onafhankelijk van de natuur zichzelf genoeg, en dus einddoel, kan zijn; een einddoel dat men in de natuur echter niet zal vinden.” Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 333 (AA 5:431).

¹⁶ Zie bv. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*: “Im §83 bestimmt er diesen ‘letzten Zweck’ des näheren als die *Kultur* der Menschheit. Damit bringt er die Dimension der Geschichte ins Spiel.”

¹⁷ Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 353 (AA 5:449).

¹⁸ “De zuivere rede als praktisch vermogen, d.w.z. als vermogen om het vrije gebruik van onze causaliteit te bepalen door ideeën (zuivere redebegrippen), bevat in de morele wet niet alleen een regulatief principe voor onze handelingen, maar levert daardoor tegelijk ook een subjectief-constitutief principe van een object dat alleen de rede kan denken, en dat onze handelingen aan de hand van de morele wet moeten realiseren in de wereld.” Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 356 (AA 5:453).

¹⁹ “Zoals de eerste mensen die over recht en onrecht begonnen na te denken ook zonder al die ingewikkelde redeneringen al wisten: Een als plicht opgegeven einddoel in hen, en een natuur zonder enig einddoel buiten hen, waarin dat doel evenwel werkelijk moet worden, zijn immers met elkaar in tegenspraak.” Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 362 (AA 5:458).

²⁰ Immanuel Kant, ‘De eeuwige vrede’, in *Kleine werken: geschriften uit de periode 1784 tot 1795*, vertaald door Bernard Delfgaauw (Kampen: Agora, 2000), 285 (*Zum ewigen Frieden*, AA 8:366).

²¹ Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 434 (AA 20:240).

²² Kant, ‘Idee voor een algemene geschiedenis in het perspectief van de wereldburger’, 111 (AA 8:17).

²³ “Want (en zo oordeelt iedereen) als de wereld zou bestaan uit louter levenloze entiteiten, of voor een deel uit weliswaar levende, maar redeloze wezens, dan had het bestaan van zo’n wereld helemaal geen waarde, omdat er geen wezen in zou bestaan dat ook maar het minste begrip van waarde zou hebben.” Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 352 (AA 5:448-449).

²⁴ Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 352–53 (AA 5:449).

²⁵ “(...) warum müssen beide Indien warten, bis es den Europäern gefällt, ihnen einige Tröster zuzusenden, die ihnen Botschaft bringen sollen, ohne welche sie, dieser Meinung nach, weder tugendhaft, noch glücklich leben können?” Moses Mendelssohn, *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum, mit dem Vorwort zu Manasse ben Israels Rettung der Juden und dem Entwurf zu Jerusalem*, onder redactie van Michael Albrecht, Philosophische Bibliothek (Berlin: Friedrich Maurer, 1783; Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005), 94–95 (II, 41).

²⁶ “Nach den Begriffen des wahren Judentums sind alle Bewohner der Erde zur Glückseligkeit berufen, und die Mittel derselben so ausgebreitet, als die Menschheit selbst.” Mendelssohn, *Jerusalem*, 95 (II, 41).

²⁷ “der Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund *Lessing* von, ich weiß nicht, welchem Geschichtsforscher der Menschheit, hat einbilden lassen.” Mendelssohn, *Jerusalem*, 96 (II, 44).

²⁸ “Man stellet sich das collective Ding, das menschliche Geschlecht, wie eine einzige Person vor und glaubt, die Vorsehung habe sie hieher gleichsam in die Schule geschickt, um aus einem Kinde zum Manne erzogen zu werden. Im Grunde ist das menschliche Geschlecht fast in allen Jahrhunderten Kind und Mann und Greis zugleich, nur an verschiedenen Orten und Weltgegenden.” Mendelssohn, *Jerusalem*, 96 (II, 44-45).

²⁹ “Daß wir doch immer wider alle Theorie und Hypothesen uns sträuben, und von Tatsachen reden, nichts als von Tatsachen hören wollen, und uns gerade da am wenigsten nach Tatsachen umsehen, wo es am meisten darauf ankommt.” Mendelssohn, *Jerusalem*, 97 (II 46).

³⁰ “Ihr wollt errathen, was für Absichten die Vorsehung mit der Menschheit hat? Schmiedet keine Hypothesen; schauet nur umher auf das, was wirklich geschiehet, und, wenn ihr einen Überblick auf die Geschichte aller Zeiten werfen könnet, auf das, was von jeher geschehen ist (...) Die Vorsehung verfehlt ihres Endzweckes nie. (...) Nun findet ihr, in Absicht auf das gesamte Menschengeschlecht, keinen beständigen Fortschritt in der Ausbildung, der sich der Vollkommenheit immer näherte.“ Mendelssohn, *Jerusalem*, 97 (II, 46).

³¹ Kant, *Over de gemeenplaats*, 108 (AA 8:307).

³² Kant, *Over de gemeenplaats*, 100–101 (AA 8:302).

³³ “Zich daarentegen de begunstiging van de invloed van dergelijke motieven tot maxime maken, onder het voorwendsel dat de menselijke natuur niet in staat is tot een dergelijke zuiverheid (hetgeen hij toch ook niet met zekerheid kan beweren): dat is de dood van alle moraliteit.” Kant, *Over de gemeenplaats*, 79 (AA 8:285).

³⁴ Kant, *Over de gemeenplaats*, 105–6 (AA 8:306).

³⁵ Kant, *Over de gemeenplaats*, 110 (AA 8:309).

³⁶ Kant, *Over de gemeenplaats*, 111 (AA 8:310).

³⁷ “Dit is echter slechts een mening en louter hypothese: onzeker zoals alle oordelen die voor het beoogd effect dat niet geheel in onze macht ligt, de enige geschikte natuuroorzaak willen aangeven;” Kant, *Over de gemeenplaats*, 113 (AA 8:311-312).

³⁸ Kant, *Over de gemeenplaats*, 114 (AA 8:313).

³⁹ zie bijvoorbeeld Michael N. Forster, ‘Introduction’, in *Herder: Philosophical Writings*, door Johann Gottfried Herder, bewerkt & vertaald door Michael N. Forster, Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2002), vii–xxxv; en Sonia Sikka, *Herder on humanity and cultural difference: enlightened relativism* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011).

⁴⁰ “Kant was zich in de loop van de jaren tachtig (...) mede als gevolg van Herders nieuwe introductie van het thema voor de problematiek van de geschiedenis gaan interesseren. In 1784 publiceerde hij zijn *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in 1786 de *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Op verschillende plaatsen in de *Kritiek van het oordeelsvermogen* bekritiseerde hij Herders hylozoïsme. Kant vond dat Herder pretentieuze uitspraken over de historische vooruitgang deed zonder die met deugdelijke argumenten te onderbouwen. Zelf ondernam hij dan ook een poging om een vooruitgangsgedachte te formuleren die op bescheidener leest was geschoeid.” Jabik Veenbaas en Willem Visser, ‘Ten geleide’, in *Kritiek van het oordeelsvermogen*, door Immanuel Kant (Amsterdam: Boom, 2009), 37; zie ook John H. Zammito, *The Genesis of Kant’s Critique of Judgment* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1992).

⁴¹ “Übrigens beruhet sowohl die Vernunft als die Billigkeit auf ein- und demselben Naturgesetz, aus welchem auch der Bestand unsres Wesens folget. Die Vernunft mißt und vergleicht den Zusammenhang der Dinge, daß sie solche zum daurenden Ebenmaß ordne. (...) Ein und dasselbe Gesetz also erstreckt sich von der Sonne und von allen Sonnen bis zur kleinsten menschlichen Handlung; was alle Wesen und ihre Systeme erhält, ist nur Eins: Verhältnis ihrer Kräfte zur periodischen Ruhe und Ordnung.” Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, onder redactie van Martin Bollacher, vol. 6, Werke in zehn Bänden (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1989), 655–56 (III 15, III).

⁴² “Die Regel, die Weltsysteme erhält und jeden Krystall, jedes Würmchen, jede Schneeflocke bildet, bildete und erhält auch mein Geschlecht; sie machte seine eigne Natur zum Grunde der Dauer und Fortwirkung desselben, solange Menschen sein werden.” Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 6:669 (III 15, V).

⁴³ “Es ist keine Schwärmerei, zu hoffen, daß, wo irgend Menschen wohnen, einst auch vernünftige, billige und glückliche Menschen wohnen werden: glücklich, nicht nur durch ihre eigene, sondern durch die gemeinschaftliche Vernunft ihres ganzen Brudergeschlechtes.” Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 6:669 (III 15, V); “Befolget der niedrigste in der Reihe der Menschen das Gesetz der Vernunft und Billigkeit, das in ihm liegt, so hat er Konsistenz, d.i. er genießt Wohlsein und Dauer, er ist vernünftig, billig, glücklich.” Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 6:666 (III 15, V).

⁴⁴ “welches in der Geschichte wohl das glücklichste Volk gewesen? und verstehe ich die Frage recht: liegt sie nicht *außer* dem Horizont einer menschlichen Beantwortung, so weiß ich nicht, als: zu gewisser Zeit und unter gewissen Umständen, traf auf jedes Volk ein solcher Zeitpunkt, oder es wars *nie eines*”; Johann Gottfried Herder, ‘Auch eine Philosophie der Geschichte’, in *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*, onder redactie van Hans Dietrich Irmscher, vol. 4, Werke in zehn Bänden (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994), 38.

⁴⁵ “[Der Mensch] selbst ist ein Sohn des Glücks, dat ihn hie oder dahin setzde und nach dem Lande, der Zeit, der Organisation, den Umständen, in welchen er lebt, auch die Fähigkeit seines Genusses, die Art und das Maß seiner Freuden und Leiden bestimmt hat. Unsinnig-stolz wäre die Anmaßung, daß die Bewohner aller Weltteile Europäer sein müßten, um glücklich zu leben (...)” Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 6:327 (II 8, V).

⁴⁶ “Freilich, wenn jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverstänlich, da Geschlecht und Gattung nur

allgemeine Begriffe sind, außer sofern sie in einzelnen Wesen existieren.“ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 6:338 (II 9, I).

⁴⁷ “Was also jeder Mensch ist und sein kann, das muß Zweck des Menschengeschlechts sein; und was ist dies? Humanität und Glückseligkeit auf dieser Stelle, in diesem Grad, als dies und kein andres Glied der Kette von Bildung, die durchs ganze Geschlecht reicht.” Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 6:342 (II 9, I).

⁴⁸ “Was z.B. könnte es heißen, daß der Mensch, wie wir ihn hier kennen, zu einem unendlichen Wachstum seiner Seelenkräfte zu einer fortgehenden Ausbreitung seiner Empfindungen und Wirkungen, ja gar, daß er für den Staat, als das Ziel seines Geschlechts, und alle Generationen desselben eigentlich nur für die letzte Generation gemacht sein, die auf dem zerfallenen Gerüst der Glückseligkeit aller vorhergehenden throne?” Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 6:332 (II 8, V).

⁴⁹ “Daß Tausende etwa nur für Einen, daß alle vergangenen Geschlechter fürs letzte, daß endlich alle Individuen nur für die Gattung, d.i. für das Bild eines abstrakten Namens, hervorgebracht wären? So spielt der Allweise nicht; er dichtet keine abgezognen Schattenträume;” Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 6:341–42 (II 9, I).

⁵⁰ “Denn ein Volk ist sowohl eine Pflanze der Natur als eine Familie, nur jenes mit mehreren Zweigen.” Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 6:369 (II 9, IV).

⁵¹ “Allein was soll man überhaupt von der Hypothese unsichtbarer, die Organisation bewirkender Kräfte, mithin von dem Anschläge, das, *was man nicht begreift*, aus demjenigen erklären zu wollen, *was man noch weniger begreift*, denken? Von jenem können wir doch wenigstens die Gesetze durch Erfahrung kennen lernen, obgleich freilich die Ursachen derselben unbekannt bleiben; von diesem ist uns sogar alle Erfahrung benommen, und was kann der Philosoph nun hier zur Rechtfertigung seines Vorgebens anführen, als die bloße Verzweiflung den Aufschluß in irgend einer Kenntniß der Natur zu finden und den abgedrungenen Entschluß sie im fruchtbaren Felde der Dichtungskraft zu suchen? Auch ist dieses immer Metaphysik, ja sogar sehr dogmatische, so sehr sie auch unser Schriftsteller, weil es die Mode so will, von sich ablehnt.” Immanuel Kant, ‘Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2.’, in *Abhandlungen nach 1781*, Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants, vol. VIII, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken (Essen: Korpora.org, z.d.), 53–54, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa08/043.html>.

⁵² “die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist *unaufhörliches Fortschreiten*, und die Vollendung derselben ist eine bloße, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir der Absicht der Vorsehung gemäß unsere Bestrebungen zu richten haben.” Kant, ‘Recensionen von J. G. Herders Ideen’, 65.

⁵³ ”sondern dem Ganzen der gesellschaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerschaften vertheilten Menschen (...)” Kant, ‘Der Streit der Fakultäten’, 79.

⁵⁴ “Wie, wenn aber nicht dieses Schattenbild der Glückseligkeit, welches sich ein jeder selbst macht, sondern die dadurch ins Spiel gesetzte immer fortgehende und wachsende Thätigkeit und Cultur, deren größtmöglicher Grad nur das Product einer nach Begriffen des Menschenrechts geordneten Staatsverfassung, folglich ein Werk der Menschen selbst sein kann, der eigentliche Zweck der Vorsehung wäre?” Kant, ‘Recensionen von J. G. Herders Ideen’, 64.

⁵⁵ “So würde [nach Herder] ‘jeder einzelne Mensch das Maß seiner Glückseligkeit in sich haben’, ohne im Genusse derselben irgend einem der nachfolgenden Glieder nachzustehen; was aber den Werth nicht ihres Zustandes, wenn sie existiren, sondern ihrer Existenz selber, d. i. warum sie eigentlich daseien, betrifft, so würde sich nur hier allein eine weise Absicht im Ganzen offenbaren.” Kant, ‘Recensionen von J. G. Herders Ideen’, 64–65.

⁵⁶ “Man verlangt ein Stück von der Menschengeschichte und zwar nicht das von der vergangenen, sondern der künftigen Zeit, mithin eine vorhersagende, welche, wenn sie nicht nach bekannten Naturgesetzen (wie Sonnen- und Mondfinsternisse) geführt wird, wahrsagend und doch natürlich (...) genannt wird.” Kant, ‘Der Streit der Fakultäten’, 79.

⁵⁷ Kant, ‘Idee voor een algemene geschiedenis in het perspectief van de wereldburger’, 128.

⁵⁸ In paragraaf 4; Kant, ‘Der Streit der Fakultäten’, 83 e.v.

⁵⁹ Eveneens in paragraaf vier, misschien ook in paragraaf negen, en in paragraaf tien; Kant, ‘Der Streit der Fakultäten’, 83 e.v., 92 e.v.

⁶⁰ Voetnoot bij paragraaf zes; Kant, ‘Der Streit der Fakultäten’, 87.

⁶¹ Paragraaf zeven; Kant, ‘Der Streit der Fakultäten’, 87 e.v.

⁶² Eerste paragraaf; Kant, ‘Der Streit der Fakultäten’, 79.

⁶³ “Ich lege kein sonderliches Gewicht auf den moralischen Beweisgrund, der aus der ewigen Weisheit (einem Deus ex machina) genommen werden dürfte, daß diese nämlich dem Menschengeschlecht es nicht verstaten werde, sich ewig der Narrheit übergebe, den Stein des Sisyphus auf eine gewisse Höhe zu wälzen und dann ihn dann wieder zurückrollen lasse (...)” Immanuel Kant, ‘Refl. 8077’, in *Handschriftlicher Nachlaß Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*, Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants, vol. XIX :, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken (Essen: Korpura.org, z.d.), 605, <https://korpura.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa19/603.html>; dit argument komt overigens ook voor in de gepubliceerde tekst.

⁶⁴ “Uns geziemt nur nach dem zu forschen, was uns die Natur des Menschen wie wir ihn kennen, und der Gang desselben, so weit wir ihn haben absehen können, für das künftige erwarten läßt.” Kant, ‘Refl. 8077’, 605.

⁶⁵ “Wie ist aber eine Geschichte a priori möglich? – Antwort: wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt.” Kant, ‘Der Streit der Fakultäten’, 79–80.

⁶⁶ “Man muß, sagen sie, die Menschen nehmen, wie sie sind, nicht wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmüthige Phantasten träumen, daß sie sein sollten. Das wie sie sind aber sollte heißen: wozu wir sie durch ungerechten Zwang (...) gemacht haben.” Kant, ‘Der Streit der Fakultäten’, 80; Vergelijk met de volgende opmerking van Jean-Jacques Rousseau: “Dwaze onderwijzers (...) maken hun kinderen slecht om hun te leren wat goedheid is; waarna ze ons ernstig vertellen: zo is de mens. Jawel, zo is de mens die u hebt gemaakt.” *Emile of over de opvoeding* (Amsterdam: Boom Meppel, 1980), 107.

⁶⁷ Kant rekende de verontwaardiging tot de *verheven* affecten. We komen verder nog terug op de relatie tussen verheven affecten en engagement. Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 166 (AA 5:272).

⁶⁸ “Der Abderitism der den Berg vor großen Erwartungen kreysen dann aber eine Maus gebären Läßt ist der Charakter in dem der vermeynte Staatskluge das menschliche Geschlecht am richtigsten vorzustellen glaubt; kein Wunder wenn er in dieser seiner Vorgreifung des Urtheils seinerseits wahrsagert und wenn indem er einen ewigen Cirkel des vor- und rückwärts kommen demselben verkündigt soweit die Erfahrung reicht es auch

richtig eintrifft. Denn eben diese Verkündigung Bringt ihre Aussage eine Zeit lang auch zur Erfüllung weil alle Mittel, wodurch das Fortrücken zum Besseren gesichert werden könnte, vorsetzlich verabsäumt werden.” Immanuel Kant, ‘Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten’, in *Handschriftlicher Nachlaß. Vorarbeiten und Nachträge*, Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants, vol. XXIII, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken (Essen: Korpora.org, z.d.), 459, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa23/421.html>.

⁶⁹ “Es muß irgend eine Erfahrung im Menschengeschlechte vorkommen, die als eine Begebenheit auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen desselben hinweist, Ursache von dem Fortrücken desselben zum Besseren und (daß dieses die That eines mit Freiheit begabten Wesens sein soll) Urheber desselben zu sein.” Kant, ‘Der Streit der Fakultäten’, 84; merk op dat Kant ook in dit citaat, overeenkomstig de gewenste accentverschuiving, de mensheid niet alleen tot de eventueel nog onbewuste oorzaak (“Ursache”) van de vooruitgang maakt, maar tot haar bewuste actor (“Urheber”).

⁷⁰ “Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset” Kant, ‘Der Streit der Fakultäten’, 85.

⁷¹ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 77; Mertens, ‘Kants hernieuwde vraag naar de vooruitgang’, 86.

⁷² Zo genoemd naar het Latijn *progressus*: vooruitgang; hier van de geschiedenis.

⁷³ “daß, sage ich, diese bloße Zuschauer mit Affect daran ganz uneigennütigen Antheil nehmen. – Das Factum ist unbezweifelt wahr und in der Crisis der französischen Staatsumwandlung und unerachtet aller damit verbundenen schrecklichen Übel und Greuel (...) wahrzunehmen” Kant, ‘Refl. 8077’, 604.

⁷⁴ “(...) um einen solchen Enthusiasm allgemein zu erwecken muß ein wahres oder wenigstens gutmüthig gemeintes Interesse des ganzen Menschengeschlechts dem Zuschauer vorschweben, der sich hier eine Epoche denckt, von welcher an der unsere Gattung nicht länger im steten Schwancken Besseren Zum Schlechteren und so wieder umgekehrt bleiben, sondern immer zum besseren, wenn gleich in langsamen doch ununterbrochenen Fortschritte, gebracht werden wird.” Kant, ‘Refl. 8077’, 604–5.

⁷⁵ Kant, ‘Der Streit der Fakultäten’, 88.

⁷⁶ Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*, vertaald door Rein Ferwerda en Jan Eykman, Ambo-klassiek (Baarn: Ambo, 1989), 281 (Diog. Laert. 8.8).

⁷⁷ “(...) in esthetisch opzicht is het enthousiasme echter verheven, omdat het een inspanning van de krachten door ideeën is, die de geest een elan geven dat een veel machtiger en duurzamer uitwerking heeft dan de aandrift van zintuiglijke voorstellingen.” Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 165 (AA 5:272).

⁷⁸ Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 138 (AA 5:246).

⁷⁹ Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 138 (AA 5:246).

⁸⁰ “Hieruit volgt dat het intellectueel (moreel) goede, dat op zichzelf doelmatig is, esthetisch beoordeeld niet zozeer als mooi, maar als verheven moet worden voorgesteld (...)” Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 164 (AA 5:271).

⁸¹ Zowel in *De strijd der faculteiten* als in de *Kritiek van het oordeelsvermogen* definieert Kant het enthousiasme als een “Theilnehmung am Guten mit Affect.” ‘Der Streit der Fakultäten’, 86; *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 165 (AA 271-72); *Affect* is de technische term van Kant voor een onstuimig en spontaan gevoel dat de vrijheid van de geest om de wil te bepalen weliswaar belemmert, maar deze in tegenstelling tot de hartstocht niet volledig opheft. *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 165 (AA 5:272).

⁸² “Omgekeerd zal wat we in de natuur buiten ons of in ons verheven noemen (bijvoorbeeld bepaalde affecten), uitsluitend worden voorgesteld als de macht van de geest om door middel van morele principes *bepaalde* zintuiglijke hindernissen te nemen, en daaraan zijn belang ontleneu.” Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 165 (AA 5:271).

⁸³ Kant, ‘Der Streit der Fakultäten’, 86.

⁸⁴ Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, 158 (AA 5:265).

⁸⁵ Manfred Kuehn, *Kant: a biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 288.

⁸⁶ Kant, *De religie binnen de grenzen van de rede*, 45 (AA 6:5).