

## University of Groningen

### Moderniteit en verbeelding

Pätzold, Detlev

**IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.**

*Document Version*

Publisher's PDF, also known as Version of record

*Publication date:*

2000

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

*Citation for published version (APA):*

Pätzold, D. (2000). *Moderniteit en verbeelding: ratio en imaginatio in de geschiedenis van de moderne kentheorie*. s.n.

**Copyright**

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

**Take-down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

*Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.*

# **MODERNITEIT en VERBEELDING**

Ratio en Imaginatio in de geschiedenis van de moderne kentheorie

Detlev Pätzold

Groningen  
2000

© Copyright D. Pätzold  
ISBN 90 367 1210 6

# **MODERNITEIT en VERBEELDING**

Ratio en imaginatio in de geschiedenis van de moderne kentheorie

## **Rede**

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van  
bijzonder hoogleraar in de Geschiedenis van de Moderne Filosofie  
vanwege de Stichting Groninger Universiteitsfonds bij  
de Faculteit der Wijsbegeerte  
van de Rijksuniversiteit Groningen  
op 28 maart 2000

aangevuld met bibliografische verwijzingen en noten

door

**Detlev Pätzold**

*Mijnheer de Rector Magnificus,  
Dames en Heren,*

De omschrijving van mijn leeropdracht *Geschiedenis van de Moderne Filosofie* blijkt op de eerste gezicht een paradox te bevatten. Kan wat modern zou moeten zijn al tot het verleden behoren? De aanhangers van het postmodernisme hebben op deze vraag al snel hun antwoord klaar: zij verklaren de moderne filosofie tot een voorbije en meestal ook mislukte periode. Vandaar de naam 'postmodernisme'. Dit antwoord brengt echter twee risico's met zich mee. Het roept vast en zeker de positie van het *postpostmodernisme* op en zet zodoende een beweging op gang waaraan geen einde lijkt te komen. Het antwoord is ook te simpel. Immers, lang voor het begin van de relatief jonge postmoderne richting hadden protagonisten van de moderne filosofie het reeds in de 19e eeuw over de *geschiedenis* van de moderne filosofie; de postmoderne richting lijkt dus enigszins te laat te komen. De preoccupatie in het postmoderne kamp met de vraag wanneer het moderne denken nu eigenlijk precies heeft afgedaan, ja zelfs of het überhaupt heeft plaatsgevonden, is dan ook geen toeval.<sup>1</sup>

Aan al deze verwarring valt te ontkomen door kort stil te staan bij de verschillende betekenissen van het woord 'modern'. Tevens moet men er rekening mee houden dat het hierbij netzomin om een vraag van *historische* periodisering gaat als in andere gevallen van 'Epochenbegriffen'. Zoals bij het begrip 'postmodern' zelf of bij het begrip 'middeleeuwen'.<sup>2</sup> Etymologisch stamt het woord 'modern' af van het Latijnse woord '*modus*'. Het kan in de eerste plaats als een tijdsaanduiding worden gebruikt. Met deze betekenis wordt het meest actuele heden aangeduid, zoiets als *le dernier cri* in de modewereld. Het *Groninger Universiteitsfonds* aan wie wij de inrichting van deze leerstoel te danken hebben heeft zeker niet deze connotatie van 'modern' voor ogen gehad want in dat geval zou een zinloze inflatie van leerstoelen het gevolg moeten zijn. De tweede betekenis van '*modus*' is daarentegen van kwalitatieve aard en duidt een bepaalde *wijze aan*, bijvoorbeeld een wijze van schilderen of van filosoferen. Dat de tijdsindex hierbij een volledig ondergeschikte rol speelt, blijkt al uit het feit dat men het begin van de moderne filosofie meestal in de 17e eeuw plaatst terwijl de moderne kunst pas in de 20e eeuw haar intrede doet. Opgevat als *wijze* van filosoferen – dus als *via moderna*, die zich tegelijkertijd normatief wil onderscheiden van een *via antiqua* – is de moderne filosofie daarom al een oudere dame. In deze zin kan men het zonder meer over haar *geschiedenis* hebben en er bovendien nog best over twisten wat uiteindelijk haar specifieke aard is en vervolgens wanneer haar werkelijke geboorte heeft plaats gevonden.<sup>3</sup>

Dit gebeurt ook steeds opnieuw. De geleerden hebben onlangs de opvatting als zou Descartes de vader van de moderne 'subjectfilosofie' zijn naar het rijk der fabelen verwezen. (Hierdoor wordt trouwens ook de postmoderne these van de 'dood van het subject' problematisch.) Hans Peter Schütt heeft namelijk in een recente studie aangetoond dat nog ver in de 18e eeuw -

trouwens ook tijdens de Franse verlichting - eerder aan Francis Bacon deze eretitel toekwam.<sup>4</sup> Pas in de 19e eeuw hebben Hegel in Duitsland en Victor Cousin in Frankrijk Descartes tot vaderfiguur bestempeld. Zij zagen in hem niet meer de natuurwetenschapper en wiskundige, maar de verwekker van de moderne subjectfilosofie wiens cogito-argument een revolutie in de filosofie zou hebben betekend. Zo stelt Hegel: „*René Descartes* ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern er das Denken zum Prinzip macht. [...] Er hat von vorn angefangen, vom Denken als solchen; und dies ist ein absoluter Anfang“.<sup>5</sup> Ik kan mij niet helemaal vinden in Hegels oordeel, omdat ik vermoed dat ook de oergrootvader van de westerse filosofie, Thales van Milet, niet zozeer met het water is begonnen, maar eerder met het *nadenken over* datgene wat mogelijke kandidaten voor eerste beginselen (*archai*) zouden kunnen zijn. En naar mijn weten heeft al Aristoteles over het denken van het denken (*noesis noeseos*) gesproken.

Hoe dan ook, ik zelf neig er toe de wijze van het *moderne* filosoferen al in de 14e eeuw met William of Ockham te laten beginnen. Ten eerste omdat hij in zijn semantiek en wetenschapstheorie een begin maakt met de deontologisering van de premoderne wijze van spreken over entiteiten en daardoor de propositionalisering van de wetenschappen heeft geïntroduceerd; ten tweede omdat hij ook in zijn sociale en politieke filosofie niet minder vernieuwende inzichten ontwikkelt. Maar dit is een ander thema en ik wil niet in vreemde jachtgebieden stropen die door mijn collegae Arjo Vanderjagt en Lodi Nauta uitstekend worden beheerd. Ik zal derhalve niet doorgaan met de vraag naar het precieze begin van de moderne filosofie omdat het bovendien zeer onbeleefd is te speculeren over de leeftijd van oudere dames.

Het is belangrijker te constateren dat de manieren van filosoferen in de moderne periode vanaf 1600 tot heden veelsoortig zijn. Zelf wanneer men alleen maar de westelijke traditie overziet is een periode van 400 jaar te lang om een enkele hoofdstroom aan te kunnen wijzen. Wanneer ik iets over deze periode wil zeggen moet ik daarom sterk vereenvoudigen door maar een van de vele trajecten te volgen en te belichten. Bijkomend probleem is dat er nauwelijks een thema uit de moderne periode valt aan te wijzen dat niet zijn 'voorgeschiedenis' in de antieke, middeleeuwse en renaissancistische filosofie heeft. En dit is ook het geval met het thema dat ik vandaag zal behandelen: de rol van de *verbeelding* in de geschiedenis van de moderne *kentheorie*. Anderzijds is het thema *verbeelding* in *cultuurfilosofisch* perspectief, naar mijn mening, bijzonder actueel en kan daarom de levensvatbaarheid aantonen van een tot nu toe ondergewaardeerd aspect van de moderne filosofie. Maar eerst zal ik kort terugblikken op enkele premoderne bronnen.

De 'voorgeschiedenis' van het concept 'verbeelding' begint reeds met Aristoteles' moeilijke geschrift *De anima*, dat tot in de moderne tijd steeds opnieuw werd becommentarieerd en geïnterpreteerd. Het verbeeldingsvermogen werd dus aan het begin en in het verloop van zijn lange geschiedenis vooral kentheoretisch behandeld, maar het begrip is ook vaak vruchtbaar in esthetische theorieën gebruikt, bijvoorbeeld in de renaissance, in de verlichting of ook in de romantiek. Ik kan hierop niet ingaan, bovendien is onze collega Bernhard Scholz de betere kenner op dit terrein.

Als een van de menselijke kenvermogens werd de *verbeelding* bij de Grieken *phantasia* (afkomstig van *phaos*, licht) genoemd, bij de Romeinen daarna *imaginatio*. Bij Aristoteles neemt de verbeelding al een ingewikkelde positie in tussen de lagere zintuiglijke waarneming (*aisthesis*, *sensus*) en het hogere kenvermogen, het begrijpend verstand (*nous*, *intellectus*).<sup>6</sup> Voor Aristoteles was de verbeelding enerzijds resultaat van de zintuiglijke indrukken, anderzijds de beweging, waardoor aan ons een beeld verschijnt. In die hoedanigheid is de verbeelding dus een cognitief vermogen van de ziel waarmee ons verstand werkt voorzover het met behulp van beelden denkt.<sup>7</sup> Dit kenmerk wordt treffend uitgedrukt door het Latijnse woord '*imaginatio*' en evenzeer in de nauwkeurige Nederlandse vertaling met 'verbeelding'. Ondanks deze bemiddelende rol was de verbeelding voor Aristoteles een zelfstandig mentaal vermogen dat bovendien nauw verbonden was met het geheugen (*mneme*, *memoria*).<sup>8</sup>

In de christelijke filosofie van Boethius speelt de *memoria* geen belangrijke rol meer; in plaats daarvan wordt zijn nieuwe vierdeling van de menselijke kenvermogens in: *sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intellectus*,<sup>9</sup> zo'n beetje het standaardmodel. Dat houdt in dat er in het domein van het begrijpende denken een onderscheid bij komt tussen *verstand* en *rede*.

Ondanks de vele verschuivingen in de indeling en waardering van de verschillende menselijke kenvermogens in de antieke en middeleeuwse filosofie, waarvan ik hier alleen de twee pijlers Aristoteles en Boethius kan noemen, moge duidelijk zijn dat tot aan de moderne periode de waarde van de verbeelding, de bemiddelende rol daargelaten, discutabel blijft. Aristoteles zelf was al van mening dat – in tegenstelling tot de zintuiglijke waarnemingen – de beelden van de verbeelding voor het merendeel foutief zijn.<sup>10</sup> En ook Boethius, die de verbeelding weliswaar boven de zintuiglijke waarneming plaatst, stelt dat zij niet tot algemene inzichten kan leiden, omdat zij niet in staat is tot soortbegrippen op te klimmen. Dus is zij niet geschikt voor het wetenschappelijke denken.<sup>11</sup>

In de renaissance liggen de zaken niet veel anders, ofschoon er stemmen opgaan om de *imaginatio* in bepaalde contexten sterker te verbinden met de hogere kenvermogens (*ratio* en zelf de *intellectus*). Een vroeg voorbeeld is de kenleer van Nicolai de Cusa. In zijn werk *De coniecturis* (omtrekt 1442)

wordt de *imaginatio* multifunctioneel. Zij kan met alle drie andere kenvermogens een verbinding aangaan. De verbinding met de zintuiglijke waarneming noemt hij *phantasia*, met het verstand *ratio imaginativa* en met de rede *sensus intellectiva*.<sup>12</sup> Als *phantasia* levert de verbeelding niet meer op dan droombeelden en hallucinaties<sup>13</sup>, maar in combinatie met de hogere kenvermogens produceert zij exacte wiskundige symbolen (getallenreeksen en complexe figuren gevormd uit cirkels) die staan voor de dingen (*symbolicum exemplar rerum*).<sup>14</sup> De hogere functies van de verbeelding leiden dus niet tot meer realistische afbeeldingen van de dingen, maar tot een semi-mathematisch symbolisme. Kortom: de *imaginatio* wordt in de positieve zin van het woord: *constructief*.

In de latere renaissance schrijft Gianfrancesco Pico della Mirandola een werk met de titel *De imaginatione* (1501), maar dit laat een heel andere houding zien. Ondanks het feit dat hij de antieke aristotelische en neoplatonische bronnen goed kent en bovendien in het origineel leest is hij uiteindelijk sterk door de fundamentalistische religiositeit van Savonarola beïnvloed. De waardering van de verbeelding heeft haar dieptepunt bereikt. Voor Pico vormt de *imaginatio* het tussengebied (*intervallum*) dat de lichamelijke en de niet-lichamelijke menselijke natuur met elkaar verbindt.<sup>15</sup> Maar door de connectie met het menselijke lichaam is de verbeelding de bron van al onze vergissingen en morele overtredingen.<sup>16</sup> Wel is het mogelijk de kwalen van de *imaginatio* via de *ratio* en *intellectus* te genezen, maar het verstand slaagt hierin alleen in beperkte mate omdat het nog te sterk met de verbeelding is verweven. Pas de rede is volledig gescheiden van de lagere zielvermogens, wat haar helaas eerder een kenmerk van engelen dan van mensen doet zijn.<sup>17</sup> Dus blijft uiteindelijk voor Pico het licht van het christelijke geloof het beste geneesmiddel tegen de ziektes van de *imaginatio*, de zwakte van onze *ratio* en de blindheid van onze *intellectus*.<sup>18</sup>

*Zeer gewaardeerde toehoorders,*

wanneer wij nu naar een *echte* vroegmoderne filosoof zoals Descartes overgaan, dan zien wij heel duidelijk dat ook bij hem in zekere zin de verbeelding zijn januskop blijft behouden. Maar hij zet beslist niet de traditie van Pico voort. Voor de moderne wijze van filosoferen is het eerder kenmerkend – zoals wij dat al in aanzet bij Cusanus tegen kwamen – dat men poogt de *imaginatio* te koppelen aan de *ratio* en met name in zijn wiskundige hoedanigheid van *mathesis universalis*. Voorzover de *imaginatio* ook gepaard kan gaan met de zintuiglijke waarneming (*sensus*) zijn visuele voorstellingen van dingen buiten onze geest niet uitgesloten. Descartes' eerste definitie luidt derhalve: „want een voorstelling maken (*imaginari*) is gewoon hetzelfde als een gestalte (*figura*) of een beeld (*imago*) van een lichamelijk ding bekijken“.<sup>19</sup> Deze voorstellingen kunnen echter evengoed zuivere droombeelden zijn zodat wij slechts door ons zelf



geschilderde plaatjes zien. Dit komt omdat voor Descartes het zintuiglijke waarnemingsvermogen (*facultas sentiendi*) principieel twijfelachtig is. De reden hiervoor is dat het droomargument uit de eerste van zijn *Meditationes de prima philosophia* bestrijdt dat wij over een zeker criterium beschikken om de droomtoestand van de waaktoestand te onderscheiden.<sup>20</sup> Zo zou mijn actuele waarnemingsbeeld - dat ik, anno 2000, in de neogotische Groningse aula met een toga bekleed mijn oratie uitspreek voor een belangstellend publiek - een droom kunnen zijn en ik zou heel tevreden mogen zijn wanneer ik werkelijk een lezing geef en mijn inschatting van mijn toehoorders juist is. Hoe dan ook, dit perspectief betreft alleen maar de *imaginatio* voorzover zij uit de zintuigen stamt en dit is alleen maar één - *passieve* - rol van de verbeelding.

In de zesde meditatie laat Descartes met een tweede ruimere definitie zien, dat de *imaginatio* evenzeer met het zuiver begripsmatig vermogen (*facultas cogitandi, intellectio pura*) gepaard kan gaan. In dat geval is zij de *actieve* toepassing van een rationeel vermogen op de lichamelijke dingen, of beter op hun conceptuele structuren. Beide aspecten zijn kenmerkend voor de *imaginatio*, die zich alleen in zijn niet-reflexieve karakter van het zuiver begripsmatig vermogen onderscheidt. Daarom zegt Descartes „dat de geest, wanneer hij begrijpt, zich op enigerlei wijze tot zichzelf wendt en de aandacht richt op een van de ideeën die in de geest zijn; wanneer hij zich daarentegen iets voorstelt (*imaginari*), wendt hij zich tot het lichaam en bekijkt daar iets dat overeenkomt met een idee *dat hij uit zichzelf heeft begrepen of door zijn zintuigen heeft waargenomen*“.<sup>21</sup> In het eerste geval gaat het bij het gebruik van de *imaginatio* in de context van lichamelijke dingen dus niet om voorstellingen van deze extramentale lichamen, zoals in het tweede geval, maar om '*cognitive images of mental objects*'; of in klassieke terminologie: het gaat alleen over '*entia rationis*'. En deze zijn als zodanig immuun voor het droomargument. Zo is bijvoorbeeld het *cognitieve* beeld van het *concept* van uitgebreide ruimte voor Descartes een zuiver *meetkundig* beeld dat niet verward mag worden met het *waarnemingsbeeld* van lichamen die de ruimte opvullen, een voorstelling die ons door de alledaagse zintuiglijke waarneming wordt ingegeven. Dit had hij overigens al in de *Regulae* aangetoond.<sup>22</sup>

Spinoza daarentegen lijkt geen hoge pet op te hebben gehad van de *imaginatio*. Hij stelt de verbeelding gelijk aan de zintuiglijke waarneming. Samen vormen zij wat hij eerstegraads kennis noemt. Maar deze levert nog geen adequate kennis op. Integendeel zij is juist de hoofdoorzaak van foutieve oordelen.<sup>23</sup> Wij bevinden ons hier in het gebied van louter meningen (*opiniones*) of gefantaseerde voorstellingen (*imaginationes*), die ons niet meer dan bedrieglijke associaties en herinneringsbeelden leveren gebaseerd als zij zijn op vage ervaringen (*ab experientia vaga*) en tekens (*ex signis*).<sup>24</sup> Bovendien kan de *imaginatio* voor Spinoza geen

bemiddelende functie hebben, omdat hij een strikt parallellisme tussen het rijk van gedachten en dat van de lichamen overeind wil houden. Zintuiglijke en visuele voorstellingen zijn voor hem weliswaar ook ideeën, maar zij zijn tot mislukken gedoemd omdat zij zich als het ware *direct* als een *idea corporis* op de lichamelijke wereld proberen te richten. Het gevolg hiervan is dat zij afhankelijk zijn van de voortdurende wisseling van vorm in plaats en tijd. Alleen het verstand (*ratio*) overstijgt de *intentio recta* en denkt niet over de lichamen zelf na maar over onze manier om voorstellingen te vormen, onder andere van lichamen. Pas deze tweedegraads kennis slaagt erin op het niveau van voorstellingen over voorstellingen (*idea ideae*) betrouwbare algemene begrippen (*notiones communis*) en adequate ideeën over de eigenschappen der dingen te vormen.<sup>25</sup> Hiervoor is volgens Spinoza ook wiskundige verbeelding nodig, zoals aritmetische vergelijkingen en meetkundige figuren. Wanneer hij bijvoorbeeld toelicht wat de juiste manier van definiëren is, gebruikt hij het klassieke voorbeeld van de constructie van een cirkel en wanneer hij zijn derdegraads en hoogste vorm van kennis, de *intuitio*, gaat toelichten doet hij dit met behulp van aritmetische verhoudingen.<sup>26</sup>

Aan de nog zwakke band tussen menselijke *ratio* en *imaginatio* in het 17e eeuwse rationalisme wordt door de kentheoretici van de 18e eeuw een nieuwe wending gegeven. Dit geldt eveneens voor aanhangers van de sensualistische en rationalistische filosofie, ook al komen zij tot verschillende resultaten. Hume en Kant kunnen hiervoor als voorbeelden dienen.

Bij Hume krijgt de verbeelding, die hij soms *fancy* maar meestal *imagination* noemt, een uiterst belangrijke rol, hij spreekt zelfs van „*the empire of imagination*“.<sup>27</sup> In zekere zin gaat deze invloed ten koste van de reikwijdte van het menselijk verstand dat nu alleen nog op zuiver wiskundig terrein betrouwbaar blijkt te zijn.<sup>28</sup> Het voor de vroegmoderne natuurkunde zo belangrijke causaliteitsprincipe is een van de beginselen die helemaal onder controle van de verbeelding komt te staan. Relaties tussen oorzaak en gevolg zijn niet van zuiver logische aard<sup>29</sup> en kunnen evenmin door de zintuiglijke waarneming aangetoond worden. Zij zijn dus uitsluitend het product van de verbeelding: „This connexion, therefore, which we *feel* in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression from which we form the idea of power or necessary connexion. Nothing farther is the case“.<sup>30</sup> Een zeker scepticisme met betrekking tot de mogelijkheden van de *ratio* is hiervan het gevolg. Dit neemt niet weg dat onze vrije verbeeldingskracht<sup>31</sup> toch een aantal *wetten* volgt, namelijk die van de associatie (waaronder ook kausaliteitsrelaties) en deze zijn *voor ons* „the cement of the universe“.<sup>32</sup>

De verbeelding gaat ook nog op een tweede gebied een dominante rol spelen, ditmaal in verband met een ander zielsvermogen. Zij is bij Hume even belangrijk voor het totstandkomen van wat wij als onze *personal identity* beschouwen. Op de keper beschouwd is dit niet een identiteit in de zin van een enkelvoudige kern (*simplicity*) van ons zelf die in de tijd constant zou blijven. Integendeel voor Hume is ons zelf niet meer dan een bundel van verschillende percepties (*various perceptions*) die, afhankelijk van ruimte en tijd, voortdurend komen en gaan. Persoonlijke identiteit moet derhalve als een fictieve eenheid gezien worden en als het produkt van de reflectie van de verbeelding op de verschillende percepties.<sup>33</sup> Opnieuw is het voor Hume niet het verstand, die deze eenheid binnen onze verbeelding tot stand brengt; het is nu de *memoria*, het eeuwenlang door filosofen vergeten zielsvermogen, waarop de verbeelding in dit geval een beroep moet doen. Het geheugen is dus de bron van ons zelf. „As memory alone acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions, it is to be considered, upon that account chiefly, as the source of personal identity“.<sup>34</sup> Mijn collega Jeroen Bartels heeft hierover grondiger nagedacht dan ik, maar volgens mij begint de moderne subjectfilosofie met Hume, weliswaar niet op het vlak van de *ratio* maar van de *imaginatio*. Zij gaat echter wel gepaard met een flinke dosis scepsis. Bij Kant ligt dit anders.

In Kants transcendentale filosofie neemt de verbeelding zonder meer een belangrijke plaats in, maar helaas schrijft hij hierover niet veel. De verbeelding moet de brug slaan tussen de zintuiglijkheid en het zuiver verstand, omdat het verstand zonder zintuiglijke aanschouwingen leeg en de zintuiglijkheid zonder verstandsgebruik blind zou zijn. Deze brug wordt in eerste instantie in Kants 'transzendentale Ästhetik' voorbereid. Het eerste bruggenhoofd plaatst hij op de oever van de zintuiglijkheid door deze tot *zuivere* aanschouwingsvorm te herleiden, namelijk de twee *conceptuele* (ideële) structuren: ruimte en tijd. In de eerste oplage van zijn *Kritik der reinen Vernunft* heeft de verbeelding nog de rol van een zelfstandige middelste brugpijler, zij representeert nog een eigen derde kenvermogen tussen zintuiglijkheid en verstand. Maar dan zou zij een mengsel uit beiden moeten zijn, zoiets als een '*intellectuele aanschouwing*'. Dit was blijkbaar voor Kant uiteindelijk niet aanvaardbaar en vermoedelijk heeft hij daarom in de tweede oplage van zijn *KrV* deze tussenpositie van de verbeelding weer ingetrokken en heeft haar nu als het ware ter versterking van het bruggenhoofd aan de andere oever bij het verstand geplaatst. Vanuit dit perspectief bezien krijgt zij nu als „*figürliche Synthesis*“ de functie „einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen“, en dit is nu niet meer zoals bij Hume alleen maar de vrucht van de „*reproductiven Einbildungskraft*“. Veeleer is deze synthese voor Kant

„eine Ausübung der Spontaneität“ en dat betekent dat zij een produkt van het verstand is.<sup>35</sup>

Drie belangrijke conclusies volgen hieruit. Ten eerste verbindt Kant met deze nieuwe brugconstructie zonder middenpijler de verbeelding veel sterker dan tot nu toe is gebeurd aan de menselijke *ratio*. Ten tweede promoveert de verbeelding hierdoor van een reproductief tot een constructief vermogen. Zij is met Kant's woorden: „productive Einbildungskraft“. Kant tenslotte is hiermee de eigenlijke grondlegger van de moderne subjectfilosofie, omdat nu pas alle hiervoor belangrijke elementen, inclusief het verstand, in een conceptie met elkaar verbonden worden. De functie van de 'produktive Einbildungskraft' is voor hem namelijk „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit“, of precieser: op de „innere Sinn“; en dit impliceert dat de verbeelding met name *tijdsbepalingen* produceert.<sup>36</sup> De inwerking van het verstand op het innerlijke zintuig is in eerste instantie een autoaffectie ('Selbstaffektion'), een toestand van opmerkzaamheid,<sup>37</sup> die kenmerkend is voor wezens aan wie zelfbewustzijn wordt toegeschreven. In tweede instantie gebeurt dit in de vorm van *tijdsbepalingen*: zelfbewuste subjecten stellen zich iets op productieve wijze voor in de tijdsmodus van de tegenwoordigheid die op haar beurt ligt ingebed in een besef van verleden en toekomst: herinnering en visie. Zij doen dit geenszins wilkeurig maar op basis van het verstand zelf, en dat betekent in het kader van logisch coherente conceptuele schemata binnen een „System der Grundsätze des reinen Verstandes“, waaraan de grondige Pruis Immanuel Kant natuurlijk vele pagina's tekst wijdt.<sup>38</sup>

Maken wij een korte tussenbalans op. Deels al in de renaissance maar met name in de filosofie van de 17e en 18e eeuw bestond er in de kentheorie een sterke behoefte om het concept van verbeelding met dat van de *ratio* te verbinden. Aangezien de filosofische *ratio* nog met een eenvoudige verzameling van logisch-mathematische ideeën uit de voeten kon was dit ook goed mogelijk. In de loop van de 19e eeuw komt hierin een duidelijke verandering en deze trend zet zich tot in onze dagen voort. De wetenschappelijke *ratio* heeft zich in de laatste 150 jaren tot een zeer geavanceerde logisch-mathematische instrument ontwikkeld dat niet meer veel gemeen heeft met het gezond verstand (*lumen naturale*) uit de dagen van Descartes of Kant. Ten gevolge van deze ontwikkeling was de splitsing tussen cultuurwetenschappen en natuurwetenschappen, die zich succesvol van dit instrument bedienden, op zijn laatst tegen het einde van de 19e eeuw voltrokken. In de 20e eeuw is dit proces in een stroomversnelling geraakt. Nog maar een kleine groep experts beschikt over de toegangssleutel tot de vruchten van de logisch-mathematische *ratio*. Dit zou een van de redenen kunnen zijn waarom er reeds sinds enige tijd een culturalistische tegenbeweging bestaat en zelfs in het rationalistische kamp

critici van een streng scientistisch rationalisme en voorvechters van relativisme goed in de markt liggen.

Onlangs zag niemand minder dan Thomas Nagel zich door deze ontwikkelingen gedwongen - in aansluiting bij Descartes - een lans te breken voor de logisch-mathematische *ratio*. Tegelijkertijd bekritiseert hij met goede argumenten Descartes' overtrokken derde sceptische argument (de *genius malignus* hypothese). Het boek van Nagel draagt dan ook niet per toeval de titel *The Last Word*. Volgens Nagel is tenminste een kleine verzameling van logische en mathematische gedachten inherent aan de menselijke *ratio* en dus principieel onbetwifelbaar. Deze verzameling zou nooit gerelativeerd kunnen worden door extern psychologische, en evenmin door sociologische of culturele verklaringen. „When we juxtapose simple logical or mathematical thoughts with any other thoughts whatever, they remain subject only to their own standards and cannot be made the object of an external, purely psychological evaluation. In logic we cannot leave the object language behind, even temporarily“.<sup>39</sup>

*Dames en heren,*

Er zijn in de 20e eeuw in ieder geval ook filosofen die zich aan de ene kant heel goed bewust zijn van de zojuist omschreven steeds groter wordende kloof tussen de moderne rationaliteit en de aanschouwelijke verbeelding. Aan de andere kant willen deze denkers noch het ene noch het andere loslaten en evenmin de dichotomie tussen natuur- en cultuurwetenschappen accepteren. Gilles Deleuze en Nelson Goodman staan model voor meer recente vertegenwoordigers van deze richting, Ernst Cassirer was een voorloper uit de eerste helft van de 20e eeuw. Bij hem wil ik kort stilstaan omdat hier de stand van zaken bijzonder duidelijk wordt.

Cassirer was niet alleen goed op de hoogte van de nieuwste ontwikkelingen op de kerngebieden van de moderne rationaliteit uit zijn tijd - de logica (Frege, Russell en Whitehead, Cantor), de wiskunde (Paeno, Hilbert, Klein) en de natuurkunde (Einstein) rond de vorige eeuwwisseling – maar zijn eigen denken is er ook sterk door beïnvloed. Toch ontwikkelt hij een breed opgezette cultuurfilosofie waarbinnen hij mythes, religies, talen, kunsten, en *last but not least* ook de nieuwe wiskunde en natuurkunde en zelfs de techniek in een ontwerp integreert. Details daargelaten is het de moeite waard de methodologische stappen die dit programma mogelijk maken na te gaan.

In de eerste plaats is het noodzakelijk de visuele *imaginatio* in de zin van tijd-ruimtelijke aanschouwelijkheid duidelijk te onderscheiden van de geavanceerde logisch-mathematische *ratio* die nu volledig abstract is geworden. Cassirer doet dit door hen in twee verschillende symboolfuncties in te delen. De visuele *imaginatio* ressorteert onder de 'Darstellungsfunktion'. In dit veld zijn de natuurlijke talen en het tijd-

ruimtelijke waarnemingsveld werkzaam. De logisch-wiskundige *ratio* valt onder de 'reine Bedeutungsfunktion' die zich van kunstmatige tekens bedient. Het zijn echter allebei *symbool*functies hetgeen betekent dat zij onder een gemeenschappelijke symboolbegrip geconcipieerd worden. Deze conceptie moet de eenheid van de menselijke kenvermogens garanderen zoals het schematisme dit bij Kant deed. De afzonderlijke symboolvormen verbinden zodoende de zuivere verstandsfuncties met de vormen van zintuiglijkheid, die als het ware het domein van functies zijn: „Unter einer 'symbolischen Form' soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird“.<sup>40</sup>

Ten tweede blijkt het noodzakelijk het *teken*begrip zelf te verbreden zodat het op verschillende gebieden telkens het zintuiglijke materiaal kan representeren. Niet slechts op het gebied van natuurlijke tekens in de 'Darstellungsfunktion', maar eveneens op het gebied van de kunstmatige talen van de exacte wetenschappen. De 'reine Bedeutungsfunktion' dus. Logische tekens, getaltekens, meetkundige vormen enz. moeten dus eveneens als *zintuiglijke* tekens opgevat worden. Pas door de verstandsfunctie verkrijgen zij telkens een specifieke *betekenis*. Anders dan in „der Welt der Anschauung“ wordt hier „ein Reich der Symbole in voller Freiheit, in reiner Selbsttätigkeit“ opgebouwd. Maar dat houdt niet in dat zij verblijven „im leeren Raume des bloßen, des schlechthin 'abstrakten' Denkens“: „Sie bedürfen eines Haltes und einer Stütze – aber sie *entnehmen* dieselbe nicht mehr einfach der empirischen Dingwelt, sondern sie schaffen sie sich selbst. Dem System der Beziehungen und der begrifflichen Bedeutungen wird ein Inbegriff von *Zeichen* unterlegt, der so beschaffen ist, daß sich an ihm der Zusammenhang der zwischen den einzelnen Elementen jenes Systems obwaltet, übersehen und ablesen läßt“.<sup>41</sup>

In Cassirer komen wij dus een vroege vertegenwoordiger van het constructivisme tegen maar geenszins van het relativisme. Want de vrijheid en zuivere zelfwerkzaamheid van het constructieve procédé betreft alleen de onafhankelijkheid van onze *natuurlijke* vormen van aanschouwing, onze natuurlijke waarnemingsbeelden en taalvormen, maar niet de logica van onze verstandsfuncties. *Ratio* en *imaginatio* blijven op elkaar betrokken, ook de kunstmatige tekens *betekenen* pas iets in het semantische kader van wetenschappelijke theorieën.<sup>42</sup>

*Zeer gewaardeerde toehoorders,*

ik kan mij goed voorstellen dat juist rond een nieuwe eeuw – voor een nieuwe millennium ontbreekt het mij aan iedere fantasie – van een expert in de *moderne* filosofie verwacht wordt dat hij ook iets over de toekomst zegt. Zulke verwachtingen hebben vermoedelijk te maken met uitspraken over onze toekomstige leefwereld. Afhankelijk van de stemming zal de een

meer geïnteresseerd zijn in Cassandravoorspellingen over naderend onheil, terwijl de ander meer baat heeft bij richtlijnen voor het goede leven. En vergeten wij niet diegenen die altijd alles tegelijk willen hebben. Ik wil mij niet volledig aan deze verwachtingen onttrekken, maar niet zonder eerst aan te geven in welke zin zij mijn vakgebied overstijgen. Dit niet alleen vanwege het triviale feit dat een *historicus* van de filosofie terugkijkt en niet vooruitdenkt. Het gaat om meer principiële kwesties. Ik zal drie stellingen geven welke vermoedelijk niet alle tot de *opinio communis* horen.

1. Wetenschappelijke voorspellingen zijn alleen daar mogelijk waar men in hoge mate van wetmatigheden kan uitgaan. Zoals wij weten vragen zulke wetmatigheden reeds een aanzienlijke vorm van idealisering, bijvoorbeeld wanneer wij de waarschijnlijke levensduur van onze planetenstelsel gaan berekenen. Aangezien de academische filosofie *wetenschap* zou moeten zijn zijn haar uitspraken over een gebied als toekomstige leefwerelden geen harde voorspellingen. Immers dit domein is in sterke mate contingent van aard. Aristoteles heeft al gewezen op de moeilijkheden van uitspraken over de *contingent future*; mijn collega Job van Eck weet daar alles van. Welnu Kant heeft hiervoor een eenvoudige verklaring gegeven: menselijke wezens zijn behalve door natuurwetten bepaald 'Naturwesen' tegelijkertijd 'Vernunftwesen' en dat betekent dat zij spontaan handelen of vrije wezens zijn.<sup>43</sup> Derhalve zijn menselijke leefwerelden niet volledig gedetermineerd maar essentieel contingent. Op zijn hoogst kunnen vanuit het perspectief van de historiografie verleden leefwerelden worden *begrepen* maar geenszins causaal *verklaard*. Het gaat in dit geval alleen om een rationele reconstructie van historische gebeurtenissen, die wederom sterk berust op idealiseringen.

2. Nu heeft er naast de academische of wetenschappelijke filosofie ook altijd een wereldbeschouwelijke filosofie bestaan die ik kort 'levensfilosofie' zal noemen, een naam die pas in de late 19e eeuw door toedoen van Dilthey bekender werd. Dit is een soort filosofie die eigenlijk op de markt moet worden gedoceed, niet in de tempel, om even de klassieke tegenstelling aan te halen tussen *forum* en *templum*, een tegenstelling die door Nicola de Cusa in zijn drie *Idiota*-Dialogen in de vroege renaissance nog eens ten tonele werd gevoerd. Ik ben de laatste om de waarde van deze manier van filosoferen te onderschatten, want niet iedere academicus is tegelijkertijd ook een intellectueel. Anders gezegd: ik ben er niet tegen de verschillende functies van ons vermogen tot verbeelden optimaal te benutten. De ene keer maken we - in de context van de wetenschappelijke *ratio* - gebruik van de logisch-wiskundige symboliek van de verbeelding terwijl wij haar de andere keer in haar zintuiglijke gedaanten in dienst van het lichamelijke, sociale en wereldbeschouwelijke, culturele leven stellen. Belangrijk is voor mij alleen dat men weet dat men dan twee verschillende petten op heeft.

Wat de tweede vorm van verbeelding resp. haar levensfilosofische variant betreft bestaan er volgens mij nog twee grote misvattingen. Het eerste misverstand is snel uit de wereld geholpen omdat het alleen maar de vermeende actualiteit van deze manier van filosoferen betreft: het zou om de werkelijk recente dingen gaan. Het heden is domweg te kort om als zodanig interessant te kunnen zijn. Nadenken over het heden vertoont daarom altijd een Januskop: een blik in de richting van het verleden en een in de richting van de toekomst. Of om het ingewikkeld op zijn Husserl's te zeggen: zelfbewustzijn ontstaat alleen in het veld tussen 'retentie' en 'protentie'. Het tweede misverstand gaat wellicht dieper omdat het een inhoudelijk aspect betreft. Met deze filosofie, die de zin van het leven een voorname rol toebedeelt en zich vooral richt op mogelijke 'Sinngelalte', bewegen wij ons, of we dat nu willen of niet, onvermijdelijk in het gebied van ethieken *en* theologieën. Veel sociaal-politieke filosofen horen deze combinatie niet graag omdat blijkbaar de tegenstelling van *forum* en *templum* zo in zijn tegendeel omslaat en onhoudbaar wordt. Vele ethici en theologen zullen eerder aanstoot nemen aan het gebruik van de pluralis. Maar ik vind de meervoudsvorm belangrijk omdat het systematisch consequent is en bovendien politiek gezien tegen fundamentalisme beschermt. Wanneer mensen daadwerkelijk ook vrije wezens zijn, dan kan er niet slechts *een* zin van het leven zijn en moeten alternatieven serieus genomen worden. Dit wil zeggen dat wij even goed moeten luisteren naar bijvoorbeeld de duistere en zelfs onfrisse ethische consequenties van Heideggers filosofie als naar opvattingen die ons zonder meer aangenamer zijn zoals die van Charles Taylor. En evenmin mag de Islam als een van de religies naast het christendom ons niet volledig vreemd blijven, met name wanneer wij uiteindelijk op goede gronden willen kiezen voor de een en niet voor de ander. Trouwens, kardinaal Nicolai de Cusa is al in de 15e eeuw tot dit inzicht gekomen.<sup>44</sup>

3. Om het enigszins provocerend te zeggen: de academische *filosofie als wetenschap* heeft niets met het 'leven' te maken. Qua *historiografische* discipline heeft zij gereconstrueerde leefwerelden uit het verleden tot onderwerp en geen hedendaagse of toekomstige. Qua *systematische* discipline – bijvoorbeeld als (sociale) kennistheorie of cultuurfilosofie – heeft zij evenmin iets te maken met de inhoudelijke kant van de zin van het leven. De systematische filosofie heeft slechts in formeel opzicht iets met de zin van het leven van doen door het ontwikkelen van theorieën over de mechanismen van *zingeving*, zelf genereert zij geen 'Sinngelalte'.<sup>45</sup>

Welnu, wanneer ik dan toch ter afsluiting een korte levensfilosofische schets van de toekomst mag geven, dan moge duidelijk zijn dat ik dit niet kan doen op basis van mijn historisch vakgebied en evenmin in de zin van de systematische filosofiebeoefening. Neemt U derhalve de volgende opmerkingen als dessert en niet als hoofdgerecht.



Zonder veel theoretiseren en filosofische reflectie, dus alleen maar met behulp van een beetje fantasie en gezond verstand, valt er naar mijn mening het volgende over onze toekomstige leefwereld te zeggen. Twee feiten dient men daarbij in het oog te houden. In de afgelopen jaren heeft een enorme groei plaatsgevonden ten opzichte van

- de wereldbevolking en

- de hoeveelheid beschikbare informatie.

Tussen beide hoeft overigens geen causaal verband te bestaan. Misschien betreft het slechts een toevallige samenloop van omstandigheden. Zeker is wel dat deze twee gegevens ongetwijfeld een grote invloed op onze toekomstige levensomstandigheden zullen hebben.

Wat het eerste punt betreft, ik geef graag toe tot voor enkele jaren geen hoge pet te hebben gehad van het al in 1798 geschreven *Essay on Population* van Malthus. Wat zijn analytische waarde betreft is dit oude boek vermoedelijk onbruikbaar. Maar het is een feit dat de wereldbevolking inmiddels 6 miljard bedraagt, waarbij de laatste miljard, dus een zesde, binnen 12 jaar tot stand is gekomen. Modelberekeningen voorspellen weliswaar een afname van deze trend over ruwweg 50 jaar, maar dan zitten we wel al op om en nabij 12 miljard. Dus nogmaals een verdubbeling in de nabije toekomst. Wij West-Europeanen hebben enige fantasie nodig om ons dit voor te stellen want wij zitten hier sinds vijftig jaar hoog en droog op ons eilandje en kennen geen noemenswaardige bevolkingsgroei, maar voor de meeste mensen een des te grotere welvaart. Dit geldt zoals bekend geenszins voor de meerderheid van de wereldbevolking.

Wat het tweede punt betreft, voor de filosofische antropologie en cultuurfilosofie is het geen geheim dat mensen meer zin in het leven zien dan alleen maar de zin om te overleven. Zij zijn behalve 'Naturwesen' ook 'Vernunftwesen' en beschikken over de mogelijkheid tot zingeving. In aansluiting op Kant is voor de cultuurfilosoof Cassirer „aller Sinn ideal und nicht real“; want het gaat bij alle cultuurvormen, inclusief de techniek, om objectiveringen van geestelijke energie.<sup>46</sup>

Welnu, wij hebben het laatste decennium kunnen beleven, in welk tempo een nieuwe techniek zoals de informatietechnologie en het huidige globale Internet lokale en qua vorm gescheiden cultuurgebieden op een nieuwe wijze integreert en niet alleen wereldwijd toegankelijk maakt maar ook bewerkbaar. Met de stortvloed aan beelden en schrifttekens beleven wij een nieuw Byzantinisme en Alexandrinisme. Aan de andere kant, informatie op zich is nog geen kennis en evenmin zingeving. Zelfs wanneer wij het technische informatiebegrip verbreden met een semantische betekenis­theorie, moeten wij nog steeds – dankzij Gottlob (!) Frege – het onderscheid maken tussen zin en betekenis. Het begrip 'betekenis', met zijn eis van eenduidigheid, ligt volgens mij op het niveau van de universele

vormen van de menselijke *ratio*. Het begrip 'zin', dat zich altijd op het betekenisbegrip moet baseren, representeert volgens mij bovendien het relatief vrije spel van de *imaginatio*. Dat wil zeggen dat zingeving - de interpretatie van de veelvoudige manieren waarop betekenis zich voordoet - altijd pas plaatsvindt in specifieke cultuurruimtes en leefwerelden. De culturele wending in de informatietheorie is derhalve geen toeval. Wanneer de informatiegolf niet wil leiden tot betekenis- en zinverlies, dan staat de behoefte aan interpretaties van informatie in de zin van culturele activiteit hoog op de agenda. Collega John Nerbonne heeft in zijn oratie *Elektronische Incunabelen* enkele jaren geleden vanuit de alfa-informatica deze ontwikkeling gekenschetst en kwam tot de conclusie: „Zo wordt het verschil tussen producent en consument kleiner. De vraag naar het belang van de computer moet een culturele draai krijgen, net als in de tijd van Gutenberg“.<sup>47</sup>

Het zou heel goed zover kunnen komen dat wij in de toekomst tamelijk arm aan materiële goederen zullen zijn – wanneer bijvoorbeeld een liter schoon drinkwater even duur zal zijn als een liter benzine. Daardoor zullen wij fysiek ook weer betrekkelijk immobiel worden. Anderzijds worden wij steeds rijker aan informatie en zijn wij genoodzaakt om zingevende interpretaties te verschaffen. Onze mentale mogelijkheden tot zingeving zullen worden vergroot en ingebed in wereldwijde communicatie-gemeenschappen. Zingeving zal zo overwegend plaatsvinden in technische media en hun symboolsystemen. De mens wordt tot *animal symbolicum*, zoals Cassirer de mens al in de veertiger jaren had gedefinieerd, ook al had hij hierbij nog de traditionele cultuurvormen op het oog.<sup>48</sup> Ik zal niet beweren dat de nieuwe mogelijkheden van integratie en beschikbaarheid van alle culturele prestaties in een technisch medium zoals het Internet mijn ideaal is. Niettemin lijkt mij het idee van levenslang leren de goede kant op te gaan. Wij moeten alleen niet denken dat hiermee automatisch een materieel nut verbonden kan en ook niet hoeft te zijn. Onder genoemde nieuwe leefomstandigheden kan het zelfs een doel op zich worden: pure zingeving. Materialistisch bezien, dus zonder enig ideëel zinaspect, moet men stellen dat hierdoor geen permanente materiële of sociaal objectiveerbare waarden, met als doel overleving, geproduceerd worden. Want het gaat bij de vormen van privaat-interactieve zingeving op basis van informatietechnologie in eerste instantie om niet meer dan geavanceerd speelgoed. Maar had niet al Friedrich Schiller en in aansluiting hierop Johan Huizinga de mens gedefinieerd als *homo ludens*?<sup>49</sup> En mensen die spelen maken meestal geen ruzie tenminste wanneer zij zich aan de spelregels houden. Uiteindelijk ligt volgens mij daar het toekomstige en eigenlijk oeroude probleem waarmee reeds Plato worstelde in zijn *Politeia* en *Nomoi*: Hoe goed zijn de regels of de rechtsnormen voor het *feitelijke*

samenleven? En zou het lukken om bijvoorbeeld de mensenrechten even snel en globaal door te zetten als het Internet?

*Mijnheer de rector magnificus, zeer gewaardeerde toehoorders,*  
aan het einde van mijn rede gekomen wil ik terugkeren naar het heden en het meest recente verleden om mijn dank uit te spreken aan diegenen die mij zelfs het *goede* leven mogelijk hebben gemaakt. In het algemeen gaat mijn hartelijke dank uit naar de Nederlanders die mij met alle vriendelijkheid hebben opgenomen, mij altijd goed behandeld hebben en gelijke kansen hebben gegeven. Ik heb altijd het gevoel gehad hier meer te zijn dan een *legal alien*. En dit is geenszins vanzelfsprekend!

*Geachte leden van de Raad van Toezicht en van het Bestuur van de Stichting Groninger Universiteitsfonds:* ik ben U zeer erkentelijk dat U mij hebt willen voordragen op de door U ingestelde leerstoel Geschiedenis van de Moderne Filosofie. Met deze leerstoel steunt U de Faculteit der Wijsbegeerte wederom. Voor mij persoonlijk is Uw besluit een grote eer. Ik zal naar beste vermogen het in mij gestelde vertrouwen vervullen.

*Mijnheer de rector magnificus, zeer gewaardeerde Collegevoorzitter, geachte leden van het College van Bestuur:* ik ben U niet alleen zeer erkentelijk voor het feit dat U mij heeft willen benoemen op deze leerstoel, maar ook voor Uw inspanningen voor mijn Faculteit. U heeft de Wijsbegeerte nooit als een esoterisch vak beschouwd, maar steeds als een klein doch wezenlijk onderdeel van een klassieke universiteit beschermt. Tijdens mijn bestuursperiode in de afgelopen jaren heb ik dit zelf menige malen kunnen ervaren.

*Geachte leden van het Bestuur van de Faculteit der Wijsbegeerte, geachte commissieleden, waarde vakgenoten:* ik ben U er zeer dankbaar voor dat U mijn vakgebied als een van de kernvakken van onze faculteit ziet en hieraan uiting heeft gegeven door Uw inzet voor deze leerstoel. De Geschiedenis van de Moderne Filosofie ligt op het snijvlak van vele Groningse filosofische disciplines en stelt mij zo in staat vruchtbaar met anderen samen te werken.

*Zeer gewaardeerde collegae van de Faculteit der Letteren en van de Faculteit der Godgeleerdheid:* een aantal jaren reeds wisselen wij met elkaar van gedachten. Met name de voor mijn vak bijzonder inspirerende samenwerking binnen de Onderzoekschool Rudolf Agricola en het breedtestrategieproject *Cultural Change* waardeer ik zeer. Mijn dank gaat vooral uit naar de hooggeleerde van Berkel, Bremmer, Gosman, van Veen en de collegae uit de interdisciplinaire onderzoeksgroep *Representatie van*

*persoonlijke identiteit*, waarvan ik niet alleen Helen Wilcox en Walter Schönau zou willen noemen.

*Leden van de Faculteit der Wijsbegeerte,*

Sinds 1979 ben ik verbonden aan de faculteit en ik heb nooit het gevoel gehad dat het elders beter zou kunnen zijn. Zo denk ik aan mijn promotor en toenmalige chef de hooggeleerde Hans Heinz Holz, die mij al in Marburger tijden wegwijs heeft gemaakt in de wijsbegeerte, ook al koos ik niet altijd zijn weg. Ik ben hem zeer erkentelijk dat dit kon. Zeer veel te danken heb ik aan *the famous John North*, de echte geleerde en liberale voorman in onze vakgroep in de 90er jaren. Ook vergeet ik de voorstanders van het *Centre for Philosophical Research*, de hooggeleerde Kuipers en Krabbe, niet. Beste Theo, eind jaren 80 staken wij onze koppen bij elkaar om het onderzoek in de faculteit te bundelen en je hebt in tijden van stilstand en vooruitgang steeds in de geest van waarheidsbenadering dit idee hoog gehouden. Wellicht hebben wij over een tijdje eindelijk zelfs het GRIPH.

*Beste administratieve-, bibliotheek- en beleidsmedewerkers:* zonder Uw permanente en vriendelijke hulp had ik niet mijn bestuurstaken en primaire taken in onderwijs en onderzoek kunnen verrichten. Mijn warme dank!

*Zeer gewaardeerde historici uit de vakgroep Geschiedenis van de Filosofie & Metafysica:* beste Arjo, Jeroen, Job, Jos, Lodi en sinds kort ook weer Michel, met wie ik reeds in de tachtiger jaren een kamer deelde, waar wij samen worstelden met de eerste generatie computers en ook met Wittgensteins Duitstalige handschriften uit zijn nalatenschap.

Sinds vele jaren vormen wij een goede team. Er is onder ons - zowel wat historische deelgebieden als filosofische instelling betreft - voldoende verschil *en* overeenkomst om op een prettige en vruchtbare manier samen te werken. Wij zijn behoudend en zullen daaraan niets veranderen.

*Beste promovendi en studenten,* U heeft vast en zeker vaak de indruk dat de academische filosofie, tenminste zoals ik haar als historicus bedrijf, een doel op zich is. Eerlijk gezegd vind ik daar niets mis mee. Immers filosofie kan nooit bedreven worden zonder een aantal mensen met een sterke motivatie voor het vak en tot die groep behoort U ongetwijfeld. Ik hoop alleen dat U in deze constellatie nimmer het gevoel heeft alleen maar klant te zijn maar echte dialogopartners.

*Zeer gewaardeerde toehoorders* U wil ik allen hartelijk danken voor Uw komst en Uw aandacht.

Een verzoek: stelt U zich straks niet op in een lange rij, maar bezoekt U op Uw gemak de receptie en komt mij begroeten wanneer U dat het beste uitkomt.

Ik heb gezegd.<sup>50</sup>

## BIBLIOGRAFIE

- Aristoteles (1955), *De memoria et reminiscientia*. In: Aristotle, *Parva naturalia*, a revised text with introduction and commentary by Sir D. Ross, Clarendon Press, Oxford.
- Aristoteles (1961), *De anima*, ed. with introduction and commentary by Sir D. Ross, Clarendon Press, Oxford.
- Boethius A.M.S. (1984), *Consolatio philosophiae*. In: A.M.S. Boethii Opera Pars I, ed. L. Bieler, Brepols, Turnhout.
- Boëthius, A.M.S. (1990), *De vertroosting van de filosofie*, vert. ingel. en van aantekeningen voorzien door R.F.M. Brouwer, Ambo, Baarn.
- Cassirer, E. (1969), 'Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften' [1923]. In: E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Cassirer, E. (1992), *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* [1944], Yale University Press, New Haven and London.
- Cassirer, E. (1994), *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis* [1929], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Cassirer, E. (1995), *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 1: Zur Metaphysik der symbolischen Formen* [1921-1940], hg. von J.M. Krois, Meiner Verlag, Hamburg.
- Cusa, N. de (1972), *De coniecturis* [um 1442]. In: Nicolai de Cusa Opera Omnia, Jussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Vol. III, Meiner Verlag, Hamburg.
- Cusa, N. de (1983), *Idiota de sapientia – Idiota de mente – Idiota de staticis experimentis* [1450]. In: Nicolai de Cusa Opera Omnia, Vol. V, Meiner Verlag, Hamburg.
- Cusa, N. de (1986), *Cribratio Alkorani* [1460/61], In: Nicolai de Cusa Opera Omnia, Vol. VIII, Meiner Verlag, Hamburg.
- Deleuze, G. (1969), *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Descartes, R. (1964), *Meditationes de prima philosophia* [1641]. In: Œuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Tom. VII, Vrin, Paris.
- Descartes, R. (1966), *Regulae ad directionem ingenii* [1628]. In: Œuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Tom. X, Vrin, Paris.
- Descartes, R. (1989), *Meditaties over de eerste filosofie* [1641], vert. door W. van Dooren, Boom, Meppel.
- Düsing, K. (1980), 'Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption'. In: *Kant-Studien* 71 (1980), 1-34.
- Flasch, K. (1986), *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Reclam jun., Stuttgart.
- Goodman, N. (1978), *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Cambridge (Indianapolis).

- Habermas, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Hegel, G.W.F. (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Teil: Neuere Philosophie*. In: G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Bd. 20, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Hegel, G.W.F. (1986), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit [1925/26]*. In: G.W.F. Hegel Vorlesungen Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Bd. 9, hg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Meiner Verlag, Hamburg.
- Hoenen, M. (1993), *Marsilius of Inghen. Divine Knowledge in late Medieval Thought*, Brill, Leiden.
- Huizinga, J. (1938), *Homo Ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*, Tjeenk Willink, Haarlem.
- Hume, D. (1968), *A Treatise of Human Nature [1739]*, ed. in two volumes by A.D. Lindsay, Dent, London.
- Hume, D. (1975), *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals [1748, 1777]*, third edition with text revised and notes by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford.
- Hume, D. (1980), *An Abstract of a Book lately published entituled A Treatise of Human Nature & c. [1740]*, lat.-dt. hg. von J. Kulenkampff, Meiner Verlag, Hamburg.
- Kant, I. (1968), *Kritik der reinen Vernunft. Zweite, hin und wieder verbesserte Auflage [1787]*. In: Kants Werke Akademie Textausgabe Bd. III, Walter de Gruyter & Co., Berlin.
- Kant, I. (1968), *Kritik der praktischen Vernunft [1788]*. In: Kants Werke Akademie Textausgabe Bd. V, Walter de Gruyter & Co., Berlin.
- Latour, B. (1991), *Nous n'avons jamais été moderne*, Éditions La Découverte, Paris.
- Lytard, J.F. (1979), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Koselleck, R. (1984), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Nagel, Th. (1997), *The Last Word*, Oxford University Press, New York – Oxford.
- Nerbonne, J., (1998), *Elektronische Incunabelen*, Oratie RuG 1995, Groningen.
- Pico della Mirandola, G. (1997), *De imaginatione [1501]*, lat.-dt. hg. von E. Keßler, Fink Verlag, München.
- Schiller, F. (1992), *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen [1795]*. In: Friedrich Schiller Theoretische Schriften, neue vollständige Edition mit umfassender Kommentierung hg. von R.-P. Janz, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M.

Schütt, H.-P. (1998), *Die Adoption des 'Vaters der modernen Philosophie'*. *Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte*, Klostermann Verlag, Frankfurt/M.

Spinoza, B. de (1979), *Ethica ordine geometrico demonstrata* [posthumus 1677], vert. door G. van Suchtelen, Wereldbibliotheek, Amsterdam.

Spinoza, B. de (1982), *Tractatus de intellectus emendatione* [posthumus 1677]. In: Spinoza, *Korte geschriften*, vert. door F. Akkerman et al., Wereldbibliotheek, Amsterdam.

Williams, B. (1998), 'The End of Explanation?' In: *The New York Review* November 19 (1998), 40-44.



---

## NOTEN

<sup>1</sup> Zie bijvoorbeeld: J.F. Lyotard (1979), J. Habermas (1985), B. Latour (1991).

<sup>2</sup> Zie K. Flasch (1986, p. 17): „Das Wort 'Mittelalter' war ein polemischer Einfall der Humanisten. Es sollte eine fremdartige Zwischenzeit von etwa 1000 Jahren bezeichnen. Das Wort stellt künstlich eine Einheit her, die nie existiert hat“. Het woord zelf (*mediae tempestatis*) duikt derhalve pas laat op, naar mijn weten voor het eerst in de *Apuleius*-editie van Andrea dei Bussi, een van de eerste boekdrukken uit het jaar 1469 (*Roma*). Het tegenovergestelde begrip *tempus novum* of *modernum* laat nog langer op zich wachten; zie R. Koselleck (1984, pp. 314-319).

<sup>3</sup> De desbetreffende uitdrukkingen voor het conflict tussen aanhangers van de *via modernorum* en de *via antiquorum* komen wij voor het eerst in een document uit het jaar 1425 tegen; zie M. Hoenen (1993, pp. 13 -15).

<sup>4</sup> Zie H.-P. Schütt (1998).

<sup>5</sup> Zie G.W.F. Hegel (1971, 20, pp. 123, 127); zie ook G.W.F. Hegel (1986, 9, pp. 88, 92).

<sup>6</sup> Zie Aristoteles *De anima* 428a 1 – 429a 9.

<sup>7</sup> Zie Aristoteles, *De anima* 431a 16.

<sup>8</sup> Zie Aristoteles *De anima* 427b 20 en Aristoteles *De memoria et reminiscentia* 450a 9-25.

<sup>9</sup> Zie b.v. Boethius (1990, p. 186; *Cons.* V, 4, n. 27-37).

<sup>10</sup> Zie Aristoteles *De anima* 428a 10-19.

<sup>11</sup> Zie Boethius (1990, p. 186; *Cons.* V, 4, n. 32).

<sup>12</sup> Zie N. de Cusa (1972, pars II, c. 11, n. 130). De multifunctionaliteit ontstaat doordat alle vier kenvermogens in een neoplatoonse dynamiek van opklimmen en afdalen terecht komen (zie 1972, pars II, c. 16, n. 159): „[intellectus] Unit enim alteritates sensorum in phantasia, varietatem alteritatum phanastasmatum unit in ratione, variam alteritatem rationum in sua unit intellectuali simplici unitate. Descendit unitas intellectus in alteritatem rationis, unitas rationis in alteritatem imaginationis, unitas imaginationis in alteritatem sensus“.

<sup>13</sup> Zie N. de Cusa (1972, pars II, c. 16, n. 165).

<sup>14</sup> Zie N. de Cusa (1972, pars I en appendix: figura U: *circulus universonum*).

<sup>15</sup> Zie G. Pico della Mirandola (1997, p. 82).

<sup>16</sup> Zie G. Pico della Mirandola (1997, p. 92): „Jam neque difficile probatu est errata universa, quae tam in civili quam philosophica et Christiana vita contingunt, ex imaginationis vitio principia sumere“. Om maar een voorbeeld van de vele morele lessen die Pico in Savonarolas stijl leest te geven (zie pp. 92-94): „Et quid aliud inextinguibilem auri sitem excitat? Quid libidinis ardorem incendit, et quae ob temporis brevitatem vitia reliqua mittimus in medium profert, quam deceptrix imaginatio? Quae, ratione posthabita, et injuriam justitiae, et libidinem continentiae, et mansuetudini feritatem, et liberalitati avaritiam, paci et discordiam anteponit“.

<sup>17</sup> Zie G. Pico della Mirandola (1997, p. 132).

<sup>18</sup> Zie G. Pico della Mirandola (1997, pp. 136-138).

<sup>19</sup> Zie R. Descartes (1989, p. 48; AT VII, 27).

<sup>20</sup> Zie R. Descartes (1989, p. 41; AT VII, 19).

<sup>21</sup> Zie R. Descartes (1989, p. 87; AT VII, 73). [mijn cursiveringen]

<sup>22</sup> Zie R. Descartes (1966, AT X, 442-446).

<sup>23</sup> Zie B. de Spinoza (1979, p. 106; *Ethica* II, prop. 41).

<sup>24</sup> Zie B. de Spinoza (1979, p. 105; *Ethica* II, prop. 40, schol. II).

<sup>25</sup> Zie B. de Spinoza (1979, pp. 106-110; *Ethica* II, prop. 42, 43, 44).

<sup>26</sup> Zie B. de Spinoza (1982, pp. 484, 451; *TIE*); (1979, pp. 105-106; *Ethica* II, prop. 40, schol. II).

---

<sup>27</sup> Zie D. Hume (1980, p. 58).

<sup>28</sup> Zie D. Hume (1975, p. 60): „The great advantage of the mathematical sciences (...) consists in this, that the ideas (...) are always clear and determinate (...). An oval is never mistaken for a circle, nor an hyperbola for an ellipsis. (...) If any term be defined in geometry, the mind readily, of itself, substitutes on all occasions, the definition for the term defined“.

<sup>29</sup> Zie D. Hume (1980, p. 24): „There is no demonstration, therefore, for any conjunction of cause and effect“.

<sup>30</sup> Zie D. Hume (1975, p. 75).

<sup>31</sup> Zie D. Hume (1975, pp. 47, 49 en 76).

<sup>32</sup> Zie D. Hume (1980, pp. 58-60).

<sup>33</sup> Zie D. Hume (1968, I, p. 246): „ that identity is nothing really belonging to these different perceptions, uniting them together, but is merely a quality we attribute to them, because of the union of their ideas in the imagination, when we reflect upon them“.

<sup>34</sup> Zie D. Hume (1968, I, p. 247).

<sup>35</sup> Zie I. Kant (1968, III, pp. 119-120; *KrV* B 151-152).

<sup>36</sup> Zie I. Kant (1968, III, pp. 120-122; *KrV* B 152-156).

<sup>37</sup> Zie hiervoor K. Düsing (1980).

<sup>38</sup> Zie I. Kant (1968, III, pp. 140-202; *KrV* B 187-294).

<sup>39</sup> Zie Th. Nagel (1997, p. 58); voor een kritische bespreking zie B. Williams (1998).

<sup>40</sup> Zie E. Cassirer (1969, p. 175).

<sup>41</sup> Zie E. Cassirer (1994, pp. 333-334).

<sup>42</sup> Zie E. Cassirer (1994 p. 393-394): „Zwischen 'Zeichen' und 'Bedeutung' wird eine strenge eindeutige Zuordnung angestrebt. [...] Aus dieser Forderung an den Begriff ergibt sich für die Begriffszeichen die Forderung, daß sie ein in sich geschlossenes *System* bilden müssen. Es genügt nicht, daß den einzelnen Denkinhalten beliebige einzelne Zeichen zugeordnet werden: sondern sie alle müssen in einer festen Ordnung stehen, derart, daß der gesamte Inbegriff der Zeichen sich nach einer Regel gliedert. [...] Dieses Streben kann sich in einer bloßen Mannigfaltigkeit von Zeichen, wie die Worte der Sprache es sind, nicht befriedigen, sondern es verlangt, daß die Zeichen selbst eine bestimmte *Struktur* besitzen, derzufolge sie nicht nur nebeneinander stehen, sondern auch auseinander sich entfalten und nach einem bestimmten Prinzip *übersehbar* werden“.

<sup>43</sup> Zie I. Kant (1968, V, pp. 94 -103).

<sup>44</sup> Zie N. de Cusa (1986).

<sup>45</sup> Zie b.v. E. Cassirer (1992, p. 73): „A philosophy of human culture does not ask the same question as a metaphysical or theological system. Here we are not inquiring into the subject matter but into the form of mythical imagination and religious thought“.

<sup>46</sup> Zie E. Cassirer (1995, p. 245) en *ibid.*: „die 'Kultur' ist sozusagen niemals eine reelle, sondern eine *komplexe* Größe (a + bi), denn sie enthält eine 'imaginäre' (Sinn-) Einheit“; „Näher gesagt ist 'Kultur' (ebenso auch Nation etc.) ein Relationsbegriff, der die *Beziehung* eines historisch zeitlich Gegebenen auf eine *Sinndimension* u. also auf ein immer neu 'Aufgegebenes' in sich schliesst“.

<sup>47</sup> Zie J. Nerbonne (1998, p. 3).

<sup>48</sup> Zie E. Cassirer (1992, p. 26).

<sup>49</sup> Zie J. Huizinga (1938) en F. Schiller (1992, pp. 614, 612, 611; *Fünftehenter Brief*): „Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*“; „Aber was heißt denn ein *bloßes* Spiel, nachdem wir wissen, daß unter allen Zuständen des Menschen gerade das Spiel und *nur* das Spiel es ist, was ihn vollständig macht und seine doppelte Natur auf einmal entfaltet?“; denn: „Der Mensch, wissen wir, ist weder ausschließend Materie, noch ist er ausschließend Geist. Die Schönheit, als Consummation seiner Menschheit, kann also weder

---

ausschließend bloßes Leben sein [...], noch kann sie ausschließend bloße Gestalt sein [...], sie ist das gemeinschaftliche Objekt beider Triebe, das heißt des Spieltriebs“.

<sup>50</sup> Voor hulp met het Nederlands in deze rede dank ik Michel ter Hark.