

Anderkant dogmatisme en skeptisisme: 'n kritiese blik op die bydrae van die Duitse Idealisme tot 'n nuwe metafisika

Hercules Boshoff

Hercules Boshoff, buitengewone navorser, Skool vir Filosofie, Noordwes-Universiteit

Opsomming

Hierdie bydrae ondersoek die Duitse Idealisme as antwoord op die dogmatisme en skeptisisme, 'n antwoord wat, anders as die genoemde twee uitgangspunte, die aard van die denke self as belangrike deel van die onderbou van kennis, maar ook van die werklikheid as sodanig, opneem.

Teenoor dogmatisme wat bloot nabootsend teenoor 'n stelling of figuur optree, en skeptisisme wat konstante negering van bestaande kennis aanmoedig ten gunste van onmiddellike ervaring of die uitvoering van rasonale metode, is denke volgens die Duitse Idealisme meer as 'n meganiese afdruk van die werklikheid – dit maak 'n selfstandige deel uit van die werklikheid self, 'n refleksiwiteit waarsonder die werklikheid nie ten volle werklikheid kan wees nie. Wetmatigheid, wat aan die natuur toegeskryf word, is refleksief aanwesig in die denke, en nie soseer onmiddellik sigbaar in die natuur nie. So ook is die vryheid, dit wat die mens van ander wesens onderskei, refleksief en denkend, of soos Kant (1956) dit stel, “Unbedingt” of onbepaald. Die begrip *vryheid* is dwarsdeur die Duitse Idealisme nie alleen tekenend van die mens nie, maar dien as omvattende begrip van die werklikheid self, namate die mens die kousaliteit van die natuur bind aan sy eie vryheid, of anders gestel, namate die mens sy vryheid aktualiseer.

Laastens word die begrip *absolute*, asook Kant se klem op die wetenskaplike aard van kennis, aan die hand van 'n meer vloeibare sintese met inbegrip van Erasmus (2002) se begrip *dwaasheid* gekritiseer. Erkenning van gebrek aan finale kennis oor die werklikheid is geen belemmering vir wete nie, maar 'n voorwaarde daarvoor. Vir die absolute om geheel te wees, beteken dat die werklikheid nie as 'n statiese absolute volledig refleksief binne 'n bepaalde menslike bewussyn teenwoordig kan wees nie: vloeibare sintese plaas oopheid tot dit wat nie geken word nie en kennis langs mekaar in 'n voortdurende dinamiese, dialektiese wisselwerking waarin die tekortkominge van begrip nie as teenwerkend tot kennis verstaan word nie, maar as prikkeling vir verdere kennis dien.

Trefwoorde: absolute; dialektiek; dogmatisme; dwaasheid; kennis; kritiese filosofie; metafisika; skeptisisme; vryheid

Abstract

Beyond dogmatism and scepticism: a critical perspective on the contribution of German Idealism towards a new metaphysics

This contribution explores the alternative that German Idealism provided in reaction to dogmatism and scepticism. Contrary to these schools of thought, German Idealism considers thinking to be a part of the reality it studies, implying that the structure of thinking should be analysed thoroughly alongside the ideas themselves.

The approach is hermeneutic and systematic in order to account for the origin and development of dogmatism and scepticism, as well as the manner in which it manifested in the time leading up to Kant. The hermeneutic approach traces the context and development of thought (effective history: Gadamer 1972:324), whilst the systematic approach excavates the argument for the purpose of interpretation and further development. This serves as a precursor for the development of German Idealism, which takes its critical impulse from older sources against these schools in order to put forward a new system of thought. These sources include on the one hand scientific thought such as that of Copernicus, and on the other hand the consideration of freedom and the importance of interpretation. The Copernican revolution not only put forward new ideas about the nature of the universe, but also created a necessity for thinking about the role that the structure of the mind plays in the construction of ideas. On the other hand, out of the growing determinism arising alongside a scientific explanation of reality grew the need for a broad philosophy of freedom, which German Idealism provided.

Where dogmatism reacts mechanically to a notion or a prominent figure, and scepticism gives authority only to immediate experience, German Idealism explores the way thinking goes about in constructing our experience of reality. The history and critique of dogmatism and scepticism are traced to show how the necessity for thinking about thinking emerged in modernity. Both have old roots and developed in particular ways leading up to the Enlightenment. Dogmatism was especially prevalent leading up to the early modern period, whilst modern scepticism found exponents in both rationalism and empiricism. Both schools remain influential and equally problematic, which highlights the importance of the critique and alternative provided by German Idealism.

The laws of nature are according to the latter not immediately accessible to experience, nor are the laws mere ideas that are postulated; there is an interplay between experience and notions in the mind which brings about our understanding of nature. This understanding proves incomplete to reason that brings about its own reality in the world, namely the reality of freedom. Freedom and thinking are not separable entities, but co-responsible for bringing about a purposive reality. Freedom is a key concept throughout the course of German Idealism, binding causal reality to unconditional reason.

The answer provided to the issue of knowledge by the major figures of the German Idealism, namely Kant and Hegel, with a few figures in between (Fichte, Schelling and Goethe), is explained. Kant separated analytic thought pertaining to knowledge from transcendental ideas about God, the soul and freedom. These notions, he argued, cannot be postulated by knowledge but nevertheless serve as regulative principles for directing our thoughts to ultimate questions. His famous distinction between the phenomenal world (the reality of appearances) and the thing-in-itself grew too distinct for many of his successors.

The subsequent movement concentrated on a middle term between the self and the world, which they found in the notion of the absolute. Whereas Fichte positioned the absolute on the side of the self (in the sense of an absolute I as overarching consciousness underlying reality), Schelling thought of the absolute as the unfolding of nature into freedom and reflexivity in the human self, standing closer to an implicit notion of freedom in nature. Hegel finally positions the absolute between the self and the world, as the self-unfolding of reason through history in which thinking beings participate, according to his formulation that the substance is also subject.

Freedom is key to the project of German Idealism, not only as principle of ethics, but also as the purpose of creation, that is fulfilled in the expression of human beings as the principle that underlies nature itself. For Kant the notion of purpose is a priori, meaning not scientifically deducible from nature, but which finds expression in human acts within nature, directing nature towards freedom that is situated in the understanding and reason. For Goethe, there is an interplay between subjective understanding and observation that leads us to understand nature as purposive. Even though, as Kant stated, human beings have a notion of purpose, experience contributes to the refinement of purpose, accounting for an internal and external conception of purpose. Finally, for Hegel freedom is the unfolding of dialectic that finds expression in logic, nature and spirit. Logic is pure thought, connected to our most basic understanding of existence, nature presents itself as the “other” of thinking, and spirit is the return of the other in reflexion. This entire system as developed in Hegel’s *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* remains the most complete system in modern philosophy.

As mentioned, German Idealism considers modern science to be important for understanding reality, which led its proponents to develop a broad notion of science, which formed a key component in their reconstruction of metaphysics. But it was precisely this attempt at perfect synthesis which I argue leaves little room for what is not understood through systematic thinking. Despite attempts to differentiate thinking, the notion of the absolute can lead to one-dimensional thought, which is precisely what synthetic thought aims to overcome. From Erasmus’ idea of folly, the idea of the unknowable that stands in relation to what is known (in other words science) is introduced as an integral part of an ongoing dialectic. The synthetic approach must remain dialectic in a dynamic sense and cannot afford to become too rigged and stale. The synthetic approach remains important for our orientation in a world that presents itself as overwhelming, as is a metaphysics that is able to learn from science as well as to engage with it meaningfully without being prescriptive.

Keywords: absolute; critical philosophy; dialectic; dogmatism; folly; freedom; knowledge; metaphysics; scepticism

1. Benadering

’n Hermeneutiese en sistematiese benadering gaan gevolg word waardeur die oorsprong en ontwikkeling van die dogmatisme en skeptisisme verduidelik word, om sowel die argumente as die neerslag wat dit gevind het binne die Westerse kultuur uiteen te sit. Die hermeneutiese benadering skep konteks sowel as die ontwikkelingsgang van begrippe (“Wirkungsgeschichtlichkeit”) (Gadamer 1972:324), terwyl die sistematiese benadering die argumente uitlê ten einde interpretasie en verdere moontlikhede te ondersoek. Dit sal as agtergrond dien vir die ontplooiing van die Duitse Idealisme, wat aansluit by ouer kritiese bronne van die dogmatisme

om 'n alternatiewe metafisika daar te stel. So ook put die denke inspirasie uit die Kopernikaanse revolusie, terwyl daar tegelyk vanuit die nadenke oor vryheid sterk kritiek op 'n kousaal-deterministiese werklikheidsopvatting van die moderne wetenskap en die invloed wat dit op die politiek uitoefen gelever word. Ten slotte sal die antwoord van die Duitse Idealisme krities evalueer word.

2. Die Faustiese drang na kennis

Die Duitse Idealisme word dikwels geles as 'n saamvloei van die strominge van die Verligting, te wete die rasionalisme van Descartes en die empirisme van Locke. Hierdie beskouing mis die groter trajek van denke waaraan die Duitse Idealisme antwoord gee, naamlik die ontwikkelingsgang van die tradisionele metafisika, die reaksie van die moderne wetenskap daarop, en die gevolglike probleme wat op hulle beurt in die wetenskaplike revolusie na vore tree, naamlik die determinisme. Hierdie breër problematiek gaan verduidelik word aan die hand van die begrippe *dogmatisme* en *skeptisisme*.

Die dogmatisme plaas die partikuliere volledig binne 'n statiese, gegewe geheel, terwyl die skeptisisme die partikuliere ten koste van 'n geheel beklemtoon. Eersgenoemde word deur Kant (1956:B XIV) as oorblyfsels van “Barbarei” opgevat, en deur Hegel (1988) as “bedrog” teen die filosofie beskryf, terwyl laasgenoemde denkskool, in die gewaad van beskeidenheid en versigtigheid, die dialogiese ontplooiing van waarheid ondermyn. Filosofie, volgens die breë trekke van die Duitse Idealisme, moet hierdie onproduktiewe stryd tussen dogmatisme en skeptisisme te bowe kom by wyse van sistematiese en dialektiese denke.

Albei poog om by wyse van die onmiddellike ervaring of gesaghebbende stellings regstreekse kennis oor die aard van die werklikheid te verkry sonder om oor die aard van die denke self na te dink. Die antwoord van die Duitse Idealisme was om die aard van die denke eksplisiet te bedink as deel van die werklikheid, en om die werklikheid bygevolg as lewendige substansie, oftewel gees, te verstaan. Hoe die denke hierdie rol inneem was allermens uitgemaak, maar daar is aangevoer dat die denke nie alleen bydra tot die verstaan van die werklikheid nie, maar voorts begrippe soos vryheid 'n onderliggende komponent van die werklikheid maak wat deur die denke toeganklik word.

Sedert die Laat-Middeleeue was bewysvoering vir die bestaan van God as 'n belangrike komponent vir die geldigheid van 'n teorie opgevat. Binne die raamwerk van die Duitse Idealisme verteenwoordig hierdie benadering die opkoms van die Faustiese gees, 'n gees wat nie daadwerklike positiewe bydraes tot die denke maak nie. Opgesluit in hierdie gees lê dus nie veel moontlikhede vir verdere kennisopdoening nie, maar wel vir menslike hubris. Oor die bestaan van God lewer dit nog minder 'n bydrae, soos nie alleen in debatte uitgewys word nie, maar ook in skerpsinnige letterkundige waarnemings van die antieke tyd af, soos ek ook sal aantoon. Ten spyte van die sterk invloed van die Duitse Idealisme, sien ons steeds sterk manifestasies van die dogmatisme en skeptisisme in die hedendaagse debatte tussen teïste en ateïste. In wat volg sal ek deur die kritiek op hierdie debat vanuit die perspektief van die Duitse Idealisme die weg voorberei vir 'n alternatiewe begrip van die metafisika soos deur die Duitse Idealisme bedink.

Die duiwels en die demone glo ook in die bestaan van God, aldus die brief van Jakobus 2:19 (Die Bybel 1983). Met die inwerkingtreiding van ChatGPT, wat selfs gouer as bonatuurlike wesens die bestaan van God kan bevestig, is daar verdere eksterne gesag om mens op te beroep – sou dit aangevra word. Bewysvoering vir die bestaan of nie-bestaan van God, gerugsteun deur wetenskaplik-verifieerbare kennis, word genoegsaam geag om ’n persoon as teïs of ateïs te tipeer. Sodoende word die rol van geloof, en daarmee saam hoop en liefde, wat tradisioneel die basis van die Christelike godsdiens uitmaak, ondergeskik gestel aan kennis en inligting. Dit is *kennis* van goed en kwaad wat volgens die slang in Genesis 1 die mens aan God gelykstel. In “Paradise lost” (1987), gee Milton ’n interessante verklaring hiervoor: aangesien die duiwel – ten spyte van sy posisie as die hoogste engel – nie gelukkig was nie, word sy val bewerkstellig deur die poging om sy posisie te oorskry. Satan sê: “Lifted up so high/ I’ deigned subjection and thought one step higher would set me highest” (IV 49–51). Die benaming *duiwel* is oorspronklik gekoppel aan “deo”, oftewel “deiws”, diegene wat in die uitspansel woon (West 2007:122). Die duiwel beroep hom eweneens op die mens se verhevenheid as hoogste aardse skepsel om die mens tot ’n val te bring: die oënskynlike opheffing van die mens bewerkstellig dan die val. In Goethe se Faust I (1998) vra die skolastieke denker vir die duiwel hoe hy ’n suksesvolle teoloog kan word. Dan antwoord Mephistofeles:

Dis swaar om die valse weg hier te vermy
Daar lê in haar soveel verborge gif
Dat dit moeilik is om haar van die mediese fakulteit te onderskei
Die beste is ook hier, dat jy maar net één aanhoor,
En jou deur so ’n meester laat bekoor,
Of só saamgevat: kleef aan woorde!
Dan gaan julle deur die sekere poorte
Tot in die tempel van alwetendheid [...]
(1948–55, my vertaling)

In die huidige konteks word veral Romeine 1:19 (Die Bybel 1983) deur fundamentalistiese groeperings gebruik om gesag te verleen aan die argument dat toegang tot God hoofsaaklik deur kennis geskied, om sodoende nie-gelowiges van God se bestaan te oortuig. Dit handel hier oor die sigbaarheid van God se bestaan. Wat egter uit die oog verloor word, is dat die sigbaarheid en gewaarwording van die wêreld as geskape deur God deur middel van openbaring, eerder as deur herhaalbare eksperiment en waarneming, geskied. Augustinus (2007 – *Belydenisse* Boek VII:21)¹ verwoord Paulus se kritiek teen die bereiking van God deur kennis soos volg: “Paulus leer dat dié een wat sien, nie moet spog asof hy dít wat hy sien, en selfs die vermoë waardeur hy dit sien, *nie ontvang het nie*.” Augustinus verwys eksplisiet na die gedeelte in Romeine in sy kommentaar op die Evangelie van Johannes 1:1 (die bekende proloog oor die logos wat van die begin af daar is), waarin hy beweer dat diegene wat van mening is dat hulle onbemiddelde toegang tot die *logos* het, nie hulle tekortkoming of die oplossing daarvoor erken nie: “The sea has to be crossed, and dost thou despise the wood? Oh proud wisdom! thou laughest to scorn the crucified Christ” (Augustinus 2019:12273).

Bowendien is daar ’n verdere punt om oor die bedoeling van die gedeelte in Romeine te noem, naamlik dat die logos sonder bemiddeling tot ’n gekibbel (“dialogismi”) gereduseer word. Met die gekibbel om die Skepper deur middel van die skepsels te bewys, word die skepsels tot die status van Skepper verhef, wat ’n mens terugneem na die oorspronklike probleem van die ontstaan van die bese soos hier bo genoem: “[I]nstead of honouring God and giving thanks to him (verse 21), humanity, appearing to be wise, exchanged the glory of the immortal God for

a model, pictured not in the image of God but in the images of mortals or birds or animals or reptiles” (Jüngel 2014:137). Die begrip *goddeloosheid* (“asebéian”) in Romeine 1:18 kan dus toegepas word op sowel die ontkenners as die bewysers, hoewel Augustinus (2019:12273) die bewysers in hierdie geval voor stok kry: “They wished to ascribe to themselves what they saw; and having become proud, they lost what they saw, and were turned from it to idols and images.”

Wat teïste en ateïste met mekaar gemeen het, is die maatstaf waaraan geloof én ongeloof gemeet word, naamlik kennis: “Die twis tussen die gelowiges en die ongelowiges wat g’n engeltjie daarbo kan vind nie, is ’n twis tussen soortgelykes” (Versfeld 2008:121). Ook Naudé (2024:344) bevestig hierdie waarneming: “Die opvallendste kenmerk wat die antagonist met mekaar deel, is ’n swyende opvatting oor die aard van kennis, naamlik dat regstreekse kennis oor die realiteit vir die mens moontlik is.” Hierdie aanname oor regstreekse kennis dui op die tweeledige Faustiese mensbegrip van die moderniteit, soos deur die karakter van Faust (Goethe 1998) self uitgebeeld:

Waaragtig, twee siele woon in my,
Elkeen soek na nuwe bane;
Een poog om in ruwe drif te bly
Op aarde, met klewende organe;
Die ander hef strydlustig uit die klei
Hom op tot wonings van die reeds-vergane [.]
(1111–6, my vertaling)

Faust verteenwoordig dan, as beliggaming van die moderne mens as geheel, in weersprekende terme die “übersinnlicher, sinnlicher Freier”, die een wat sigself as tegelyk bo sintuiglikheid én as sintuiglike wese ervaar, en deur hierdie ervarings vryheid van die ander pool daarstel (Swales en Swales 2002:144).

3. Die antieke metafisika

Met die inwerkingtreding van die metafisika as ordeningsbeginsel vir kennis is ’n oënskynlike oplossing gebied vir die vloek van die kennis, die hubris van die mens, asook ’n finale uittrede uit die natuurtoestand, oftewel uit die onkunde van die “buffel” soos Opperman (1987) se bekende gedig, “Vuurbees”, dit beskryf. Ofskoon daar groot vooruitgang met die inwerkingtreding van die antieke metafisika gemaak is, het dogmatisme verhinder dat die dialektiese gees waarin die metafisika ontstaan het, die metafisika tot verdere hoogtes kon voer.

Wat belangrik was by die antieke metafisika was Plato se begrip *Vorms*. Elke verskynsel is hiervolgens ’n afdruk van sy oorspronklike, perfekte weergawe. Afgesien van elke ding se vorm, is die geheel ook in terme van die Vorms op ’n spesifieke manier bedink. Die demiurg, soos Plato (1997 – *Timaieus* 33b) die “werkmeester” van die kosmos beskryf, het hoofsaaklik met ’n estetiese en geometriese motief te werk gegaan by die samestelling van die kosmos: “He gave it a round shape, the form of a sphere, with its centre equidistant from its extremes in all directions. This of all shapes is the most complete and most like itself, which he gave to it because he believed that likeness is incalculably more excellent than unlikeness.”

Vir Aristoteles (2013 – *On the heavens*, boek I, hoofstuk 5) is die sirkelbeweging noodsaaklik as ideale beweging vanweë die logiese aard daarvan, maar ook omdat ons sintuie daarvan getuig: “[O]ur eyes tell us that the heavens revolve in a circle.” Hieruit blyk dat die ideale vorm van die heelal enersyds gebaseer was op ’n foutiewe waarneming van die beweging van die planete, en dat hierdie beweging esteties eerder as wetenskaplik van aard was. Hegel verwys na die Platonistiese Vorms as “abstracten sinnlichen Vorstellungen” en nie “reinen Abstractionen” soos hy later in sy sisteem uiteengesit het nie (Hegel 2018b:61). Nogtans kan die poging om dit wat agter verskynsels lê eksplisiet as onderwerp van denke te postuleer, tereg as ’n groot bydrae opgevat word.

Om bloot te sê dat die metafisika as sodanig die buffel van sy onkunde gaan verlos, is dus onvoldoende, aangesien, soos Opperman se gedig uitwys, ons ook ’n buffel van die metafisika aantref, een wie se “besete blik” enduit sy drome, drifte en die “prikkel van die brein” najaag, en wat tot groot skade oftewel “bose skoonheid” in staat is (Opperman 1987:232). Die *regte* metafisika sal dan volgens diegene wat denke as blote afskynsels sien, die volgende stap wees ter verhinderende van die bese, ’n soeke na die grondbeginsels of “Grundsätze”. In N.P. Van Wyk Louw se gedig “Ballade van die bese” word die teendeel egter bevestig:

Die veles meen
hulle ken my gesig,
maar ek skuil te glansryk,
te na aan die lig,
en as hul wil waarsku
en wysheid gee,
dan praat ek reeds
in die woordklank mee.
(Louw 1981:132)

Opsommend kan ons sê dat die geheel in die antieke metafisika beskou is as ’n veld waarbinne grondliggende beginsels as ware Vorms teenoor skynbeginsels afgespeel is. Nogtans het weersprekende beginsels, soos konstantheid en verandering, eenheid en veelheid, onbepaaldheid en bepaaldheid, tot so ’n mate onoplosbaar geword dat die antieke metafisika nie voldoende aandag aan die onoplosbaarheid self geskenk het nie en verder onsuksesvol gepoog het om sommige algemene begrippe (soos *verandering*) as illusies te tipeer. Ook die voorrang wat die perfekte en ewige sferiese vorm onder wetenskaplikes geniet het, het vorderings op die terrein van die astronomie met etlike honderde jare vertraag.

3.1 Dogmatisme: oorsprong, manifestasie en mensbeeld

Dogmatisme dui op ’n kritieklose navolging van idees, op die blote herhaling van gesaghebbende begrippe. Anders as by die charismatisme, wat sigself op emosie beroep, word daar by die dogmatisme op denke gefokus, maar soos Goethe se skolastieke figuur hier bo aandui, op die blote gesag van ’n stelling of ’n figuur, en nie op die geldigheid en toetsbaarheid van die argument nie. Soortgelyk aan die charismatisme, word daar in die dogmatisme dus ’n kritieklose beswyming aangemoedig. Die luidrugtigheid en “getrouheid” van die herhaling van die stellings verwring en verdring die dialektiese gees waarin idees gewoonlik oorsprong kry.

Daar is uiteraard verskillende vertakings van die dogmatisme. Wat veral tersaaklik is, is die wyse waarop Plato se denke tot dogmatisme verskraal is. Kant (1956 – B9) sê oor Plato: “Plato verloor die sintuiglike wêreld omdat hy die verstand in so ’n eng enklawe plaas, op die vlerke van die idees, in die leë ruimte van die suiwer verstand” (my vertaling). Daar is geen “Widerhalt” (voorwerp) aan die hand waarvan Plato sy idees toets nie. Die geldigheid van die denke, soos die eerste sin van die inleiding van die *Kritik der reinen Vernunft* (B1) duidelik maak, is afhanklik van bevestiging wat slegs deur ervaring opgedoen kan word: “Dat al ons kennisopdoening by ervaring begin, daaraan is geen twyfel nie” (soos later verduidelik word, beteken “begin” nie noodwendig “ontstaan” nie). Ofskoon Aristoteles sterker klem op die ervaring geplaas het, is sy werklikheidsbegrip grootliks Platonisties van aard, soos hier bo aangetoon is.

Hoe die dogmatisme manifesteer, kan verder as Plato teruggevoer word. Die terrein van die dogmatis is die land van die blindes waarin eenoo koning is. In Homerus se *Odusseia* verteenwoordig Polifemos so ’n figuur. Hy was die sikloop op wie se eiland Odysseus en sy manskappe beland het. Dit is beduidend dat die eenoo se naam letterlik “vele liederes” beteken, die saamvoeging van bronne tot eenduidigheid. Homerus was self ’n sanger van vele liederes, soos die meeste van sy vroeë tydgenote, so ook Psalmskrywers wat sirkulerende liederes neergepen het, hoofsaaklik met die oog op voordrag. Hiermee word veronderstel dat daar goeie en slegte sangers van vele liederes sou wees. In die vertelling kry Odysseus en sy manskappe skape en kos op die eiland wat reeds gereed lê in ’n grot sonder dat hulle ’n vinger hoef te verroer om dit te bekom. By nabetraging sou hierdie versorging nie tekens van filantropie wees nie, maar die voorbode van die sikloop se tirannie en uiteindelijke kannibalisme. Polifemos duld slegs diegene wat tropgedrag vertoon en verswelg mense. Veelseggend is dat soortgelyke mites van ’n eenogige reus wat skape op ’n eiland oppas en indringers verswelg, wydverspreid in talle kulture in die antieke wêreld voorkom.

’n Plaaslike moderne weergawe van die siklopiese mite is die toneelstuk van Van Wyk Louw, *Koning-Eenoog* (gepubliseer in 1963; opgeneem in Louw 2021). Dit handel oor die oprigting van ’n Afrikaanssprekende kollege in 1910, na afloop van die Uniewording, om grootskaalse verengelsing teen te werk. Die akademici by hierdie instelling is meer besorgd oor hulle eie aansien, welsprekendheid en die gesag van hulle woorde, as oor die dialektiese bevordering van denke en die instelling.

Dogmatisme eis vir sigself die begrip *metafisika* op, wat self tot groot verwarring gelei het en dit steeds doen. Om die dogmatisme teen te gaan, sou volgens die dogmatiste daarop neerkom dat mens tegelyk die metafisika teengaan. Die hoogte van die troon waarop die opgehemelde denkers en by implikasie hulle navolgers sit, verleen as sodanig aan hierdie persone gesag, en vrae rakende die stellasioen waarop hulle staan, word nie geduld nie. Schiller se gedig “Der Metaphysiker” kleur hierdie situasie soos volg in:

“Sê vir ons, o klein groot man,
Die toring waarvandaan jou blik so selfingenome neerkyk,
Waarop, en waaruit is dit opgebou?
Hoe het jy dit geklim, en die kale hoogtes,
Van watter nut is dit, anders as om in die dal af te kyk?”
(Schiller 2015, my vertaling)

Dit is asof Schiller hierdie sin van Kant in gedagte gehad het toe hy sy gedig geskryf het: “Dit is die algemene noodlot van die menslike rede tydens spekulاسie, om sy geboue so vroeg as moontlik klaar te bou en by nabetracting eers te ondersoek of die grond daaronder stewig is” (Kant 1956 – B9). Hierdie grond is die vermoëns, oftewel die denke self as werktuig (Kant 1956 – BXXXIV). Plato wys in die dialoog “Ion” daarop dat die interpreteerder ook die denke wat dit voorhou, moet kan kritiseer, soos Plato trouens self met die denke van sy voorganger gemaak het. Vir ’n dogmatis, daarenteen, is die mens ’n nabootsende wese, ’n skaap, en die enigste uitdaging is om die regte idee na te boots en na te praat. Die blote nabootsende napraat van ouer denkers as gesagsfigure eerder as gespreksgenote word deur Goethe se bekende gedig as ’n “Totentanz”, of ’n dans met die dooies in ’n begraafplaas, beskryf. So eindig Faust se huwelik met Helena van Troje tragies (nadat hy haar van die onderwêreld na die moderne wêreld gebring het), toe hulle kind, Euphorion, soos Ikarus neerstort en sterf.

3.2 Die skeptisisme: oorsprong, moderne manifestasie en mensbeeld

Die moderne skeptisisme hou verband met sowel die empirisme as die rasionalisme. Descartes se bekende radikale twyfel (die twyfel of die sintuie getroue inligting verskaf) dien as voorbeeld van laasgenoemde, terwyl Hume beweer dat a-prioriese kennis (soos die bewering dat kousaliteit die werklikheid onderlê) eintlik niks meer as afleiding uit gewoonte is nie. Laasgenoemde uitgangspunt diskwalifiseer die wiskunde as geldige bron van kennis, of kwalifiseer dit hoogstens as ’n bron wat by nabetracting gebruik kan word om gegewe inligting te orden. Wat die rasionalistiese en empiriese vorme van skeptisisme gemeen het, is dat beide (by wyse van die metode en die sintuiglike verifikasie) kennis regstreeks en onbemiddeld in die hand van die individu of in die algemene wil, die “common sense”, plaas.

Skepsis hou oorspronklik verband met die woord “skopos”. Dit verwys na wat ons onmiddellik kan verifieer, oftewel dit wat binne ons skopus lê. Vir die leerstellings was die skeptici versigtig, aangesien die leerstellings nie deur hulle getoets is nie. Wanneer leerstellings gevorm word, is dit voorlopig, aangesien dit nog aan toetsing onderwerp kan word. Die antieke skeptisisme, volgens Hegel ook by verre die sterker vorm van skeptisisme, het in die antieke tyd nie groot aftrek gekry nie, ten dele omdat daar nie ’n sterk genoeg politieke basis rondom hierdie denke gevorm het nie.

Ons moet nie uit die oog verloor dat die woord *modern* eintlik “nuut” beteken nie. ’n Hunkering of selfs gierigheid na dit wat nuut is, word hier voorgestaan, soos die Germaanse tale dit uitdruk met “nieuwsgierigheid”. In Engels hou die woord “curiosity” etimologies verband met sowel “care” as “cure”. “Curiositas” is egter ’n woord wat in die moderniteit sterk na vore tree en aansluit by die skeptisisme, oftewel die skepsis begin definieer weg van Plato en Aristoteles se begrip *episkepsis*, om anderkant die ooglopende te kyk. Augustinus (2007: Boek X) noem nuuskierigheid die siekte van die oog. Nietemin was daar tog ’n noodsaaklikheid aan die verifikasie van begrippe wat in die eerste plek op blote waarneming gegrond is en niks anders nie, maar by wyse van dogmatisme tot ewige waarhede verhef is, soos die aard van die hemelliggame. Hierteenoor was die opteken van byvoorbeeld die beweging van komete deurslaggewend vir die bewysvoering dat die hemelliggame verandering ondergaan. Schelling beskryf die moderne wetenskap as ’n vorm van entoesiasme, en die verdeling van die wetenskap in soveel vertakkings as uniek modern. Hierdie entoesiasme, sê hy, “[shows] on the one hand, the primitive coarseness of the moderns in contrast to the culture of the ancients, but at the same time also the irresistible necessity with which this new attitude toward nature was forced upon the human spirit” (Schelling 2000:377).

Die moderne skeptisisme het twee vertakings, naamlik rasonale kritiek en wetenskaplike naturalisme. Die ontwikkeling van hierdie begrippe het verreikende gevolge vir die denke ingehou: “While criticism seemed to end in skepticism, naturalism appeared to result in materialism” (Beiser 2000:18).

Hegel (volgens Di Giovanni en Harris 2000:313) ontleed die skeptisisme se antieke en moderne vertakings breedvoerig in sy vroeë werk, en hou die vraagstuk van waarheid voor as ’n vraagstuk wat die (moderne) skeptisisme probeer sistematiseer, maar nie kan vermy nie. Vir Kant is die probleem met die skeptisisme hoofsaaklik dat dit geen vooruitsig inhou nie, en bloot herhalend terugkeer na bevraagtekening.

3.3 Bestekopname: ’n verlore stryd

Die dogmatisme en die skeptisisme kan ook as produkte van hulle tyd beskou word. Die dogmatisme ontstaan in die tyd van die opkoms van skrif, maar ook in die tyd van beperkte toegang tot skrif. Aan sekere persone is dit toevertrou om die inhoud van tekste oor te dra en te bewaar. Die skeptisisme (die moderne populêre weergawe daarvan), daarenteen, kan beskou word as ’n reaksie op hierdie toedrag van sake en ’n uitwys van die relatiewe posisie van kennisopdoening en die belangrikheid van voortdurende ondersoek. Hoewel dit twee teenstrydige beginsels is, wys Hegel daarop dat die moderniteit poog om ’n samesnoering daarvan te bewerkstellig, wat hy noem die ongelukkige bewussyn (oftewel die dubbelsinnige Faustiese mens soos hier bo beskryf). Die oorkoming van die ongelukkige bewussyn is gesetel in sintese wat verder gaan as die dogmatisme se voorskriftelikheid en die skeptisisme se wegkeer van normatiewiteit deur die vryheid te bedink as dit wat nie die werklikheid negeer nie, maar sigself konkreet laat geld as oorsprong en doel van menslike bestaan in die samelewing.

4. Kant oor die metafisika

Van meet af moet gesê word dat Kant krities was oor die antieke metafisika. Om egter uit hierdie gegewe te impliseer dat sy eie agenda nie ten diepste gegrond is in die herdefiniëring van die metafisika nie, sou die heersende wanopvatting van sy kritiese projek verder versterk: “Since the 1960s there has been a movement afoot in the Anglophone world to purge Kant’s philosophy of all metaphysics, to make Kant scrubbed and sanitary for a more positivistic age” (Beiser 2006:588). In hierdie afdeling gaan eerstens op sy kritiek en tweedens op sy herdefiniëring gefokus word.

Die eerste stap van die kritiese filosofie is nadenke oor die aard van die denke self, of soos Schelling (2017) dit beskryf, ’n “Wissenschaft des Wissens”. Die nadenke vind eerstens sterk aansluiting by die wetenskap, en daarby inbegrepe die Verligting. Kant stel dit duidelik dat die metafisika ’n “sicherer Weg des Wissenschafts” moet inslaan indien dit suksesvol wil aanpas by die uitdagings waarvoor dit na Kopernikus te staan gekom het: “His aim was to give a lasting foundation to its fundamental article of faith: the authority of reason” (Beiser 2000:22).

Kant beskryf sy projek as ’n nabootsing van die Kopernikaanse revolusie in die metafisika (1956: BXVi). Kopernikus het breedweg twee uitdagings voor die tradisionele metafisika geplaas: eerstens het hy die vooropgestelde vorms waarvolgens die kosmos georden word, grondig weerlê deur die beginsel van eenvormige beweging, en tweedens het hierdie weerlegging die rol wat

denke speel in die mens se werklikheidsbegrip opnuut op die voorgrond geplaas. Die mens se denke is 'n aktiewe deelnemer en nie 'n passiewe ontvanger van sy werklikheidservaring nie. Enersyds wys Kant dus op *wat* Kopernikus gesê het (met ander woorde die heliosentriese teorie), en andersyds *hoe* hy daarby uitgekom het (die postulering van die begrip *eenvormige beweging*), en vra voorts waarom die tradisionele metafisika nie aangepas is vir hierdie insigte nie (gegewe die feit dat verskeie antieke denkers reeds heliosentriese teorieë voorgestaan het maar afgeskiet is). Die antwoord is dat daar vooroordele geheers het wat op sigself nie as vooroordele bedink is nie. Die wetenskap kon nie langer volgens Bachelard (1984:3) gekoppel bly aan die “dwangbuis” van eendimensionele metafisika wat voorskryf nie: “Any work of science, no matter what its point of departure, cannot become fully convincing until it crosses the boundary between the theoretical and the experimental.” Dit is hierdie dinamika wat die filosofie nie langer kan ignoreer nie, en dit moet self aanpas om beter dinamika te skep binne sy eie begrippe, hoe weersprekend die begrippe ook mag voorkom. Kant se oplossing was om die denke self as onderwerp van die denke te ondersoek.

Teenoor 'n begrip van die werklikheid aan die hand van die Vorms, probeer Kant die werklikheid sinteties benader. Wat word hiermee bedoel? Die onderskeid tussen die begrippe *a priori* en *sinteties a priori* is hier belangrik. Eersgenoemde stel die prinsiep A as voorbeeld vir die subjek of onderwerp B. Dit beteken die onderwerp voldoen aan die prinsiep. Dit klink alles vir ons bekend. Die sintetiese begrip werk anders: die prinsiep waarvan iets afgelei word, is primêr ingebed in verhouding (wat ons met die plekhouer X kan aandui) tot ander begrippe, hierdie verhouding is die uitbreiding (“Ausdehnung”) van die prinsiepe: A impliseer dus X wat daarop inspeel om die konsep in die eerste instansie verstaanbaar te maak vir die verstand (Kant 1956 – B11). Vir Plato is die bruin tafel hier 'n afskynsel van die perfekte idee van 'n tafel. Vir Kant is die bruin tafel oorweegbaar eerstens sinteties a priori verbandhoudend met verdere *begrippe* wat in wisselende mate die tafel identifiseerbaar maak. Dit maak dus deel uit van 'n begripsmatige netwerk, oftewel die kategorieë. Tweedens moet die werklikheid daarvan deur sowel eksperimentering as ervaring bevestig word sodat ons kan bepaal waar dit inpas. Dit gaan vir Kant daaroor om 'n “volledige” sisteem van begrippe daar te stel waaruit alle konsepte sinteties bymekaar gebring word (1956 – B14).

Die kategorieë hoort tot die verstand, wat slegs 'n deel van die mens se denkvermoë uitmaak. Kant se bydrae tot die wyse waarop kennisopdoening plaasvind en die rol wat die verstand in hierdie proses speel, was wesenlik, maar tog het dit nie die belangrikste deel van sy eerste kritiek, nog minder die volgende twee kritieke, uitgemaak nie. Hy neem Plato se begrip *idees* oor (hoewel hy dit anders begryp as iets wat tot die denke hoort eerder as dat die idees “daarbuite” is) om die onderskeid tussen die verstand en die rede (“Vernunft”) aan te stip. Hy voer aan “die onderskeid van idees, dit wil sê Rede (lees ‘Vernunftbegriffe’) van kategorieë of verstandsbegrippe, as kennisvorme van gans verskillende aard, oorsprong en gebruik, is só 'n belangrike skuif ter begronding van 'n wetenskap, dat geen metafisika daarsonder moontlik sal wees wat nie andersins sal terugval op 'n afgestompte projek wat geen kennis van die materiële werklikheid verwerf nie” (Kant 1795). Kant beskou die idees enersyds as dit wat die wetenskap begrond, maar wat self nie wetenskaplik begrondbaar is nie.

Die idees is nie verstandsbegrippe of kategorieë nie, aangesien dit nie afleibaar is vanuit die verstand of uit ervaring nie. Dit is die idees van *God*, die *onsterflikheid van die siel* en *vryheid*. Selfs al aanvaar mens nie die fisiese bestaan van een van hierdie drie begrippe nie, is dit steeds aanwesig in die rede en bepaal dit selfs die denke. Kant beskou die teenpool van kousaliteit, naamlik vryheid, as die grond waaruit kousaliteit gepostuleer word. Dit gaan nie vir Kant in

die eerste Kritiek soseer oor die fisiese bestaan van hierdie dinge nie as oor die rol wat dit speel om ons bestaan te begrond: die vryheid speel byvoorbeeld 'n rol in die mens se begrip van sigself as 'n wese wat oor agentskap beskik en wat nie tot blote meganiese natuurlikheid verskraal kan word nie.

Ofskoon die moderne wetenskap ingrypende nabetragting oor die werklikheid genoodsaak het, sou dit, soos hier bo uitgewys is, ook nie kritiekloos op alle terreine toegepas kon word nie; iets wat Kant van meet af ingesien het en met sy dialektiek aktief teengewerk het: “Without doubt, Kant was one of the harshest critics of the Enlightenment, and few of its enemies could match his ruthless and relentless dialectic” (Beiser 2000:22).

Sy kritiek op die meganiese beeld van die natuur het Kant daartoe gedryf om in sy derde Kritiek die “natuur as 'n teleologiese sisteem voor te stel, wat die mens aan die spits daarvan, as morele wese het” (Höffe 2018:7, my vertaling). Die hoofmomente van Kant se benadering word soos volg deur Zuckert (2007:90) verduidelik: “Organisms are characterized by a unity of the diverse, which cannot be explained mechanically, but can be characterized as purposive, more specifically, as governed by the principle of purposiveness without a purpose.” Die aanname van 'n doellose doel beteken dat God hier as regulatiewe beginsel voorgestel word, nie as reële aanname nie. Volkome vryheid is iets wat slegs tot 'n volledig vrye wese, naamlik God, kan hoort, maar die mens se bewustheid van volkome vryheid stel die mens in staat om minstens vryheid na te streef en agentskap vir sy eie optrede te aanvaar. Sonder die begrip van *vrye agentskap* sou daar kwalik aanspreeklikheid kon wees.

Dit beteken nie dat God en geloof 'n geringe rol in Kant se denke speel nie. Geloof is iets wat vir Kant in die morele domein, die domein van die praktiese rede, die handeling, na vore tree. Dit word dikwels aan Kant toegeskryf dat hy rede en geloof van mekaar skei. Dit is 'n valse bewering wat getuig van die onkunde van mense wat nie Kant gelees het nie. Kant (1956 – BXXX) bring geloof direk in verband met die rede (“Vernunft”), maar onderskei dit van die “Wissen” (verstand) om vir eersgenoemde “ruimte” te laat. Geloof (as deel van “Vernunft” of rede, maar onderskei van verstand) tree na vore uit die innerlike grond van die self wat nie tot die kategorieë, oftewel kennis oor voorwerpe, hoort nie. Die besef van sy doelmatigheid is derhalwe nie afleibaar uit die natuur nie, en kan nie die natuurwette vervang nie, maar kan die natuur sowel inkorporeer as oorstyg in die begrip van *vryheid*. Sodoende is die mens die wese wat deur sy idees die doelmatigheid van bestaan insien en vryheid as beginsel postuleer. Hy rig sy lewe in tot die verwesenliking van vryheid, 'n verwesenliking wat ook meebring dat die natuur tot vryheid ingerig word. Vryheid is dus nie voorhande in die kennismaking met die natuur nie, maar word by wyse van die denke tot die werklikheid toegevoeg. Om wetmatigheid én vryheid saam te bedink, moes Kant, volgens Van Wyk Louw (1986:39) se tipering van hom, “'n denkarbeid verrig wat by geslag na geslag altyd nog weer nuwe verwondering wek”.

4.1 Die reaksie op Kant: bondige samevatting

Kant se klem op die rol van die denke het 'n besliste invloed op die daaropvolgende denke uitgeoefen, die denkers van die Duitse Idealisme en Romantiek “bou voort en begryp sy denke as stasie” (Fischer 2010:3, my vertaling), hoewel die meeste van hulle gevoel het dat die onderskeid tussen self en werklikheid by hom te sterk was.

Schulze se antwoord op Kant was dat Kant die subjek as gegewe veronderstel, terwyl so 'n stap nie noodwendig meer gegewe is as kennis oor die “Ding an-sich” nie. Volgens Schulze sou mens eweneens kon beweer dat die subjek vanuit die wêreld van die objek bepaal word, en dat mens derhalwe nie die subjek, kom ons noem dit “das Ich an-sich”, kan ken nie (Henrich 2003:149). Schulze se posisie word as 'n verdere vorm van skeptisisme geklassifiseer, wat weliswaar geldige punte gemaak het, maar nie daarin geslaag het om 'n alternatief tot Kant se onderskeid te bied nie, eerder om 'n omgekeerde posisie as denkoefening te postuleer.

Die klem op die bemiddelende tussenganger tussen subjek en objek, later bekend as die absolute, sou die reaksie op Kant kenmerk. Fichte sou tot 'n mate vir Kant in die bres tree met sy begrip *Absolute Ich*, die abstrak-persoonlike wat as bewuste handeling in die werklikheid die self en die werklikheid terselfdertyd bepaal (Klotz 2016:69), oftewel die absolute skeiding tussen die werklikheid en identiteit oortref.

Schelling (2000:374) tel die gedagte van die absolute op maar plaas die klem aan die kant van die natuur:

All antitheses and differentiations are only different forms (of the one whole), which have no essence of their own qua distinct, but are only real in their unity; and since the unity of all cannot in turn be a particular, the different forms are real only inasmuch as each represents the absolute whole, the universe within itself.

Goethe se posisie verteenwoordig 'n bemiddeling tussen subjek en natuur. Die menslike waarneming speel 'n rol in die waarneming en beskrywing van objekte, maar eweneens is ervaring nodig om tot die doelmatige begrip van die natuur te kom, soos sy leerstellings oor die morfologie van plante leer:

If a whole as whole is not given to us, all the particularities that belong to a phenomenal domain must first be (discursively) sought out and summarized, in order, subsequently, to grasp (intuitively) the whole as a whole. (Förster 2020:26)

Die voorbeeld wat Förster gebruik om Goethe se doelmatigheidsbegrip te verduidelik, is dié van 'n film: mens sien die eerste keer 'n film en vind mettertyd uit hoe die film verloop. Wanneer 'n mens weer die film kyk, wetende hoe dit afloop, is jou perspektief daarop anders, dit is reeds afgestem op die doel. Dit vereis innerlike kennis, kennis wat nie in die voorwerp as sodanig verskyn nie, maar wat (op grond van ervaring) aan die voorwerp toegeken word. So poog Goethe om die innerlike begrip van *doel* te onderhou sonder om dit bloot in terme van 'n transendentale mensbeeld te begryp.

5. Hegel

Hegel beskou Kant se denke as belangrik vir die vestiging van 'n basis vir die denke om nie passief ten aansien van die werklikheid te staan nie, maar om as aktiewe party aan die daargestelling van die geheel as geheel deel te neem: “[M]ens moet die instrument vooraf leer ken, voordat mens die werksaamheid begin” (Hegel 2018b:50). Hy is egter van mening, soos heelparty van sy voorgangers, dat die skeiding tussen subjek en objek by Kant te sterk is (hy verwys na 'n “angs vir die objek” in die kritiese filosofie), en dat die denke bygevolg nie daarin

slaag om genoegsaam die werklikheid as werklikheid uit te druk nie (Hegel 2018a:35). Ook Kant se begrip van die self is vir hom te abstrak (Hegel 2018b:81). Vir Hegel is Schelling se universele begrip *die absolute* te eenvormig, of “monochroom” soos hy dit stel. Vir Hegel (1988:13) is dit belangrik om “die ware nie as substansie [nie], maar eweseer as subjek op te neem en uit te druk”.

Daar is egter nie meer sprake van die formalistiese en afstandige opvatting van substansie wat Goethe (1998) snedig in Faust beskryf nie:

Hy wat dit wat lewendig is wil leer ken en beskryf,
Moet eers dit wat lewendig is daaruit verdryf.
(1903–4, my vertaling)

Om die substansie (die werklikheid) as “lebendiger Geist” te bedink, behels die koppeling van die denkende wese aan dit wat gedink word: “Die lewendige substansie is voorts die Syn wat in waarheid subjek, of wat anders gestel, in waarheid werklik is net vir sover dit identies is met die beweging van daarstelling (‘setzen’), oftewel self die bemiddeling van die anders-word met sigself is” (Hegel 1988:14). Gees word sodoende begryp as denke, maar word opgeneem in dit wat van buite die denke tot die denke toetree, as stap om dit wat buite die denke staan nie net op te neem as iets wat bedink word nie, maar as deel daarvan, dit wil sê as Gees.

Gees ontplooi in dialektiek, in “momente”, soos dit in die begrip *logika* na vore tree by Hegel. Hier kry ons eerstens ’n bepaling, of “iets” (die mees basiese begrip van iets is die syn), tweedens ’n “oorgang na sy teenpool” (teenoor blote syn is niks die teenpool) en derdens ’n “affirmatiewe” moment waarin die oorgang na die teenpool en die bepaling tot ’n verdere begrip ontwikkel word (die *Dasein* wat tegelyk sy bestaan en sy verganklikheid bevat, oftewel wording) (Hegel 2018b:118–20).

Hegel se triadiese struktuur soos uit die voorbeeld na vore tree bewerkstellig die beweging na Gees, soos dit die duidelikste na vore kom in sy *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (2018b). Eerstens word die denke as uitgangspunt geneem (die *Logik* as wetenskap van denke oor die denke), met begrippe waarsonder geen begrip van die werklikheid moontlik kan wees nie. Anders gestel, teenoor Kant se begrip van die kategorieë gebruik Hegel begrippe wat “reine Abstractionen” genoem kan word (en daarom die moeilikste van die wetenskappe blyk te wees), en tegelyk met die mees algemene begrippe in taal: “syn, niks ens. eenheid, veelheid, ens. grootte, ens. opsigself, vir sigself” (Hegel 2018b:62). Tegelyk werk die logika met blote begrip, maar hierdie begrip staan nie los van die koppeling van denke aan die werklikheid nie. Dit is self ook die werklikheid, die “Sache an sich selbst, insofern sie der reine Gedanke ist” (Hegel 2018a:33). Tweedens begryp dit natuur as uitgedruk deur die “idees in hulle andersheid” (2018b:60), dit wil sê as anders of “uitwendig” tot die denke en wat nie alleen uit die denke daargestel kan word nie, as “uitwendigheid” wat tot begrip kom (2018b:237). Anders as by Kant word hierdie kennis nie uit kategorieë (of logika) afgelei nie, maar ook nie uit die transendentale idees nie, maar kom die inhoud van die denke vanaf ’n eksterne bron, die natuur. Derdens vind daar ’n versoening tussen die innerlikheid van die denke en denke as uitwendig tot sigself in die natuur plaas in die absolute Gees, beskryf as “die idee, wat uit sy anderswees in sigself terugkeer” (wat uiteindelik uitloop in kuns, openbare religie en filosofie). Voorts word die vryheid ten volle ontplooi in die absolute Gees, as iets wat sigself enersyds nie alleen abstrak verwyder van die werklikheid in die denke nie, maar ook nie toevlug in die stimulering van behoefte uit eksterne bronne vind nie, maar uit die denke en die natuur put om ’n hoër vorm van bestaan op te soek wat uitgedruk word as Gees.

Bartuschat (2007:224) beskryf Hegel se definisie van die metafisika soos volg: “Hegel se definisie van die metafisika is dat dit ’n wetenskap van die dinge is soos dit in die denke saamgevat word, wat geldig is in soverre dit die wese van dinge tot uitdrukking bring.” Hegel noem die aktiwiteit van hierdie wetenskap “nadenke”. Nadenke verstaan die oneindige verskil van die uitwendige wêreld in begrip, waardeur hierdie dinge begryp en in terme van wette ingedeel en aan mekaar gelykgestel word. Om die gelykstelling te bewerkstellig, vereis die bewussyn se bemiddeling, en dus word hierdie dinge “verander” omdat dit nie meer suiwer objektief, dit wil sê buite die denke “is” nie, maar tegelyk gedink word: “[D]it is slegs deur die bemiddeling van ’n verandering, dat die ware aard van die objek tot bewussyn deurdring” (Hegel 2018b:66). Insgelyks is die denke ook gekoppel aan die werklikheid, in ooreenstemming met die bekende uitspraak van Hegel (2018b:44): “Wat redelik is, is werklik en wat werklik is, is redelik.” Volgens Hegel is die absolute, die werklikheid, self Gees, dit wil sê bewus van sigself, en daarom kan die nie-skeiding tussen self en objek nie volgehou word nie. Of die absolute egter onder die teken van die wetenskap as sodanig val, sal ek in wat hier onder volg, in breë trekke kritiseer.

Hegel se stelsel is indrukwekkend en omvattend, maar neig daartoe om die absolute “Wissen” dermate te struktureer dat dit weereens min ruimte vir beweging oorlaat wat nie binne sy eie struktuur pas nie. Dat dit belangrik is om sinteties te dink is gewis, maar Hegel se uitvoering is oorhaastig in sy poging om ’n finaliteit aan die dialektiek te gee in die vorm van die absolute. In wat volg gaan ’n teen-intuïtiewe skuif gemaak word, naamlik om die rol van onkunde te oorweeg as vennoot in kennis se tog na wete en verhouding tot die absolute.

6. Vloeibare sintese

om nie te weet – dit is U seën;
en om te vind – dit is U vloek.
(Louw 1981:23)

Die anderswording van die Gees vloei uit in ’n volledige selfidentifisering van die absolute in sigself as “Wissen”, of wete. Om konsekwent te wees met die sintetiese opvatting van denke, om werklik “Wissen” as Gees te begryp, sou ten slotte beteken dat nóg Kant nóg Hegel die fundamentele oopbly van die denke in die “Unwissen” tot volle uitdrukking kon bring. Dwaasheid is meewerkend maar onvoldoende vir die wysheid, maar so is wete ook onvoldoende om die absolute te bereik. Sonder Sokrates se erkenning van hierdie feit in sy uitspraak dat hy weet dat hy nie weet nie, sou Westerse filosofie werklik net ’n rondtasting gebly het in Kant se terme, ’n rondtasting in absolute begrip. Maar nog meer, hoeveel het die Christendom ons nie op hierdie nederigwording voor die geheel gewys nie? Ek sluit dan graag af met ’n stuk dwaasheid uit Desiderius Erasmus se *Tot lof van dwaasheid* (2002).

Erasmus skryf die onderhouding van die Christendom nie primêr toe aan die denke daarin vervat nie, maar aan die wyse waarop die inhoud gestalte kry in die eenvoud van die beoefening. Vryheid is die resultaat van die Verlossing, en hierdie vryheid word nie afgedwing nie, maar kies om sigself uit te druk in die praktyke van die godsdiens deur eenvoudiges: “Dink in die eerste plek aan die feit dat sowel jongmense as oumense, sowel vroue as eenvoudiges, diegene is wat die grootste vreugde uit gewyde en heilige dinge put en daarom altyd die naaste aan die altare te sien is; ongetwyfeld slegs deur hul natuurlike instink daarheen gelei” (Erasmus 2002:123).

Huizinga (2007) noem dwaasheid soos dit in Erasmus voorkom “the hidden spring of all that is considered high and great in this world”. Dit blyk aan te sluit by Paulus (1 Korintiërs 1:27–8) se opvatting oor die wyse waarop die Christendom ontstaan het: “En tog, wat vir die wêreld onsin is, het God uitgekies om die geleerdes te beskaam; wat vir die wêreld swak is, het God uitgekies om die sterkes te beskaam, en wat vir die wêreld sonder aansien of betekenis is, ja, wat niks is nie, het God uitgekies om wat iets is, tot niet te maak.” Volgens Augustinus (2007 – *Belydenisse* Boek III, deel 5) is die Christelike geskifte dit wat “bo die begrip van hoogmoediges strek en weggesteek is vir die oë van kinders. Die gang daarvan nederig, maar die hoogtes wat dit bereik het, het jou gees verhef.” Deur erkenning van die geheel wat gepaard gaan met bekentenis van jou eie perke, staan die begrip oop vir die onkunde, en die onkunde oop vir die groter geheel waarin kennis en rede ook oopstaan vir ander dimensies van bestaan wat aan die bestaan en die denke betekenis gee.

7. Samevatting

Gegewe die omvattende implikasies wat die opkoms van die moderne wetenskap nie alleen vir ons begrip van die werklikheid inhou nie, maar ook vir die metafisika, is dit onafwendbaar om bestek op te neem van die aannames van die ouer metafisika wat die beginsels van die wetenskaplike ondersoek soos dit vanaf Kopernikus bedryf is, verhinder het. Soos Kant dit stel, kan die metafisika nie langer bekostig om sonder die insigte van die moderne wetenskap voort te bestaan of antagonisties daarteenoor te staan nie. Dit beteken egter nie dat die wetenskap aan die metafisika moet voorsê nie, ’n fout wat in die rasionalisme van Descartes en die empirisme van Locke en Hume na vore tree. Die metafisika bied in die Duitse Idealisme ’n antwoord in die benadering van sintetisering wat eerstens uitloop in die kritiese filosofie van Kant, “een van die grootste brokke menslike denkarbeid wat daar bestaan” (Louw 1986:38), en later in die dialektiek van Hegel.

Die begrip *wetenskap* kry in die Duitse Idealisme ’n breër betekenis as die hedendaagse begrip wat meer op die natuurwetenskappe dui, ofskoon daar ook ’n prominente posisie aan die kuns en die oordeelsvermoë toegeken word. Die absolute en wete word sodoende feitlik gelyk gestel, ’n gelykstelling wat die rol van ander menslike omgangsvorme met die werklikheid te sterk kelder. Hierop het denkers soos Erasmus, Augustinus asook Sokrates al antwoorde gebied deur nie wete as die absolute aanraking met die werklikheid daar te stel nie, maar juis ruimte te laat vir die onkunde om kennisopdoening verder te prikkel. Dit moet egter nie ’n omvattende dialektiek verhinder nie, maar juis dissiplines aanmoedig om by mekaar te leer en mekaar aan te vul tot ’n geheelbeeld wat oop en dinamies bly. Die uitdaging word gestel om die sintetiserende denke, wat die wetenskap kan inkorporeer sonder om in materialisme te verval, wat die vryheid vooropstel sonder om die blote najaag van behoeftes voor te staan, wat doel insien sonder om deterministies te dink, verder te voer.

Bibliografie

Ameriks, K. (red.). 2000. *The Cambridge companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ameriks, K. en J. Stolzenberg (reds.). 2007. *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus. Metaphysik im Deutschen Idealismus*. Nr. 5. (Spesiale uitgawe van die Internationales Jahrbuch).

Aristoteles. 2013. *Delphi complete works of Aristotle*. Sussex: Delphi Ancient Classics. Kindle-uitgawe.

Augustinus. 2007. *Belydenisse: Getuienis oor 'n lewe in God*. Vertaal deur J. Symington, A. van Wyk en P. Venter. Kaapstad: Lux Verbi.

—. 2019. *The collected works of St. Augustine*. Vertaal deur P. Schaff en P. Omaha. Patristic Publishing. Kindle-uitgawe.

Bachelard, G. 1984. *The new scientific spirit*. Boston: Beacon Press.

Bartuschat, W. 2007. Hegels neue Metaphysik. In Ameriks en Stolzenberg (reds.) 2007.

Beiser, F. 2000. The Enlightenment and idealism. In Ameriks (red.) 2000.

—. 2006. Moral faith and the highest good. In Guyer (red.) 2006.

Die Bybel. 1983-Vertaling. Kempton Park: Bybelgenootskap.

Di Giovanni, G. en H.S. Harris (reds.). 2000. *Between Kant and Hegel*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Eldridge, S.V. en A. Speight (reds.). 2020. *Goethe's Wilhelm Meister's apprenticeship and philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Erasmus, D. 2002. *Tot lof van dwaasheid*. Vertaal deur J.H. van Wyk. Pretoria: Protea Boekhuis.

Gadamer, H.G. 1972. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B Mohr.

Fischer, N. (red.). 2010. *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Förster, E. 2020. Goethe as philosopher. In Eldridge en Speight (reds.) 2020.

—. 2018. *Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Goethe, J.W. 1998. *Goethe Werke, Band 3*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Guyer, P. (red.). 2006. *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F. 2018a. *Hauptwerke, Band 3. Wissenschaft der Logik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

—. 2018b. *Hauptwerke, Band 6. Enzyklopädie des philosophischen Wissenschaften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

—. 1988. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Henrich, D. 2003. *Between Kant and Hegel*. Londen: Harvard University Press.

Höffe, O. 2018. *Immanuel Kant: Kritik der Urteilstkraft*. Berlyn: De Guyter.

Huizinga, J. 2007. Erasmus and the Age of Reformation.
https://www.gutenberg.org/files/22900/22900-h/22900-h.htm#chapter_ix (15 Oktober 2024 geraadpleeg).

James, D. en G. Zöller (reds.) 2017. *The Cambridge companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jüngel, E. 2014. *Theological essays*. Londen: Bloomsbury Publishing PLC.

Kant, I. 1795. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Kindle-weergawe.

—. 1956. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Felix Meiner Verlag.

Klotz, C. 2016. Fichte's explanation of the dynamic structure of consciousness in the 1794–95 Wissenschaftslehre. In James en Zöller (reds.) 2016.

Louw, N.P. Van Wyk. 1981. *Versamelde gedigte*. Kaapstad: Tafelberg/Human & Rousseau.

—. 1986. *Versamelde prosa 2*. Kaapstad: Human & Rousseau.

—. 2021. *Versamelde dramas*. Pretoria: Protea Boekhuis.

Milton, J. 1987. *Paradise lost*. New York: Macmillan Publishing Company.

Naudé, C-P. 2024. Mening oor die debat wetenskap en God. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 64(2):344–53.

Opperman, D.J. 1987. *Versamelde poësie*. Kaapstad: Tafelberg/Human & Rousseau.

Plato. 1997. *Complete works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Schelling, F.W.J. 2000. On the relationship of the philosophy of nature to philosophy in general. In Di Giovanni en Harris (reds.) 2000.

—. 2017. *System des tranzendentalen Idealismus*. Essex: Ok Publishing. Kindle-uitgawe.

Schiller, F. 2015. *Sämtliche Werke*. Kindle-uitgawe. (Plek van uitgawe en uitgewer ontbreek.)

Swales, E. en M. Swales. 2002. *Reading Goethe: A critical introduction to the literary work*. New York: Camden House.

Versfeld, M. 2008. *Klip en klei*. Pretoria: Protea Boekhuis.

West, M.L. 2007. *Indo-European poetry and myth*. Oxford: Oxford University Press.

Zuckert, R. 2007. *Kant on beauty and biology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eindnota

¹ Bronverwysings in teks: Vir die tekste van Kant word daar gebruik gemaak van paragraaf-indelings soos dit in die meeste uitgawes verskyn. Die B-weergawe is die tweede uitgawe van die *Kritik der reinen Vernunft*. By Goethe se *Faust* word daar van die nommers van die reëls in die betrokke uitgawe (1998) en talle ander uitgawes gebruik gemaak. By Augustinus se *Belydenisse* word die nommers van boeke en hoofstukke ook volgens die vertaalde teks se wyd-aanvaarde standaardindeling aangedui.