

Vrijheid en determinisme in de *Kritiek van de zuivere rede*

Over de mogelijkheid van een oplossing van de derde antinomie

Naam: Suzanne Jacobi

Studentnummer: 3827305

Cursus: Leeronderzoek Wijsbegeerte

Begeleider: dr. E.O.J. Onnasch

Datum: 01-05-2015

Woordenaantal (excl. voetnoten en bibliografie): 13207

Inhoudsopgave

Inleiding.....	p. 3
Hoofdstuk 1: Spontane causaliteit en de derde antinomie.....	p. 5
1.1: Vrijheid en determinisme.....	p. 5
1.2: De oplossing.....	p. 11
1.3: Drie voorwaarden.....	p. 14
Hoofdstuk 2: Noumena en phaenomena.....	p. 16
2.1: Het onderscheid.....	p. 16
2.2: Verdediging van een one-world view.....	p. 24
Hoofdstuk 3: Vrijheid als oorzaak van de rede.....	p. 26
3.1: Zelfwerkzaamheid van de wil als bron van de handeling.....	p. 26
3.2: Intelligibele en empirische causaliteit.....	p. 30
3.3: Oorzakelijkheid van de rede ten aanzien van de verschijning.....	p. 34
Conclusie.....	p. 37
Bibliografie.....	p. 39

Inleiding

In de derde antinomie van de rede in Kants *Kritiek van de zuivere rede* staat vrijheid, begrepen als spontane causaliteit, tegenover het determinisme van de natuur. In deze scriptie onderzoek ik in hoeverre vrijheid denkbaar is naast het determinisme van de natuur. Ik richt me hiervoor met name op de argumenten voor een oplossing van de derde antinomie van de rede, zoals die in de *Kritiek van de zuivere rede* te vinden zijn. De vraag die ik uiteindelijk wil beantwoorden is wat de theoretische grond voor een mogelijke oplossing van de derde antinomie is.

Als zou blijken dat er geen theoretisch fundament mogelijk is voor een oplossing van de derde antinomie, betekent dit dat transcendentale vrijheid ongefundeerd is, en daarmee tevens dat praktische vrijheid ongefundeerd is, waardoor wederom morele verantwoordelijkheid ongefundeerd is. Dit zou onze conceptie van vrijheid en morele verantwoordelijkheid reduceren tot ongegronde aannames. Het is om deze reden van groot belang te proberen transcendentale vrijheid (en daarmee: praktische vrijheid en morele verantwoordelijkheid) van een theoretisch fundament te voorzien, door een oplossing te bieden voor de derde antinomie van de rede. Kant poogt dit in de *Kritiek van de zuivere rede*, welke poging zal worden geanalyseerd.

Ik zal beweren dat een oplossing voor de derde antinomie, begrepen als de mogelijkheid vrijheid consistent naast het determinisme van de natuur te kunnen denken, mogelijk is, mits er aan drie voorwaarden voldaan kan worden. Ik zal deze voorwaarden vervolgens bespreken en beargumenteren dat Kant aan deze voorwaarden kan voldoen.

In het eerste hoofdstuk zal ik het probleem uiteenzetten, en laten zien op welke manier vrijheid en determinisme tegenover elkaar staan in de derde antinomie van de rede. Ik zal instemmen met Watkins dat de directe tegenstelling van de antinomie toegeschreven kan worden aan transcendentiaal realisme, begrepen als de afwezigheid van een onderscheid tussen het ding op zich en de verschijning, terwijl de oplossing voor de tegenstelling mogelijk is als we dit onderscheid wel maken. Ik zal beweren dat de oplossing erin moet bestaan oorzaakelijkheid ten aanzien van ons handelen aan de rede (een noumenon) toe te kunnen schrijven, terwijl de handeling als verschijning onderdeel uitmaakt van de natuur. Ik zal beweren dat dit mogelijk is onder drie voorwaarden:

- 1) Er moet onderscheid gemaakt worden tussen het ding op zich en de verschijning
- 2) Vrijheid moet begrepen worden als zelfwerkzaamheid van de wil
- 3) Spontane causaliteit mag natuurcausaliteit niet ondermijnen

In het tweede hoofdstuk zal ik ingaan op de eerste voorwaarde. Ik zal eerst uiteenzetten hoe Kant in de *Kritiek van de zuivere rede* phaenomena van noumena onderscheidt. Vervolgens zal ik Watkins' onderscheid tussen een epistemologische en ontologische lezing hanteren om in kaart te brengen hoe Kants onderscheid tussen phaenomena en noumena geïnterpreteerd kan worden. Hoewel een epistemologische *functie* zeker ondersteund wordt door Kants bespreking, zal ik er echter voor pleiten dat ook zijn epistemologische lezing een ontologisch onderscheid moet maken om een oplossing voor de tegenspraak tussen vrijheid en natuur op te kunnen lossen. Ik zal beweren dat een lezing waarin er sprake is van één object, terwijl er toch sprake is van een ontologisch onderscheid aangaande de wijze van bestaan van de verschillende aspecten van dat object, het meest behulpzaam is bij de interpretatie van Kants oplossing.

In het derde hoofdstuk zal ik eerst laten zien dat het begrijpen van vrijheid als zelfwerkzaamheid van de wil ertoe leidt dat vrijheid 'onverschillig' kan zijn ten aanzien van het determinisme van de natuur. Ik zal vervolgens beweren dat er ondanks dat toch een theoretische grond gegeven moet worden voor de mogelijkheid dat vrijheid dat determinisme nooit ondermijnt. Ik zal aan de hand hiervan de derde voorwaarde bespreken, en ervoor pleiten dat de theoretische grond daarvoor gevonden kan worden in Kants begrip van het empirische en intelligibele karakter van de wil, en de verhouding daartussen.

Ik zal concluderen dat vrijheid naast het determinisme van de natuur gedacht kan worden volgens Kant doordat: 1) vrijheid kan worden toegeschreven aan de wil als noumenon, terwijl determinisme kan worden toegeschreven aan de handelingen die daar het gevolg van zijn, namelijk als phaenomena. 2) Doordat we de vraag of een handeling gezien kan worden als vrij of niet positief kunnen beantwoorden, of deze handeling nu wel of niet als verschijning onderdeel uitmaakt van natuurcausaliteit, en 3) doordat het consistent denkbaar is dat het empirisch karakter van onze wil, dat onze causale relatie tot andere verschijningen betreft, het zintuiglijk schema is van het intelligibele karakter van de wil, dat door de rede atemporeel wordt bepaald.

Hoofdstuk 1: Spontane causaliteit en de derde antinomie

In dit hoofdstuk zal ik eerst uiteenzetten wat Kant onder ‘causaliteit volgens vrijheid’ en ‘causaliteit volgens de natuur’ verstaat en op welke manier deze in de derde antinomie tegenover elkaar staan. Vervolgens zal ik de voornaamste argumenten voor een eventuele oplossing van deze antinomie geven, zoals die te vinden zijn in de *Kritiek van de zuivere rede*. Ik zal, in overeenstemming met Watkins, beweren dat de derde antinomie alleen definitief bewijs is voor de tegenstrijdigheid van vrijheid en de wetmatigheid van de natuur als er geen onderscheid gemaakt wordt tussen het ding op zich en de verschijning, terwijl er niet noodzakelijk sprake hoeft te zijn van een tegenstelling als dit onderscheid wel gemaakt wordt. Tot slot zal ik beweren dat een ‘oplossing’ van de antinomie, begrepen als de mogelijkheid dat vrijheid en determinisme elkaar niet tegenspreken, mogelijk is, mits er aan drie voorwaarden voldaan kan worden. Ik zal deze voorwaarden benoemen en kort toelichten.

1.1 Vrijheid en determinisme

Men kan ten aanzien van wat gebeurt maar twee soorten causaliteit denken: een causaliteit volgens de natuur en een uit vrijheid. De eerste is een verbinding van een toestand met een voorafgaande toestand in de zintuiglijke wereld, waarop hij overeenkomstig een regel volgt. [...] Onder vrijheid in kosmologische zin versta ik het vermogen om een toestand vanzelf te beginnen.¹

Vrijheid in kosmologische zin betreft causaliteit uit vrijheid. Dit vermogen karakteriseert Kant als het vermogen om een toestand ‘vanzelf te beginnen’. Dit houdt in dat de toestand door iets veroorzaakt wordt, dat niet wederom veroorzaakt is door iets anders. Deze causaliteit staat in tegenstelling tot causaliteit volgens de natuur, waarin alles dat gebeurt een oorzaak heeft die zelf ook een gebeurtenis is, en dus ook is veroorzaakt door iets anders dan zichzelf. Natuurlijke causaliteit is de causaliteit van de verschijningen. Daarmee is het ook de enige causaliteit die gegeven is in de ervaring. Daarom stelt Kant: “Vrijheid is in deze betekenis een zuivere, transcendentale idee.”² Van dergelijke ideeën kunnen we geen kennis hebben of het bestaan vaststellen. Wel is het mogelijk aan te tonen dat de rede een dergelijk idee nodig heeft. In het geval van vrijheid is dat het volgende: “Aangezien we

¹ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede* (voortaan: *KrV*), vert. Jabik Veenbaas en Willem Visser (Amsterdam: Boom, 2004), A532/B560.

² Kant, *KrV*, A533/B561.

echter op deze manier geen absolute totaliteit van voorwaarden in de causale relatie kunnen verkrijgen, verschaft de rede zichzelf de idee van een spontaniteit.”³ Dit komt doordat we met natuurlijke causaliteit alleen kunnen verklaren hoe een causale reeks verloopt, maar niet hoe die is begonnen. Als elke oorzaak immers zelf ook een gebeurtenis is die door iets anders veroorzaakt moet zijn, ontstaat er een oneindige regressie. Alleen het idee van iets dat iets veroorzaakt zonder zelf veroorzaakt te zijn door iets anders dan zichzelf maakt een eind aan deze regressie.

Om transcendentaal vrij te zijn, moet iets spontane causaliteit bezitten. Transcendentale vrijheid is op haar beurt weer een voorwaarde voor de mogelijkheid van praktische vrijheid.⁴ Kant definieert praktische vrijheid als: “de onafhankelijkheid van de wil van de dwang door zintuiglijke impulsen.”⁵ De reden dat transcendentale vrijheid een voorwaarde is voor praktische vrijheid, is dat de wil haar eigen oorzaak moet kunnen zijn om onafhankelijk te zijn van zintuiglijke impulsen. Als de wil enkel de zintuiglijkheid als bron van handelingen had, zouden alle handelingen van de wil noodzakelijk bepaald zijn door deze zintuiglijke prikkels (zoals het geval is bij dieren). Als de wil geen causaal vermogen heeft dat onafhankelijk van alle zintuiglijkheid kan handelen, is de vrijheid die nodig is voor morele verantwoordelijkheid onmogelijk. Hierdoor komt de vraag of praktische vrijheid en morele verantwoordelijkheid mogelijk zijn volledig te berusten op de vraag of transcendentale vrijheid mogelijk is.

In de *Kritiek van de zuivere rede* beantwoordt Kant echter niet direct deze vraag naar de mogelijkheid van spontane causaliteit, maar onderzoekt hij of er sprake is van een tegenspraak tussen spontane causaliteit (of: vrijheid) en de natuur: “Is het, wanneer men in de hele reeks van alle gebeurtenissen louter natuurlijke noodzakelijkheid erkent, mogelijk een gebeurtenis die enerzijds alleen natuurlijk gevolg is, anderzijds ook als gevolg uit vrijheid te beschouwen? Of bestaat er tussen deze twee soorten causaliteit een directe tegenspraak?”⁶ Het enige dat Kant hier wil aantonen, is dat de natuur niet in tegenspraak is met de causaliteit uit vrijheid; niet dat vrijheid definitief bestaat of zelfs dat vrijheid mogelijk

³ Kant, *KrV*, A533/B561.

⁴ Ibid.

⁵ Kant, *KrV*, A534/B562.

⁶ Kant, *KrV*, A543/B571.

bestaat.⁷ Het lijkt wellicht logisch te stellen dat aantonen dat vrijheid niet in tegenspraak is met de natuur ook inhoudt dat vrijheid *mogelijk* bestaat. De reden dat Kant dit niet stelt, is dat mogelijkheid (samen met bestaan en noodzakelijkheid) onderdeel uitmaakt van de verstandscategorie van modaliteit. Mogelijk bestaan toekennen aan iets betekent dus dat we een categorie van het verstand ergens op toepassen. Zoals eerder gezegd is vrijheid echter een transcendentiaal idee, en daarom iets dat niet in de aanschouwing gegeven is. Verstandscategorieën kunnen echter alleen betrokken worden op iets dat in de aanschouwing gegeven is. Vaststellen dat vrijheid bestaat of mogelijk bestaat is daarom onmogelijk. Een eventuele oplossing van de derde antinomie houdt dan ook niet in dat het (mogelijke) bestaan van vrijheid wordt aangetoond; een oplossing houdt enkel in dat wordt aangetoond hoe vrijheid consistent naast het determinisme van de natuur te denken is, dus zonder tegenspraak.

Het is de vraag wat de gevolgen hiervan zouden zijn voor het debat omtrent de vrije wil. Wood pleit ervoor dat de bewijslast verschuift wanneer we aan kunnen tonen dat vrijheid niet in tegenspraak is met determinisme: "Because practical freedom is presupposed by morality, we may assume that freedom is innocent until proven guilty, that the burden of proof lies on those who would undermine our moral consciousness by claiming that we are not free."⁸ Aantonen dat vrijheid en determinisme niet in tegenspraak zijn, in combinatie met het aantonen dat de morele wet spontane causaliteit vereist, leidt er dus toe dat de bewijslast ligt bij degene die de mogelijkheid van vrijheid wil ontkennen en niet langer bij degene die de mogelijkheid van vrijheid zou willen aantonen. Het is mede hierom van groot belang te onderzoeken of vrijheid inderdaad in tegenspraak is met het determinisme van de natuur.

⁷ Kant, *KrV*, A558/B586.

⁸ Allen Wood, "Kant's Compatibilism," in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, ed. Allen Wood (London: Cornell University Press, 1984), 73-101, p. 83.

De Derde Antinomie

Kant zet de tegenstelling tussen causaliteit door vrijheid en causaliteit volgens de natuur uiteen in de derde antinomie van de rede. In de derde antinomie staan de volgende stellingen tegenover elkaar:

These

De causaliteit volgens natuurwetten is niet de enige causaliteit waaruit alle verschijningen in de wereld kunnen worden afgeleid. Om alle verschijningen te verklaren, moeten we ook een causaliteit door vrijheid aannemen.⁹

Antithese

Er is geen vrijheid; alles in de wereld gebeurt uitsluitend volgens natuurwetten.¹⁰

De argumenten die het bewijs vormen voor de these heb ik hieronder als volgt samengevat:

- Als er alleen een causaliteit volgens natuurwetten zou zijn, veronderstelt alles dat gebeurt een voorafgaande toestand, waarop het onvermijdelijk volgens een regel volgt.
- De causaliteit van de oorzaak waardoor iets gebeurt is zelf een toestand.
- De causaliteit van de oorzaak is zelf iets dat volgens een vaste regel volgt op een voorgaande toestand.
- Als alles louter volgens natuurwetten gebeurt kan er geen eerste begin zijn.
- De natuurwet houdt in dat er zonder een voldoende a priori bepaalde oorzaak niets gebeurt.
- Als er alleen causaliteit volgens natuurwetten zou zijn, is er geen voldoende a priori bepaalde oorzaak voor een begin.
- De uitspraak dat alle causaliteit alleen volgens natuurwetten mogelijk is, is met zichzelf in tegenspraak.
- Er moet daarom een absolute spontaniteit van de oorzaken aangenomen worden, zonder welke de reeks der verschijningen aan de kant van de oorzaken zelfs in de loop der natuur nooit volledig is.

⁹ Kant, *KrV*, A444/B472.

¹⁰ Kant, *KrV*, A445/B473.

Het bewijs voor de these is, kort gezegd, dat enkel erkennen van causaliteit door natuurwetten leidt tot een oneindige regressie van oorzaken zonder eerste begin. Aan een reeks van verschijningen die volgens natuurwetten verloopt, moet een absolute spontaniteit ten grondslag liggen, omdat deze anders niet zou zijn begonnen.¹¹ Het is opvallend dat het bewijs voor de eerste stelling enkel een bewijs is voor een absoluut spontaan *eerste* begin, maar niet voor meer dan dat. Er is dus alleen bewezen dat er aan de gedetermineerde opeenvolging van gebeurtenissen in de wereld een spontaan begin moet worden toegewezen, maar niet dat er meerdere causale reeksen kunnen worden begonnen op die manier. Voor de menselijke vrijheid is dit dus nog niet direct een bewijs. Als iedere afzonderlijke menselijke wil namelijk vrij zou zijn, zouden er meerdere spontane oorzaken zijn. Toch stelt Kant dat:

Omdat daardoor het vermogen om een reeks in de tijd helemaal te vanzelf te beginnen bewezen (zij het niet begrepen) is, is het ons nu ook toegestaan om midden in de loop der wereld verschillende reeksen in causaal opzicht vanzelf te laten beginnen, en de substanties in die reeksen een vermogen toe te kennen uit vrijheid te handelen.¹²

Het 'causale opzicht' van vrijheid wordt hier onderscheiden van het opzicht van de tijd: het vermogen een reeks in de tijd vanzelf te beginnen is bewezen, waardoor het *toegestaan* is substanties midden in die reeks het vermogen iets in *causaal* opzicht te beginnen toe te schrijven. Dit 'midden in de loop van de wereld verschillende reeksen in causaal opzicht laten beginnen', is daarom altijd een relatief beginnen: hoewel er wel een toestand van de dingen aan elke handeling vooraf gaat (en dus in de tijd geen sprake is van een 'begin' als zodanig), kan de handeling in causaal opzicht als vrij worden gezien. Hierin ligt de kern van een mogelijke oplossing van de tegenstelling, waarop ik in het volgende paragraaf verder in zal gaan.

Nu duidelijk is dat er sprake moet kunnen zijn van een absoluut eerste begin, en dat dit absoluut eerste begin in causaliteit toegeschreven moet kunnen worden aan substanties in de gedetermineerde reeksen, moet bekeken worden wat de argumenten in de antinomie tegen deze vrijheid zijn. Ook dit heb ik kort samengevat, in het volgende overzicht:

¹¹ Kant, *KrV*, A446/B474.

¹² Kant, *KrV*, A450/B478.

- Als er een vrijheid in transcendentale zin (een vermogen om een toestand en een reeks gevolgen van die toestand in absolute zin te beginnen) bestaat, moet ook de bepaling zelf van die spontaniteit om de reeks voort te brengen, in absolute zin beginnen.
- Dit betekent dat aan spontane causaliteit geen enkele oorzaak voorafgaat die deze causaliteit bepaalt.
- Hierdoor kan er geen enkele causale samenhang zijn tussen het dynamisch eerste begin en de oorzaak.
- Transcendentale vrijheid is in tegenspraak met de wet van causaliteit.
- Transcendentale vrijheid ondermijnt de eenheid van ervaring en is daarom ook in geen enkele ervaring gegeven.

Het bewijs voor de antithese is dat de eenheid die natuurlijke causaliteit aanbrengt in de verschijningen een voorwaarde is voor onze ervaring van die verschijningen, terwijl vrijheid dit zou ondermijnen. Het probleem met spontane causaliteit is voor Kant het volgende: als er spontane causaliteit bestaat, en de mens in staat is causale reeksen te beginnen in de wereld, zou dit vermogen de wetmatigheid van de natuur dan niet ondermijnen? "Naast zo'n wetteloos vrijheidsvermogen is de natuur immers nauwelijks meer denkbaar."¹³ Aan substanties in de wereld mag om die reden nooit zo'n vrijheid worden toegeschreven, aangezien dit de hele basis voor de mogelijkheid van empirische kennis omver zou werpen.¹⁴ Onze empirische kennis is namelijk alleen mogelijk doordat de verschijningen een bepaalde samenhang hebben, die volgens noodzakelijke en algemene wetten vaststaat. Spontane causaliteit in de natuur, zou deze noodzakelijkheid en het vaststaan hiervan ondermijnen. Als er daarom al zoiets als spontane causaliteit kan bestaan, moet dit buiten de wereld van de verschijningen bestaan.

Opvallend hieraan is dat dit geen bewijs is voor de onmogelijkheid van spontane causaliteit, maar enkel een bewijs tegen de mogelijkheid van spontane causaliteit 'in de wereld', dat wil zeggen: spontane causaliteit toegeschreven aan verschijningen. Kant stelt dat: "Zelfs als we

¹³ Kant, *KrV*, A451/B479.

¹⁴ *Ibid.*

uitgaan van vrijheid, als transcendentiaal vermogen om veranderingen in de wereld aan te vangen, zou dat vermogen in elk geval alleen buiten de wereld kunnen bestaan.”¹⁵ Voor zover de mens daarom onderdeel uitmaakt van de wereld (de natuur), kunnen wij niet als vrij gezien worden. Maar aangezien er een onderscheid gemaakt wordt tussen het ding op zich en de verschijning, is er een ander domein waaraan deze vrijheid mogelijkwijs wel kan worden toegeschreven, of waarvoor deze vrijheid wellicht gedacht kan worden zonder tegenspraak, ook al kan deze niet worden gekend.

1.2 De oplossing: onderscheid tussen het ding op zich en de verschijning

Aan het eind van de bespreking van deze antinomie stelt Kant: “We konden alleen aantonen dat deze antinomie op louter schijn berust, en dat de natuur in elk geval niet in tegenspraak is met de causaliteit uit vrijheid.”¹⁶ De vraag zal daarom zijn in welke zin deze antinomie op schijn bewust, en daarom: hoe deze kan worden opgelost, om vrijheid naast de natuur te kunnen denken.

Volgens Watkins berusten de argumenten van de these en de antithese op ‘transcendentiaal realisme’, terwijl de oplossing ligt in ‘transcendentiaal idealisme’:

Kant presents this problem in a format similar to that of the other Antinomies, where a given issue is developed by means of a Thesis and Antithesis - which, on the presupposition of Transcendental Realism, argue for contradictory positions - and a Resolution - which shows how Transcendental Idealism alone is in a position to dissolve the conflict generated by the Thesis and Antithesis arguments.¹⁷

Er is volgens Watkins daarom enkel sprake van een tegenstelling als we uitgaan van transcendentiaal realisme, terwijl uitgaan van transcendentiaal idealisme deze tegenstelling vermijdt. Onder ‘transcendentiaal realisme’ wordt hier de opvatting begrepen dat er aan de verschijning geen ding op zich ten grondslag ligt, terwijl onder ‘transcendentiaal idealisme’ de opvatting wordt verstaan dat er wel een ding op zich ten grondslag ligt aan de verschijning. De reden dat de antinomie op schijn berust is daarom dat deze op de aanname berust dat aan de verschijning geen ding op zich ten grondslag ligt. De antithese is namelijk alleen geldig als we ‘oorzaak’ hierin begrijpen als temporeel. Watkins stelt het als volgt:

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Kant, *KrV*, A558/B586.

¹⁷ Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality* (New York: Cambridge University Press, 2005), p. 305.

The Antithesis argument against freedom holds only if the cause is temporal, since it is the temporal determinacy of the cause that entails a prior cause, which is incompatible with the idea that a spontaneous or free cause must be uncaused by any prior cause. Thus the argument holds for appearances, which are necessarily temporally determinate, but not for things in themselves, since they are, in some sense, atemporal and thus not temporally determinate, either.¹⁸

Alleen in de tijd geldt de wet dat aan elke gebeurtenis een oorzaak vooraf moet gaan die zelf ook een gebeurtenis is en daarom ook veroorzaakt moet zijn door iets dat daar weer aan voorafgaat. Als dit het geval zou zijn zou vrijheid in tegenstelling zijn tot de wet van causaliteit en daarmee de mogelijkheid van objectieve kennis en coherente verschijning ondermijnen. Als we dus stellen dat verschijning de enige realiteit is, en dat daarnaast geen ding op zich wordt gedacht, is de tegenstelling van de derde antinomie absoluut. Als we buiten de verschijning echter een ding op zich denken, is dit niet direct het geval. Kant stelt het zelf als volgt:

Hier wilde ik alleen opmerken dat de continue samenhang van alle verschijningen in de context der natuur een onverbiddelijke wet is en dat die wet alle vrijheid onvermijdelijk tenietdoet als men hardnekkig vasthoudt aan de realiteit van de verschijningen. Daarom zijn zij die op dit punt de gangbare opvattingen volgen, er ook nooit in geslaagd om natuur en vrijheid met elkaar te verenigen.¹⁹

Het lijkt erop dat de ‘gangbare opvattingen’, opvattingen zijn die ‘vasthouden aan de realiteit van de verschijningen’. Dit is in lijn met de interpretatie van Watkins: de reden dat vrijheid en determinisme in tegenspraak zijn en dat deze tegenspraak niet kan worden opgelost, is dat we vasthouden aan de realiteit van de verschijningen, m.a.w.: dat we geen ding op zich denken dat aan de verschijning ten grondslag ligt.

Als we terugkeren naar de argumenten voor de these en antithese zoals die hierboven uiteengezet zijn, is in te zien in hoeverre deze berusten op de aanname dat er geen onderscheid is tussen het ding op zich en de verschijning. Een deel van het bewijs voor de these was: “Als alles louter volgens natuurwetten gebeurt kan er geen eerste begin zijn”. Dit duidt erop dat er een disjunctie bestaat tussen een eerste begin en een natuurwet. Kant stelt echter verderop dat het de vraag is: “of het werkelijk een disjunctieve uitspraak is dat elk gevolg van de natuur ofwel uit natuur, ofwel uit vrijheid moet voorkomen, dan wel of ze bij een en dezelfde gebeurtenis, in een verschillende betrekking, allebei het geval kunnen

¹⁸ Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, p. 316.

¹⁹ Kant, *KrV*, A537/B565.

zijn.”²⁰ We kunnen dus geen genoegen nemen met de stelling dat het een *of* het ander het geval moet zijn, maar we moeten ook rekening houden met de optie dat beide het geval kunnen zijn. Dit is niet te begrijpen als verschijningen dingen op zich waren; in dat geval zou de natuurwet ‘alle vrijheid onvermijdelijk tenietdoen’. Daarnaast zou vrijheid, als er geen onderscheid was tussen een ding op zich en de verschijning, alleen kunnen worden toegeschreven aan bepaalde verschijningen en moet vrijheid dus onderdeel van de verschijningswerkelijkheid uitmaken. Het is precies deze opvatting van vrijheid, die leidt tot de problemen waar de antithese op wijst; als vrijheid een eigenschap van verschijningen was, zou dit de wetmatigheid van de natuur ondermijnen.

De oplossing ligt er dus in dat er buiten de verschijning nog een ding op zich gedacht moet worden. Kant stelt dat:

Wat aan een object van de zintuigen zelf geen verschijning is, noem ik intelligibel. Als dus wat in de zintuiglijke wereld als verschijning moet worden beschouwd, op zichzelf ook een vermogen heeft dat geen object van de zintuiglijke aanschouwing is, maar waardoor het toch de oorzaak van verschijningen kan zijn, dan kan men de causaliteit van deze entiteit in twee opzichten bekijken. Als causaliteit van een ding op zich is ze intelligibel in haar handeling; als causaliteit van een verschijning in de zintuiglijke wereld is ze sensibel in haar gevolgen.²¹

Alleen op deze manier kan vrijheid naast het determinisme van de natuur gedacht worden; er moet naast natuurlijke causaliteit ook spontane causaliteit gedacht worden, die kan worden toegeschreven aan het ding op zich en niet aan de verschijningen. De gevolgen van de intelligibele handeling van de causaliteit van dit ding op zich moeten als verschijning in de zintuiglijke wereld voldoen aan eisen van de wetmatigheid van de natuur, terwijl de oorzaak daarvan in de noumenale (en daarom: atemporele) wil moet liggen. Alleen dan is het mogelijk dat deze causaliteit van een ding op zich de wetmatigheid van de natuur niet tegenspreekt. Op de mogelijkheidsvoorwaarden hiervoor zal ik in hoofdstuk 3 terugkomen.

²⁰ Kant, *KrV*, A536/B564.

²¹ Kant, *KrV*, A538/B566.

1.3 Drie voorwaarden

In het vervolg van deze scriptie zal ik beweren dat de antinomie opgelost kan worden, onder drie voorwaarden. Ik zal laten zien waarom dit noodzakelijke voorwaarden zijn, argumenteren voor de mogelijkheid hiervan en de consistentie hiervan met de lezing van Langton (die ik in het volgende hoofdstuk uiteen zal zetten) aantonen. De drie voorwaarden zijn de volgende:

- 1. Er moet onderscheid gemaakt worden tussen het ding op zich en de verschijning, zodanig dat vrijheid toegeschreven kan worden aan het ding op zich, maar niet aan de verschijning.
- 2. Vrijheid moet (in positieve zin) begrepen worden als het vermogen onze eigen oorzaak te zijn, in atemporele zin.
- 3. Spontane causaliteit mag natuurlijke causaliteit niet ondermijnen

Over 1): Alleen als er een onderscheid is tussen een ding zoals het op zichzelf is (onafhankelijk van de wijze waarop het door ons wordt waargenomen) en de wijze waarop iets ons verschijnt, is het mogelijk dat er niet alleen maar determinisme bestaat.

Verschuivingen, onder voorwaarden van tijd en ruimte, volgen namelijk noodzakelijk op elkaar volgens vaste wetmatigheid. Zonder deze vaste wetmatigheid zou kennis van de verschijning ook niet mogelijk zijn. Wanneer er geen onderscheid wordt gemaakt tussen een ding op zich en de wijze waarop dit ding verschijnt, is natuurlijk determinisme de enige denkbare vorm van causaliteit.

Over 2): Alleen als vrijheid begrepen wordt als het vermogen een toestand geheel vanzelf te beginnen, is het mogelijk te stellen dat het niet problematisch is dat deze toestand *ook* te begrijpen is als het noodzakelijke gevolg van natuurlijk determinisme, voor zover het een verschijning is. De voorwaarde waaraan voldaan moet worden om te mogen spreken van vrijheid is dat de bron van de vrije handeling niet iets externs is; dat we onze eigen oorzaak zijn. Of de gevolgen en fysieke uitvoering van deze handeling in de verschijningswerkelijkheid daarnaast te zien zijn als onderdeel van een noodzakelijk gedetermineerde keten, kan dan als irrelevant gezien worden voor het toeschrijven van vrijheid. Omdat deze vrijheid 'buiten de verschijningswereld' gesitueerd is, is deze ook buiten de voorwaarden van tijd en ruimte. Alleen als spontane causaliteit niet gebonden is

aan de wetmatigheid die aanschouwingsvormen in de verschijning aanbrengen, kan deze een toestand mogelijkwijs 'vanzelf beginnen'. Dit leidt tot het begrijpen van spontane causaliteit als tijdloze causaliteit.

Over 3): Een dergelijke vrijheid moet, om consistent te zijn met Kants opvatting van de voorwaarden waardoor we objectieve kennis kunnen hebben, de wetmatigheid van de verschijningen (waardoor we hiervan objectieve kennis kunnen hebben) niet ondermijnen. Deze eis wordt duidelijk uit de antithese van de derde antinomie. Vrijheid moet daarom 'buiten de wereld' gesitueerd worden, zonder dat deze niet meer door ons (wezens die zich tevens 'in de wereld' bevinden) aangewend kan worden. Er moet een bepaalde samenhang bestaan tussen spontane causaliteit en natuurlijke causaliteit om inzichtelijk te maken hoe het mogelijk is dat spontane causaliteit natuurcausaliteit niet ondermijnt.

Hoofdstuk 2: Noumena en Phaenomena

Een oplossing voor de derde antinomie van de rede is alleen mogelijk als spontane causaliteit toegeschreven kan worden aan het ding op zich, terwijl determinisme wordt toegeschreven aan de verschijningen. Om deze oplossing te kunnen analyseren moet eerst duidelijk worden wat het verschil is tussen dingen zoals ze op zichzelf zijn en dingen zoals ze aan ons verschijnen, om in te kunnen zien hoe dit onderscheid een eventuele oplossing voor de derde antinomie mogelijk maakt.

In dit hoofdstuk zal ik uiteenzetten hoe Kant de begrippen noumena en phaenomena in de *Kritiek van de zuivere rede* onderscheidt, en welke functie hij aan deze begrippen toekent. Vervolgens zal ik Watkins' onderscheid tussen een epistemologische (of: one-world) lezing en een ontologische (of: two-world) lezing gebruiken om te bepalen of er sprake is van twee verschillende objecten in twee verschillende werelden, of juist van één object in één wereld. Ik zal de stelling dat er één object is verdedigen en tevens proberen aan te tonen dat er toch een ontologisch onderscheid gemaakt moet worden, om het mogelijk te maken dat vrijheid kan worden toegeschreven aan het een, maar niet aan het ander. Aan de hand van Langtons interpretatie zal ik laten zien dat dit ontologisch onderscheid kan bestaan uit de verschillende wijzen waarop noumena en phaenomena bestaan (resp. zelfstandig en relationeel), zonder dat er hierdoor sprake hoeft te zijn van twee objecten in twee verschillende werelden. Tot slot zal ik in de tweede paragraaf beargumenteren dat een one-world view als die van Langton consistent is met een eventuele oplossing van de derde antinomie, dan een two-world view of strikt epistemologische lezing (zonder enig ontologisch onderscheid) dat zijn.

2.1: Het onderscheid

Kant onderscheidt phaenomena en noumena in de A-editie van de *Kritiek van de zuivere rede* als volgt:

Voorzover verschijningen volgens de eenheid van de categorieën als objecten worden gedacht, heten ze *phaenomena*. Als ik echter dingen aanneem, die louter objecten van het verstand zijn, maar toch in een aanschouwing, zij het geen zintuiglijke, kunnen worden gegeven (als coram intuitu intellectuali [in een intellectuele aanschouwing]), dan zouden zulke dingen *noumena* (intelligibilia) genoemd worden.²²

²² Kant, *KrV*, A249.

Kant probeert in dit hoofdstuk met name aan te geven waarom het onmogelijk is het verstand te betrekken op noumena, met andere woorden: waarom we van de dingen zoals ze op zichzelf zijn geen kennis hebben. Kennis is volgens Kant mogelijk door verstandscategorieën te betrekken op de zintuiglijke aanschouwing. Aangezien de categorieën alleen betrekking hebben op zintuiglijke aanschouwingen, is het niet mogelijk deze toe te passen op mogelijke niet-zintuiglijke aanschouwingen, oftewel: op noumena. Hierdoor is kennis van noumena per definitie onmogelijk.

De vraag is waarom noumena überhaupt nodig zijn voor een adequaat begrip van de wijze waarop objectieve kennis mogelijk is, als ze zelf niet gekend kunnen worden. Hebben we met de categorieën en daarbij behorende zintuiglijkheid niet al een volledig beeld van de voorwaarden voor kennis? Volgens Kant moet een noumenon echter worden aangenomen:

Als we een cirkelredenering willen vermijden, moet het woord verschijning dus al een betrekking tot iets aangeven, waarvan de onmiddellijke voorstelling weliswaar zintuiglijk is, maar dat ook op zichzelf, zonder deze hoedanigheid van onze zintuiglijkheid (waarop de vorm van de aanschouwing gebaseerd is) iets moet zijn, d.w.z. een van de zintuiglijkheid onafhankelijk object.²³

Een verschijning houdt in dat er iets aan ons verschijnt. Er kan alleen iets aan ons verschijnen, wanneer onze zintuigen worden geprikkeld door een object dat ook onafhankelijk van die zintuigen bestaat; onze zintuiglijkheid is immers receptief. Dat houdt in dat aan het verstand iets gegeven moet zijn, waarop het betrokken kan worden. Als er niets gegeven was in de aanschouwing, zou het verstand niets hebben om op betrokken te worden. Daarnaast is het nodig het begrip noumenon te hanteren, om aan te kunnen geven waar de grenzen van de mogelijke kennis liggen: "Verder is dit begrip noodzakelijk om de zintuiglijke aanschouwing zich niet tot de dingen op zichzelf te laten uitstrekken, en aldus de objectieve geldigheid van de zintuiglijke kennis te begrenzen."²⁴ Hier wordt duidelijk een epistemologisch argument gegeven; met betrekking tot dat wat we kunnen kennen is het noodzakelijk onderscheid te maken tussen de verschijningen die volgens de eenheid van de categorieën worden gedacht (phaenomena) en een van de zintuiglijkheid onafhankelijk object (noumenon), waarop die categorieën niet kunnen worden toegepast.

²³ Kant, *KrV*, A252.

²⁴ Kant, *KrV*, A254/B310.

Epistemologisch (*one-world view*) of ontologisch (*two-world view*)

Het problematische is steeds in te zien of het nu gaat om een werkelijk ander niveau van bestaan, of om een onderscheid dat enkel dient als begrenzing van onze mogelijke kennis. Het idee dat onze zintuigen geprikkeld moeten worden door iets dat onafhankelijk van de zintuigen bestaat, lijkt te suggereren dat er inderdaad sprake is van een fundamenteeler niveau van bestaan; van dingen zoals ze op zichzelf zijn, onafhankelijk van onze ervaring daarvan. Maar, de stelling dat noumenon enkel een negatief begrip is, en de nadruk op de regulatieve functie van dit begrip, suggereert daarentegen dat de objectieve realiteit van een dergelijk ontologisch verschil op geen enkele manier vastgesteld wordt.

Watkins maakt hiervoor onderscheid tussen epistemologische en ontologische interpretaties (ook wel 'one-world – en two-world view' genoemd) van Kants onderscheid tussen noumena en phaenomena: "One central dispute concerning Transcendental Idealism concerns whether the distinction between appearances and things in themselves is epistemological or rather ontological."²⁵ Als het verschil beschouwd wordt als een epistemologisch verschil, betekent dat dat het gaat om verschillende perspectieven op dezelfde realiteit. Objecten zijn verschijningen wanneer we ze beschouwen in tijd en ruimte, in de zintuiglijke aanschouwing, en dingen op zichzelf als we van die zintuiglijke vorm abstraheren en het object in een intellectuele aanschouwing beschouwen, ontdaan van alle zintuiglijkheid. Als het verschil daarentegen beschouwd wordt als een ontologisch verschil, zijn noumena en phaenomena verschillende realiteiten. Het ding op zichzelf en de verschijning zijn in dit geval twee verschillende objecten. Deze interpretatie wordt ook wel een 'two-world view' genoemd, waarmee duidelijk wordt gemaakt dat er sprake is van twee werelden; de wereld van verschijningen en de wereld van dingen zoals ze op zichzelf zijn. Het gaat in dit geval dus om meer dan een verschil dat afhankelijk is van het perspectief dat wordt ingenomen; het verschil bestaat werkelijk. Consensus kan volgens Watkins niet bereikt worden op basis van de tekst alleen, aangezien daar aanwijzingen te vinden zijn voor beide interpretaties.²⁶

²⁵ Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, p. 317.

²⁶ Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, p. 318.

Een zin die duidde op een ontologisch onderscheid, was de volgende:

Als we een cirkelredenering willen vermijden, moet het woord verschijning dus al een betrekking tot iets aangeven, waarvan de onmiddellijke voorstelling weliswaar zintuiglijk is, maar dat ook op zichzelf, zonder deze hoedanigheid van onze zintuiglijkheid (waarop de vorm van de aanschouwing gebaseerd is) iets moet zijn, d.w.z. een van de zintuiglijkheid onafhankelijk object.²⁷

Deze zin staat echter in een context waarin Kant probeert uit te leggen wat ons ertoe aanzet noumena te vooronderstellen. Dat er iets ten grondslag moet liggen aan de verschijningen, en dat het in principe mogelijk is van alle zintuiglijkheid te abstraheren om zo tot het idee van een ding zoals het op zichzelf is te komen, maakt nog niet direct dat we aan noumena een aparte ontologische status moeten toekennen.

Kant stelt verderop dat: "Het domein buiten de sfeer van de verschijningen is (voor ons) leeg; d.w.z. we hebben een verstand dat problematisch verder reikt dan die sfeer, maar we hebben geen aanschouwing, en zelfs niet het begrip van een mogelijke aanschouwing die ons buiten het domein van de zintuiglijkheid objecten kan geven."²⁸

Dit verklaart waardoor het verstand verder probeert te reiken dan de sfeer van het zintuiglijke, waardoor we het verstand willen toepassen op iets dat buiten de verschijning ligt. Zo willen we iets kunnen zeggen over de dingen zoals ze onafhankelijk van onze zintuiglijke ervaring zijn, wat ons aanzet tot het veronderstellen van een ding op zich. Het is vervolgens nodig een begrip voor dit ding op zich te hanteren, om het juiste domein voor het verstand te bepalen en begrenzen.

Dat het zou gaan om een epistemologisch onderscheid is, aan de hand van dit hoofdstuk daarom mijns inziens sterker te funderen. Dat komt met name ook doordat Kant hier expliciet benadrukt dat noumenon enkel een negatieve toepassing heeft:

Het begrip noumenon is dus louter een grensbegrip, dat dient om te pretenties van de zintuiglijkheid te beteugelen, en heeft dan ook alleen een negatieve toepassing. Toch is het geen willekeurig verzinsel, maar hangt het samen met de begrenzing van de zintuiglijkheid, zonder dat het buiten het domein daarvan iets positiefs kan poneren. De indeling van objecten in phaenomena en noumena, en de indeling van de wereld in een wereld van de zintuigen en een van het verstand, is daarom [in positieve zin] niet toelaatbaar.²⁹

²⁷ Kant, *KrV*, A252.

²⁸ Kant, *KrV*, A255/B310.

²⁹ *Ibid.*

Noumenon en phenomenon zijn, met andere woorden, niet twee aparte soorten objecten die zich in twee aparte werelden (die van het verstand en die van de zintuiglijkheid) bevinden. Dit suggereert dat het object dat aan ons verschijnt, niet in ontologische zin onderscheiden moet worden van het object zoals het is onafhankelijk van de wijze waarop het verschijnt, aangezien er geen sprake zou moeten zijn van twee werelden of een positieve toepassing van het begrip noumenon.

Noumena als innerlijke bepalingen

Ik heb tot nu toe kunnen concluderen dat Kant in de KrV het begrip noumenon heeft gekarakteriseerd als een begrip met een epistemologische *functie*. Dit laat echter enkele vragen over de aard van het onderscheid tussen phaenomena en noumena open. Hoewel Kant hier zoals gezegd mijns inziens juist wil beweren dat het begrip noumenon een epistemologische functie heeft, is hiermee nog niet gezegd wat dan precies de ontologische verhouding is tussen noumenon en phaenomenon. Het zou mogelijk zijn te stellen dat het begrip noumenon in epistemologische zin bedoeld is om de pretenties van zintuiglijkheid te beperken, terwijl het daarnaast ook een ontologisch onderscheid aanbrengt. Met andere woorden: stellen dat het begrip noumenon een epistemologische *functie* heeft, is niet per definitie in tegenspraak met de stelling dat het *ook* een aparte ontologische status heeft. Voor een volledige, consistente epistemologische interpretatie moet daarom mijns inziens niet alleen worden aangetoond dat noumena een epistemologische functie hebben, maar ook dat ze niet in ontologische zin van phaenomena verschillen. Dat wil zeggen: dat het object dat aan ons verschijnt gelijk is aan het object op zich. Het enige verschil is dan dat de dingen als verschijning door middel van de categorieën worden beschouwd, maar als noumenon zoals het op zichzelf is. Daarom moet nu worden uitgelegd hoe een en hetzelfde object gelijktijdig als noumenon en als phaenomenon gezien kan worden.

Langton legt het idee dat het ding op zich geen ander object is dan de verschijning uit door een beroep te doen op innerlijke en relationele kwaliteiten van objecten.³⁰ Kants onderscheid tussen noumena en phaenomena komt er volgens Langton op neer, dat alleen

³⁰ Rae Langton, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves* (New York: Oxford University Press, 1998), p. 13.

de relationele eigenschappen van objecten door ons gekend worden, terwijl de innerlijke eigenschappen verborgen blijven. Samengevat is zijn positie de volgende:

M1 There exist things in themselves, i.e. things that have intrinsic properties.

M2 The things that have intrinsic properties also have relational properties: causal powers that constitute phenomenal appearances.

M3 We have no knowledge of the intrinsic properties of things.³¹

Dingen op zich zijn dingen met innerlijke eigenschappen. Deze dingen hebben echter naast innerlijke eigenschappen ook relationele eigenschappen, die de verschijning constitueren waardoor wij ze kennen. Langton stelt dat: "Matter is external appearance, constituted by forces, constituted by the extrinsic properties of the substance or substratum of matter—the thing in itself."³² Materie wordt geconstitueerd door de extrinsieke eigenschappen van de substantie van materie. Deze substantie heeft echter ook innerlijke eigenschappen. Het ding op zich is volgens Langton het ding beschouwd als ding met innerlijke eigenschappen. Deze innerlijke eigenschappen vormen het substraat van alle relationele eigenschappen, en dus van de verschijning. Hiervoor zijn in de *Kritiek van de zuivere rede* ook aanwijzingen te vinden. Kant maakt namelijk onderscheid tussen innerlijke en uiterlijke eigenschappen:

Louter uitgaande van begrippen is het innerlijke het substraat van alle verhoudings- of uiterlijke bepalingen. Wanneer ik dus van alle voorwaarden van de aanschouwing abstraheer en me uitsluitend tot het begrip van een ding in het algemeen beperk [...] moet er toch een begrip van iets overblijven dat geen verhouding is, maar alleen innerlijke bepalingen aanduidt.³³

Daarom gaat het volgens Langton niet om twee verschillende objecten (een object op zich en een object in de verschijning), maar om verschillende vermogens van hetzelfde object:

Any activities occurring within the things themselves are not given through the relations. Kant seems clearly to be talking about *two aspects of the one thing*: the thing that presents itself to us as matter—as something constituted by relations—is the same as the thing that has 'activities occurring within it'; 'intrinsic' properties belonging to the object as it is in itself.³⁴

Het object zoals het op zichzelf is, is een object met innerlijke bepalingen die niet relationeel zijn, oftewel: geheel onafhankelijk bestaan. Kant stelt dat: "Alles wat we van de materie

³¹ Ibid.

³² Langton, *Kantian Humility*, p. 40.

³³ Kant, *KrV*, A282-283/B339.

³⁴ Langton, *Kantian Humility*, p. 35.

kennen, bestaat louter uit verhoudingen (en wat we innerlijke bepalingen van materie noemen, is alleen relatief innerlijk), maar daaronder bevinden zich zelfstandige en bestendige verhoudingen, waardoor ons een bepaald object wordt gegeven.”³⁵ En: “De substanties in het algemeen moeten iets innerlijks hebben, dat vrij is van alle uiterlijke verhoudingen, en dus ook van samenstelling. Het enkelvoudige is dus de basis voor het innerlijke van de dingen op zichzelf.”³⁶

De innerlijke bepaling van de materie is alleen relatief innerlijk, aangezien materie niet geheel onafhankelijk kan bestaan. Materie is de substantie van verschijning, en verschijning is altijd relationeel; een verhouding tussen iets in het algemeen en de zintuigen.³⁷

Absoluut innerlijk, of geheel innerlijk, is het ding op zich, dat voor diens bestaan niet in verhouding hoeft te zijn met iets anders. Kant noemt dit hier ‘zelfstandig’. Langton noemt dit ‘eenzaam’ bestaan. Het ding op zich moet geheel in zichzelf bepaald zijn, onafhankelijk van alle relaties, en moet daarom ook eigenschappen hebben die in overeenstemming zijn met die eenzaamheid, oftewel: innerlijke bepalingen.³⁸ Deze bepalingen kunnen echter niet iets fysieks zijn, want dan schrijven we de toestand van de voorstellingen toe aan dingen op zich (een fout die Leibniz volgens Kant maakte: zie A274/B330). Het zijn daarom deze bepalingen van de innerlijke verhoudingen van de substantie die ten grondslag ligt aan alle verschijning, die we niet kunnen kennen. Onze kennis is immers receptief, en innerlijke bepalingen van een zelfstandig iets worden ons niet gegeven.

Als we Langtons interpretatie volgen komt dit erop neer dat noumena geen aparte objecten zijn die kunnen worden onderscheiden van de objecten van de voorstelling, maar juist de innerlijke bepalingen van dat wat ten grondslag ligt aan de voorstellingen. Het object dat verschijnt heeft uiterlijke, relationele bepalingen die wij waarnemen en waardoor wij het object kennen, en innerlijke bepalingen die voor ons verborgen blijven. Langton stelt dit als volgt: “The labels 'phenomena' and 'noumena' seem to label different entities, but really they label different classes of properties of the same set of entities.”³⁹ Hier is dus duidelijk geen sprake van het indelen van de wereld in twee aparte sferen of niveaus van bestaan; er

³⁵ Kant, *KrV*, A285/B341.

³⁶ Kant, *KrV*, A274/B330.

³⁷ Kant, *KrV*, A285/B341.

³⁸ Langton, *Kantian Humility*, p. 75.

³⁹ Langton, *Kantian Humility*, p. 13.

is slechts één wereld met objecten, die door ons slechts ten dele gekend wordt. Er is sprake van een one-world view, maar tevens van een ontologisch onderscheid. Het ontologisch onderscheid dat ten grondslag ligt aan deze one-world view is het onderscheid tussen de wijze waarop innerlijke bepalingen bestaan, namelijk zelfstandig, en de wijze waarop voorstellingen bestaan, namelijk relationeel. We kunnen een en hetzelfde object beschouwen als een zelfstandig bepaalde substantie met innerlijke bepalingen die wij niet kennen, en als voorstelling die bestaat uit relaties die wij wel kennen.

Het ontologisch onderscheid

Een one-world lezing die er vanuit gaat dat het ding op zich enkel een epistemologische functie heeft, maar geen enkel ontologisch verschil toelaat, is mijns inziens een onvolledige lezing. Daarom is Watkins' onderscheid tussen epistemologische en ontologische lezingen van Kants onderscheid tussen noumena en phaenomena mijns inziens minder eenduidig en hard dan het lijkt; ook een epistemologische lezing, waarin het onderscheid tussen noumenon en phaenomenon het product is van twee verschillende wijzen van het beschouwen van een en hetzelfde object, vergt een bepaald ontologisch onderscheid als fundament, zoals in Langtons lezing het onderscheid tussen innerlijke en uiterlijke bepalingen, om recht te kunnen doen aan de stelling dat aan noumena een vermogen kan worden toegekend, dat niet aan phaenomena kan worden toegekend (namelijk: spontane causaliteit).

Om deze reden zou ik ervoor willen pleiten dat het onderscheid tussen one-world en two-world view een minder misleidende benaming is dan het onderscheid tussen een epistemologische en ontologische lezing. Een epistemologische lezing is altijd een one world view, maar een ontologische lezing (begrepen als een lezing waarin er een wezenlijk ontologisch verschil bestaat tussen noumena en phaenomena) kan zowel een one-world als een two-world view zijn; een two-world view mits er beweerd wordt dat noumena en phaenomena aparte objecten zijn die zich in een aparte 'wereld' bevinden, en een one-world view mits noumena en phaenomena verwijzen naar ontologisch verschillende aspecten of vermogens van een en hetzelfde object. Deze laatste lezing zal ik in het vervolg hanteren om Kants oplossing van de derde antinomie en de theoretische grond daarvoor te begrijpen.

2.2. Verdediging van een one-world view ten aanzien van de mogelijkheid van vrijheid

De vraag is nu in hoeverre Langtons interpretatie behulpzaam is voor de mogelijkheid vrijheid te denken als ‘causaliteit van een ding op zich’. Zoals we hebben gezien ligt de kern van een oplossing in de mogelijkheid een noumenale entiteit (de wil) het vermogen een toestand vanzelf te beginnen toe te schrijven, dat onafhankelijk van de causaliteit van de natuur kan opereren. Hiervoor moet er een causaliteit zijn die niet in de aanschouwing gegeven kan worden, terwijl de handelingen die eruit volgen wel onderdeel uitmaken van de natuur (en dus ook van haar causaal determinisme). Kant stelt onder ‘mogelijkheid van een causaliteit door vrijheid, verenigd met de algemene wet van natuurlijke noodzakelijkheid’:

Wat aan een object van de zintuigen zelf geen verschijning is, noem ik intelligibel. Als dus wat in de zintuiglijke wereld als verschijning moet worden beschouwd, op zichzelf ook een vermogen heeft dat geen object van de zintuiglijke aanschouwing is, maar waardoor het toch de oorzaak van verschijningen kan zijn, dan kan men de causaliteit van deze entiteit in twee opzichten bekijken. Als causaliteit van een ding op zich is ze intelligibel in haar handeling; als causaliteit van een verschijning in de zintuiglijke wereld is ze sensibel in haar gevolgen.⁴⁰

Uit dit citaat blijkt duidelijke overeenstemming met Langtons lezing: het object dat in de zintuiglijke wereld als verschijning wordt beschouwd, heeft daarnaast nog een vermogen dat geen object van de zintuiglijke aanschouwing is. Het object als zodanig beschouwd heeft volgens Langton innerlijke bepalingen, die niet in de aanschouwing gegeven zijn, en daardoor niet gekend worden. Hier wordt duidelijk niet over twee verschillen objecten gesproken, terwijl er toch sprake is van verschillende vermogens. Er is, zoals in hoofdstuk 1 besproken is, een ontologisch onderscheid tussen de wijze van bestaan van innerlijke bepalingen (op-zich of ‘eenzaam’ bestaan) en de wijze van bestaan van het object als verschijning (relationeel bestaan), zonder dat er daardoor sprake is van verschillende objecten.

Als noumena en phaenomena enkel een epistemologisch onderscheid is (en dus niet meer is dan een verschillende manier van het beschouwen van hetzelfde object met dezelfde set eigenschappen) dat niet gebaseerd is op een verder ontologisch verschil, zou het een groot probleem zijn te accepteren dat vrijheid wel kan worden toegeschreven aan een noumenon, maar niet aan een verschijning. Hiervoor moet er toch een wezenlijk onderscheid bestaan

⁴⁰ Kant, *KrV*, A538/B566.

tussen het object beschouwd als noumenon, en het object beschouwd als phaenomenon. Vrijheid is volgens Kant namelijk wel tegenstrijdig met de aard van phaenomena, maar het is niet tegenstrijdig met de aard van noumena. De aard van phaenomena moet dus wel van de aard van noumena verschillen, om dit verschil mogelijk te maken. Daarnaast is de formulering die Kant gebruikt vanuit een strikt epistemologische lezing beschouwd niet goed te verklaren: "wat aan het object van de zintuigen zelf geen verschijning is" suggereert dat er iets aan het object van de zintuigen is dat ons niet verschijnt, maar dat wel van dat object deel uitmaakt. Het object heeft, met andere woorden, eigenschappen die niet verschijnen. De reden dat eigenschappen niet verschijnen is dat ze niet in relatie staan tot de zintuigen. Dit duidt op een andere wijze van bestaan, namelijk 'zelfstandig' bestaan.

Voor een two-world view zit het probleem van deze formulering in het feit dat er geen onderscheid wordt gemaakt tussen verschillende objecten (in verschillende werelden): 'wat *aan* een object van de zintuigen geen verschijning is' suggereert, wederom, dat het object op zich een vermogen heeft dat hetzelfde object zoals het verschijnt niet heeft. Niet dat het object dat verschijnt een ander object is dan het object op zich, of dat deze in aparte werelden gesitueerd zouden zijn. Er is veeleer iets *aan* het verschijnende object, dat niet verschijnt. Maar hiermee is niet gezegd dat dat wat niet verschijnt een ander object betreft. Kant zegt expliciet dat er iets is aan het object van de zintuigen dat zelf geen verschijning is, niet dat er een ander object naast of buiten dat van de zintuigen is. En, zoals eerder aangetoond, spreekt Kant zelf niet van twee aparte werelden met daarin twee aparte soorten objecten, in positieve zin.

Om zowel recht te kunnen doen aan Kants afwijzing van een positieve toepassing van het onderscheid, als aan het idee dat noumena en phaenomena andere eigenschappen of vermogens kan worden toegeschreven, moet er daarom sprake zijn van één object, terwijl dit geen afbreuk mag doen aan de wezenlijk verschillende aard van noumena en phaenomena, die het mogelijk maakt dat we het een (noumena) een vermogen als spontane causaliteit toekennen dat we het ander (phaenomena) niet toekennen. Dit is precies de oplossing die Langton biedt.

Hoofdstuk 3: Vrijheid als oorzaak van de rede

In dit hoofdstuk zal ik eerst laten zien waarom vrijheid als zelfwerkzaamheid begrepen moet worden, om het mogelijk te maken dat vrijheid niet in tegenspraak is tot het determinisme van de natuur. Vervolgens zal ik laten zien waarom verwijzen naar voorafgaande gebeurtenissen in de tijd voor menselijke handelingen niet voldoende is om vast te stellen wat de oorzaak van de handeling was, aangezien wij naast onze zintuiglijkheid over een wil beschikken waaruit onze handeling volgt. Ik zal beweren dat dit echter nog niet voldoende is voor het vaststellen van de afwezigheid van tegenspraak tussen vrijheid en het determinisme van de natuur, aangezien hiermee nog niet uitgelegd is hoe het mogelijk is dat vrijheid dit determinisme niet ondermijnt, of hoe het mogelijk is dat een handeling uit vrijheid altijd in overeenstemming is met natuurcausaliteit en daar nooit 'tegenin gaat'. Ik zal daarom in 3.2 de theoretische voorwaarden voor deze overeenstemming bespreken, en beweren dat de oplossing ligt in Kants onderscheid tussen het empirische en het intelligibele karakter. Aangezien deze oplossing inhoudt dat de rede een zekere oorzakelijkheid moet worden toegeschreven ten aanzien van de verschijning, zal ik in paragraaf 3.3 bespreken wat voor oorzakelijkheid dit is, en hoe dit verschilt van natuurcausaliteit.

3.1: Zelfwerkzaamheid van de wil als bron van de handeling

Transcendentale vrijheid is volgens Kant absolute zelfwerkzaamheid.⁴¹ Dit houdt in dat een oorzaak uit vrijheid plaatsvindt wanneer de oorzaak zelf niet veroorzaakt is door iets anders. Priest hanteert de volgende definitie: "So, I am free if and only if the respect in which I am the cause of an event is just the respect in which I am uncaused."⁴² De enige vraag is of de handeling voortkomt uit de rede, die als atemporele, noumenale entiteit niet een gevolg is van natuurcausaliteit. De enige voorwaarde is namelijk dat de bron van de vrije handeling 'on-veroorzaakt' is. Dit is op haar beurt alleen mogelijk als de bron van de handeling atemporeel is. Om dit vrijheidsbegrip te verhelderen kan het voorbeeld van goddelijke vrijheid gegeven worden, zoals Pereboom dat doet:

⁴¹ Kant, *KrV*, A417/B446.

⁴² Stephen Priest, "Kant's Concept of Freedom in the Critique of Pure Reason," December 2007, http://www.philosophy.ox.ac.uk/__data/assets/pdf_file/0015/1374/Kants_Concept.pdf (geraadpleegd 26 januari 2015).

God cannot do otherwise than what is morally good or right. Still, God is free – and presumably, transcendently free – by virtue of the fact that God is absolutely spontaneous in the production of action. That is, the determining ground for action lies solely within the divine self, which entails that action is not determined by preceding conditions.⁴³

Vrijheid is in deze zin dus autonomie; het vermogen om zelf-wetgevend te zijn. Als de bron van mijn handeling mijn wil is, is mijn handeling vrij, ongeacht of deze handeling wel of niet *ook* geheel in samenhang met andere verschijningen is voor zover de handeling zelf ook verschijnt.

Om de derde antinomie op te lossen is het noodzakelijk aan te nemen dat vrijheid een vermogen is om door middel van de wil onze eigen oorzaak te zijn, omdat het alleen dan onnodig is het determinisme van de natuur te ontkennen of ondermijnen. Voor het gebrek aan strijdigheid tussen de these en antithese in de antinomie, is het noodzakelijk dat de verschijning van een handeling altijd tenminste *ook* gezien kan worden als onderdeel van de causale keten in de natuur, aangezien de causale samenhang van gebeurtenissen in de natuur een absolute voorwaarde is voor de mogelijkheid van ervaring, waardoor het determinisme niet kan worden opgegeven omwille van vrijheid:

Volgens de natuurwet heeft alles wat gebeurt een oorzaak, en is er ook weer een oorzaak onder de verschijningen die de causaliteit van deze oorzaak, d.w.z. de handeling, bepaalt; (...) dus zijn alle gebeurtenissen in een natuurlijke orde empirisch bepaald. Pas door deze wet kunnen verschijningen een natuur vormen en objecten van een ervaring worden. Het is een wet van het verstand, waarvan we onder geen beding mogen afwijken en geen verschijning van mogen uitzonderen.⁴⁴ A542/B570

Als een handeling die door ons verricht wordt altijd gezien kan worden als onderdeel van de causale keten in de tijd, kan vrijheid alleen worden toegeschreven aan iets dat buiten de tijd is, maar toch een bepaalde causaliteit bezit, namelijk: spontane causaliteit. Spontane causaliteit kan in dit geval immers, doordat ze wordt toegeschreven de noumenale rede die niet onderhevig is aan de aanschouwingsvorm tijd, 'onverschillig' zijn ten aanzien van de gedetermineerde orde in de tijd: "De zuivere rede, als louter intelligibel vermogen, is niet onderworpen aan de vorm van de tijd, en dus ook niet aan de voorwaarden van

⁴³ Derk Pereboom, "Kant on Transcendental Freedom," *Philosophy and Phenomenological Research* 73 (2006), 537-67.

⁴⁴ Kant, *KrV*, A542/B570.

opeenvolging in de tijd.”⁴⁵ Het gaat er in dat geval niet om of de handeling gezien als gebeurtenis in de tijd spontaan is (waarop het antwoord altijd ‘nee’ moet zijn), maar het gaat er in plaats daarvan om of de rede de oorzaak van een handeling was. (Op de oorzakelijkheid van de rede zal ik in paragraaf 3 terugkomen). Vrijheid moet, met andere woorden, begrepen worden als het vermogen onze eigen oorzaak te zijn, om voldoende tegemoet te kunnen komen aan de eis van de antithese, dat vrijheid de samenhang van de verschijning niet ondermijnt.

Maar in welke zin kan de wil nog als oorzaak van een handeling gezien worden, wanneer we ook voorafgaande verschijningen in de tijd kunnen zien als de oorzaak daarvan (voor zover de handeling ook een verschijning is)? Volgens Wood is dit op de volgende manier mogelijk: “Kant’s theory apparently holds that because appearances are not things in themselves, nature is not the complete and self-sufficient cause of events, at least not for human actions. Rather, the complete and self-sufficient cause of actions is our free will, located in the intelligible world.”⁴⁶ De reden dat verwijzen naar voorgaande gebeurtenissen als oorzaak van menselijk handelen niet voldoende is, is volgens Wood het volgende: “The antecedent events are not “complete” and “self-sufficient” causes, however, because the causality of human actions can be viewed from another standpoint, that is, as the effects of freedom.”⁴⁷ Wij zijn in staat te handelen in overeenstemming met de rede, in plaats van de neigingen. Hoewel al onze vrije handelingen als verschijningen ook gezien kunnen worden als volgend op daaraan voorafgaande gebeurtenissen in de tijd, is de motiverende bron van een vrije handeling de rede en niet de natuur.

Kort gezegd komt het er dan op neer, dat men door middel van spontane causaliteit een causale reeks in de natuur begint, terwijl tegelijkertijd de handeling die verschijnt als het begin van die reeks in de verschijningswereld als schakel in de natuurlijke keten gezien kan worden. Bijvoorbeeld: de keuze om een kind uit een brandend gebouw te redden, enkel uit plichtsbesef (en dus met de rede als enige motivatiebron), is een voorbeeld van spontane causaliteit die een nieuwe causale reeks voortbrengt. De brand zet ons aan tot spontane wilsbepaling; we zien wat er zal gebeuren als we niet ingrijpen, en kiezen ervoor om wel in

⁴⁵ Kant, *KrV*, A551/B579.

⁴⁶ Wood, “Kant’s Compatibilism”, p. 87.

⁴⁷ Wood, “Kant’s Compatibilism”, p. 88.

te grijpen (uit plichtsbesef) en zo een 'sub-reeks' te beginnen. De gebeurtenissen die daaruit voortvloeien (je krijgt een beloning, het kind overleeft, gaat naar school, ontmoet anderen die hem anders niet ontmoet hadden, etc.) vormen een causale keten die volledig volgens het natuurlijke determinisme verloopt. Maar Kants overtuiging van natuurlijk determinisme gaat nog verder: alle verschijningen volgen volgens een vaste regel op voorafgaande gebeurtenissen. Daarom moet ook de handeling van het begin van die reeks zelf, als verschijning in de natuur, onderdeel uitmaken van de natuurlijke keten. Het binnenrennen van het gebouw, het opzij ruimen van puin, het kind vastpakken en mee naar buiten dragen, etc., zijn allemaal (ten minste *ook*) te zien als empirische gevolgen van de natuurlijke causaliteit. Dit zijn immers handelingen in de empirische, temporele wereld, die als verschijningen een oorzaak in de verschijning moeten hebben waarop deze volgen volgens een vaste regel. Maar, de voorafgaande oorzaken in de natuur waren niet de motivatie voor de handeling; de motivatie was de rede. Daarom is voor een volledige uitleg van de bron van de handeling enkel het weergeven van de empirische toestanden die hebben geleid tot de handeling in het geval van de mens niet voldoende. Aangezien wij een wil hebben die geen onderdeel uitmaakt van de verschijningswerkelijkheid in tijd en ruimte, kan de causaliteit van onze handelingen daarom niet gezien worden als onderdeel van de natuur, maar als gevolg van vrijheid. Op de theoretische mogelijkheidsvoorwaarden hiervoor zal ik in de volgende paragraaf terugkomen.

Wanneer we stellen dat de wil als de 'complete and self-sufficient cause' gezien kan worden, doordat de wil als atemporele entiteit geen onderdeel uitmaakt van natuurcausaliteit, is namelijk nog niet vastgesteld hoe het mogelijk is dat de oorzakelijkheid van de noumenale wil de causaliteit van de natuur niet ondermijnt. Met andere woorden: hiermee is nog niet uitgelegd hoe het mogelijk is dat een handeling als gevolg van de vrije wil nooit *strijdig* is met de bestaande causale reeks in de natuur. Kan ik iets willen dat strijdig is met de causale keten van de natuur? Hoe is het mogelijk dat een vrije handeling ook altijd als 'schakel in de natuurlijke keten' gezien kan worden, en daar nooit mee in tegenspraak is? Daarnaast schrijven we om dit probleem op te lossen een vorm van causaliteit toe aan de rede, die verschilt van natuurcausaliteit. Hoe moeten we zo'n causaliteit denken, en hoe verhoudt deze zich tot natuurcausaliteit? Op deze vragen zal ik in de volgende paragrafen ingaan.

3.2: Intelligibele en empirische causaliteit

Kant stelt de volgende vraag:

Is het niet veeleer mogelijk dat, hoewel elk gevolg in de verschijning beslist een verbinding met zijn oorzaak vereist volgens wetten van de empirische causaliteit, deze empirische causaliteit zelf een gevolg is van een niet-empirische, intelligibele causaliteit zonder dat haar samenhang met de natuurlijke oorzaken ook maar in het minst wordt onderbroken? Anders gezegd: zou die causaliteit niet het gevolg kunnen zijn van een oorzakelijke handeling die ten aanzien van de verschijning oorspronkelijk is, die dus in zoverre geen verschijning vormt, maar wat dit vermogen aangaat intelligibel is, ofschoon ze voor het overige, als schakel in de natuurlijke keten, tot de zintuiglijke wereld moet worden gerekend?⁴⁸

Elke verschijning vereist een oorzaak volgens wetten van empirische causaliteit. Uit de ervaring kunnen we dergelijke wetten afleiden, en zo de causale verbanden kennen. Om van vrijheid te kunnen spreken moet aan de empirische causaliteit echter een intelligibele causaliteit ten grondslag kunnen liggen. De stelling die moet worden verdedigd is derhalve: het is denkbaar dat aan de wetten van de empirische causaliteit intelligibele causaliteit ten grondslag ligt, tenminste in het geval van menselijke handelingen. Alleen als deze stelling te verdedigen is, is het denkbaar dat de empirische wetmatigheid een *gevolg* is van 'een niet-empirische, intelligibele causaliteit', waardoor vrijheid niet meer strijdig is met de wetmatigheid van de natuur, maar daar in het geval van het empirische karakter van menselijke handelingen aan ten grondslag ligt.

Om vrijheid naast het determinisme van de natuur te kunnen denken zonder tegenspraak, is het nodig dat de rede oorzakelijk is ten aanzien van de volgende door haar veroorzaakte verschijning van ons handelen, door middel van de wil. Doordat de wil atemporeel is kan spontane causaliteit ontsnappen aan het determinisme van de natuur, terwijl het empirische karakter onderdeel van het gevolg van deze handeling uitmaakt in de natuur. Als het intelligibele karakter van de wil bepaald wordt door de rede, en het empirische karakter daar het zintuiglijk schema van is, is de empirische causaliteit van de wil 'een gevolg van een niet-empirische, intelligibele causaliteit'. Ik zal in deze paragraaf eerst bespreken in welke zin er een niet-empirische, intelligibele causaliteit ten grondslag kan liggen aan empirische causaliteit, en vervolgens hoe dit kan 'zonder dat haar samenhang met de natuurlijke oorzaken ook maar in het minst wordt onderbroken'.

⁴⁸ Kant, *KrV*, A544/B572.

Het intelligibele en empirische karakter van de wil

Kant bespreekt het onderscheid tussen intelligibele en empirische causaliteit in termen van het *karakter* van de causaliteit. Kant begrijpt 'karakter' als volgt:

Elke werkende oorzaak moet echter een karakter hebben, d.w.z. een wet van haar causaliteit, zonder welke ze geen oorzaak zou zijn. Zo zou een subject van de zintuiglijke wereld dan ten eerste een empirisch karakter hebben, waardoor zijn handelingen, als verschijningen, volgens bestendige natuurwetten geheel en al in samenhang met andere verschijningen zouden zijn (...) Vervolgens zouden we dat subject ook nog een intelligibel karakter moeten toekennen, waardoor het de oorzaak van die handeling als verschijning is, zonder dat dat karakter zelf verschijning is en onderworpen aan zintuiglijke voorwaarden. Men zou het eerste ook het karakter van zo'n ding in de verschijning en het tweede het karakter van het ding op zichzelf kunnen noemen.⁴⁹

Het karakter is de wet van de causaliteit. Bezien als ding op zich is het karakter van de causaliteit van de rede intelligibel, terwijl het karakter van de verschijning van onze handelingen binnen de voorwaarden van de tijd empirisch is. Binnen de voorwaarden van Kants filosofie betekent dit dat het karakter van het ding op zichzelf de oorzaak van de handeling als verschijning moet zijn, zonder dat dit karakter zelf verschijnt. De rede die rechtstreeks wetgevend is voor de wil moet daarom ook als oorzaak van handelingen die ook verschijnen gezien kunnen worden.

We kennen de causaliteit die de rede begint enkel aan de hand van haar gevolgen in de verschijning. We kennen dus enkel het empirische karakter van onze handelingen. Dit empirische karakter kennen we door het af te leiden uit de verschijningen als gevolg:

Omdat dit empirisch karakter zelf moet worden afgeleid uit de verschijningen als gevolg, en op basis van de regel die we op grond van ervaring voor ze kunnen vaststellen, zijn alle handelingen van de mens, door hun empirisch karakter en de andere oorzaken die daarmee samengaan, in de verschijning volgens de orde der natuur bepaald. Als we alle verschijningen van zijn wil tot op de bodem konden onderzoeken, zou er geen enkele menselijke handeling zijn die we niet met zekerheid konden voorspellen en waarvan we niet met zekerheid konden zeggen dat die noodzakelijk uit haar voorafgaande voorwaarden voortvloeide.⁵⁰

Door onze handelingen als verschijningen te beschouwen, beschouwen we ze onder de voorwaarden van de verschijning. Dat houdt onder andere in dat we handelingen onder de aanschouwingsvorm 'tijd' brengen. Zodra er sprake is van een temporele ordening, is er

⁴⁹ Kant, *KrV*, A539/B567.

⁵⁰ Kant, *KrV*, A549-550/B577-578.

echter sprake van determinisme; alles volgt op een voorgaande gebeurtenis volgens een vaste regel. Dit is een voorwaarde voor de mogelijkheid van verschijning. Het is echter geen voorwaarde voor dat wat niet verschijnt. Als er dus een intelligibel karakter aan het empirische karakter van onze handelingen ten grondslag ligt dat zelf niet verschijnt, kan er ondanks het feit dat het empirische karakter deel uitmaakt van de causale keten van de natuur, toch sprake zijn van vrijheid: "Zo zouden dan vrijheid en natuur, elk in hun volle betekenis, tegelijk en zonder enige tegenspraak bij dezelfde handelingen worden aangetroffen, al naargelang men die aan hun intelligibele of hun sensibele oorzaak paart."⁵¹

Om te kunnen begrijpen hoe een en dezelfde handeling is te zien als gevolg van vrijheid, en als gevolg van voorgaande gebeurtenissen waarop deze volgens een regel volgt, moet verhelderd worden hoe het empirische karakter zich tot het intelligibele karakter verhoudt. Over de relatie van het empirische karakter tot het intelligibele karakter zegt Kant het volgende: "Ten aanzien van het intelligibele karakter, waarvan het empirische karakter slechts het zintuiglijke schema is, geldt geen voor of na; elke handeling is het directe gevolg van het intelligibele karakter van de zuivere rede, ongeacht de tijdsrelatie die ze ten opzichte van andere verschijningen heeft."⁵² Elke handeling is het gevolg van het intelligibele karakter, terwijl we deze handelingen alleen kennen door middel van het empirische karakter. Dit empirische karakter is echter 'slechts het zintuiglijke schema' van het intelligibele karakter. Het intelligibele karakter is transcendentiaal vrij, namelijk; niet gedetermineerd door een voorafgaande oorzaak. Het zintuiglijk schema daarvan, is de causaliteit van onze handelingen bezien als onderdeel van de verschijningswerkelijkheid en onderhevig aan de voorwaarden van de verschijning, waaronder haar wetmatigheid. De reden dat *elke* handeling het gevolg is van het intelligibele karakter van de wil, en niet slechts goede handelingen dat zijn, is dat ook het negeren van de rede en in plaats daarvan handelen naar onze neigingen vrijwillig is. We besluiten dan geen nieuwe causale reeks te beginnen, maar ons te laten leiden door de natuur. We maken onszelf in zekere zin 'vrijwillig onvrij'. Als dit niet het geval was, zouden immorele handelingen ons ook niet aan te rekenen zijn.

⁵¹ Kant, *KrV*, A541/B569.

⁵² Kant, *KrV*, A553/B581.

Kant kan voldoen aan de eis van de antithese dat alle gebeurtenissen in de tijd moeten volgen op voorafgaande gebeurtenissen volgens een vaste regel, door te stellen dat het empirisch karakter waardoor wij als verschijning een causale relatie met andere verschijningen hebben, onderdeel uitmaakt van de causale reeks van de natuur en daar nooit strijdig mee is: "De rede is dus de bestendige voorwaarde voor alle wilshandelingen waardoor de mens zich als verschijning manifesteert. Elk van die handelingen is nog voor ze plaatsvindt vooraf bepaald in het empirische karakter van de mens."⁵³ Doordat al onze handelingen bepaald zijn in het empirische karakter, ondermijnen onze handelingen nooit de causale reeks van de natuur; als verschijningen maken ze hier onderdeel van uit. Als dit empirische karakter echter atemporeel bepaald is door het intelligibel karakter, en het intelligibele karakter in die zin ten grondslag ligt aan het empirische karakter (dat er een zintuiglijk schema van is), kunnen we aan al onze handelingen tevens vrijheid toeschrijven. Dat leidt tot de conclusie dat een en dezelfde handeling gezien kan worden als vrij en als onderdeel van de causale keten van de natuur, zonder tegenspraak. Dit betekent echter dat het intelligibele karakter het empirische karakter atemporeel bepaalt en in die zin ten grondslag ligt aan de vaste regels van natuurcausaliteit. Wood legt dit als volgt uit:

Kant's theory seems to be the following. Events in time follow a necessary order, as determined by their natural causes. A particular timeless choice of my intelligible character affects the natural world by selecting a certain subset of possible worlds, namely, those including a certain moral history for my empirical character, and determining that the actual world will be drawn from that subset of possibilities. (...) Of every one of my misdeeds it is true that I would have left it undone had I made a different timeless choice. Hence it is in my power to leave any misdeed undone, despite the fact that in the actual world it follows inescapably from what preceded in time.⁵⁴

We beginnen een causale reeks in de natuur, doordat we een 'subset' van mogelijke werelden kiezen. Deze 'nieuwe' causale keten, die gezien kan worden als gevolg van onze vrijheid, is niet in strijd met bestaande causale reeksen. Het betreft immers een 'subset' en niet een onderbreking. We beginnen dus een causale keten in zoverre dat dankzij onze atemporele rede het empirische karakter van onze wil de door ons gewilde causale rol vervult in de verschijningswerkelijkheid. Zonder onze atemporele, vrije wil was dit niet het geval geweest en was de causale keten van de natuur anders verlopen. Hierdoor kunnen we

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Wood, "Kant's Compatibilism", p. 91.

volgens Wood zeggen, dat we de ‘power to leave any misdeed undone’ hebben, ondanks het feit dat onze handelingen in de wereld volgen op een voorgaande gebeurtenis in de tijd volgens een vaste regel.

3.3: De oorzakelijkheid van de rede ten aanzien van de verschijning

Het karakter van het ding op zichzelf betreft volgens Kant een ‘oorzakelijke handeling die ten aanzien van de verschijning oorspronkelijk is’, aangezien elke handeling een ‘gevolg van het intelligibele karakter van de rede’ is. De rede moet daarom in deze interpretatie als oorzaak van handelingen die ook verschijnen gedacht kunnen worden. De vraag is nu hoe we deze oorzakelijkheid moeten begrijpen. De rede kan uiteraard niet de oorzaak van de handeling zijn zoals voorgaande gebeurtenissen in de tijd de oorzaak van andere gebeurtenissen zijn; de categorie causaliteit is enkel van toepassing op de verschijningswerkelijkheid en niet op noumena. Toch spreekt Kant herhaaldelijk van de ‘*causaliteit* van de rede’, van ‘de rede als *oorzaak*’ en van ‘handelingen als *gevolg* van het intelligibele karakter van de rede’. In deze paragraaf zal ik de vraag bespreken in welke zin de rede oorzakelijk is ten aanzien van ons handelen, en hoe dit verschilt van de oorzakelijkheid van de natuur.

“Zo heeft de wil van ieder mens een empirisch karakter, dat uitsluitend een zekere causaliteit van zijn rede is, voorzover die causaliteit aan de hand van haar gevolgen in de verschijning een regel toont.”⁵⁵ De rede bepaalt het intelligibele karakter van de wil, atemporeel. De wil heeft ook een empirisch karakter, dat de causale relatie van onze handelingen als verschijningen betreft en “moet worden afgeleid uit de verschijningen als gevolg.”⁵⁶ Het empirische karakter van de wil kan gedetermineerd worden door de rede, ‘waarna’ het een vaste regel in de verschijning vertoont, die wij door de ervaring kunnen kennen. Deze vaste regel is nu echter het gevolg van vrijheid in plaats van natuur. In een voetnoot voegt Kant hieraan toe:

De eigenlijke moraliteit van handelingen (verdienste en schuld), zelfs die van ons eigen gedrag, blijft ons derhalve geheel en al verborgen. Onze toerekeningen kunnen alleen op het empirische karakter worden betrokken. Maar hoeveel van dat karakter moet worden toegeschreven aan het zuivere gevolg van vrijheid, en

⁵⁵ Kant, *KrV*, A549/B577.

⁵⁶ Kant, *KrV*, A549-550/B577-578.

hoeveel louter aan de natuur [...] kan niemand doorgronden, en dus ook niet met volstrekte rechtvaardigheid beoordelen.⁵⁷

Ons empirisch karakter kan dus deels zijn bepaald door vrijheid (door de rede), en deels door de natuur, voor zover we de natuur onze handeling laten bepalen door ons te laten leiden door onze neigingen. Voor zover het empirische karakter bepaald wordt door natuur, onderbreekt dit karakter natuurcausaliteit niet. Voor zover het empirische karakter bepaald wordt door de rede, ontstaat er wegens deze vrijheid een nieuwe reeks in de verschijningswereld (die er zonder deze vrijheid niet was geweest) die geheel conform alle natuurwetten verloopt. Omdat de bepaling van de wil door vrijheid atemporeel is, ligt deze ten grondslag aan alle verschijningen in de vorm van handelingen en de gevolgen daarvan zoals wij die ervaren en dus kunnen kennen. Elke van onze handelingen is op voorhand bepaald in ons empirische karakter (A553/B581), in zoverre dat de bepaling van de wil door de rede (vrijheid) atemporeel is en daarom aan dit empirische karakter ten grondslag ligt, en de bepaling door middel van natuur volgens natuurcausaliteit vaststaat.

We hoeven dus niet te zeggen dat de rede causaliteit heeft ten aanzien van de verschijning in de zin dat ze direct gevolgen in die verschijning veroorzaakt, maar enkel dat de rede oorzakelijk is ten aanzien van de verschijning, doordat ze als wil wetgevend is, en wij vervolgens het vermogen hebben hiernaar te handelen. De rede vertelt ons 'hoe het zou moeten zijn' in tegenstelling tot hoe het is:

Want misschien had alles niet horen te gebeuren wat volgens de loop der natuur gebeurd is en volgens zijn empirische gronden ook onvermijdelijk moest gebeuren. Soms ontdekken we, of menen we althans te ontdekken, dat de ideeën van de rede werkelijk hun causaliteit ten aanzien van de handelingen van mensen, als verschijningen, doen blijken, en dat die handelingen niet hebben plaatsgevonden omdat ze door empirische oorzaken, maar omdat ze door de gronden van de rede bepaald waren.⁵⁸

De rede geeft ons een idee van hoe de wereld zou moeten zijn. Naar dit idee kunnen we handelen. Of en wanneer we dit werkelijk doen, hoeven we niet te weten om te kunnen zeggen dat dit niet in tegenspraak is met de rede, of met de natuur. Het is denkbaar dat we ons in werkelijkheid altijd alleen maar laten motiveren door empirische oorzaken. Het is echter ook denkbaar dat onze handelingen niet volgen uit empirische oorzaken, maar in

⁵⁷ Kant, *KrV*, noot bij: A551/B579.

⁵⁸ Kant, *KrV*, A550/B578.

plaats daarvan uit vrijheid, doordat het empirische karakter van de wil een gevolg is van de rede in plaats van de natuur. Het noumenale subject is autonoom in zoverre dat de (noumenale) rede wetgevend kan zijn voor de (noumenale) wil. Deze wil heeft echter ook een empirisch karakter, dat wij afleiden uit de ervaring. Dit is onze enige bron van kennis van onze handelingen. Of aan dit empirische karakter de rede of de natuur ten grondslag ligt (en aan welk 'deel' ervan of aan welke handelingen daarvan welke bron gekoppeld is) weten wij niet. Om te beweren dat vrijheid niet strijdig is met de natuur is het echter alleen nodig om de rede als oorzaak van de bepaling van de wil, en daarmee ook het empirische karakter van de wil, te kunnen denken. Watkins stelt het als volgt:

First, Kant holds that the laws of nature depend on the *natures* of things. Second, in the specific case of human beings, Kant wants to suggest – in line with our commonsense views – that we can choose our own characters or natures. These two points, taken together, allow Kant to say, contra van Inwagen, that the laws of nature could in fact be up to us. The contingency of free will is thus compatible with the necessity of the laws of nature because our free will could choose (at least some of) the natures on which the laws of nature, along with their necessity, are based.⁵⁹

Hoe de gedetermineerde keten van de natuur zal verlopen is voorwaardelijk. Een van de voorwaarden die hiervoor bepalend is, is het karakter van de handelende wezens in de wereld. Het is denkbaar dat we ons eigen karakter bepalen doordat de rede de oorzaak van handelingen in de tijd is, doordat ze het intelligibele karakter van de wil bepaalt, waarvan het empirische karakter het zintuiglijk schema is. Doordat deze bepaling atemporeel is gaat deze aan de verschijning van het empirische karakter (dat we pas kennen door het af te leiden uit de ervaring) vooraf, waardoor het niet strijdig is te beweren dat het empirische karakter in de verschijning een regel vertoont, waardoor ze niet strijdig is met de wet van natuurcausaliteit dat alles in de tijd volgt op een voorafgaande gebeurtenis volgens een regel. Hierdoor is het denkbaar dat er een niet-empirische, intelligibele causaliteit ten grondslag ligt aan de empirische causaliteit, zonder dat haar samenhang met de natuurlijke oorzaken ook maar in het minst wordt onderbroken.

⁵⁹ Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, p. 344-345.

Conclusie

In deze scriptie heb ik gepoogd aan te tonen dat een oplossing van de derde antinomie mogelijk is, onder drie voorwaarden.

De eerste voorwaarde was dat er een zodanig onderscheid tussen noumena en phaenomena moet bestaan, dat dit maakt dat we noumena spontane causaliteit kunnen toeschrijven, zonder dat we dit daarmee ook aan phaenomena toeschrijven, aangezien het toeschrijven van spontane causaliteit aan phaenomena zou betekenen dat de samenhang van de verschijningswerkelijkheid ondermijnd wordt, waardoor een oplossing voor de antinomie onhaalbaar wordt. Kant benoemt echter expliciet dat een positieve toepassing van het onderscheid, begrepen als het situeren van twee objecten in twee verschillende werelden, niet is toegestaan. Ik heb beweerd dat Langtons one-world view aan beide eisen kan voldoen, doordat het object dat verschijnt hierin niet verschilt van het object op zich, terwijl de vermogens of eigenschappen van het object wel, in ontologische zin, verschillen. Hierdoor kan vrijheid als vermogen worden toegeschreven aan het een en niet aan het ander, zonder dat er hierdoor sprake is van een positieve toepassing van het onderscheid.

De tweede voorwaarde was dat vrijheid begrepen moet kunnen worden als atemporele zelfwerkzaamheid van de wil, zodat deze vrijheid 'onverschillig' kan zijn ten aanzien van het determinisme van de natuur. Aangezien het determinisme van de natuur niet kan worden verworpen, kan vrijheid hooguit *naast* het determinisme van de natuur gedacht worden, en dus buiten de voorwaarden van verschijning. Als we de vraag willen beantwoorden of een handeling vrij was of niet hoeven we, met deze conceptie van vrijheid, enkel vast te stellen of een handeling het gevolg van zelfwerkzaamheid van de wil was of niet. Of deze handeling daarnaast ook te begrijpen is als onderdeel van de natuur, is voor vrijheid in dat geval irrelevant.

Tot slot moest nog aangetoond worden hoe het mogelijk is dat spontane causaliteit de causale keten van de natuur niet ondermijnt. Ik heb beweerd dat dit mogelijk is, doordat Kant onderscheid maakt tussen het intelligibele en empirische karakter van de wil. Het empirische karakter van de wil, waardoor wij ons manifesteren als verschijning, kan onderdeel uitmaken van de wetmatigheid van de natuur, waardoor aan de eis dat onze handelingen de wetmatigheid van de natuur niet ondermijnen voldaan kan worden. Dit is mogelijk zonder dat hierdoor vrijheid onmogelijk wordt, als aan het empirische karakter een

intelligibel karakter ten grondslag ligt dat haar atemporeel bepaalt. Hierdoor kan de rede als oorzakelijk gezien worden ten aanzien van ons handelen, terwijl onze handelingen als verschijningen volgen op voorgaande gebeurtenissen volgens een vaste regel.

Hoewel het mogelijk is te stellen dat een dergelijke atemporele, noumenale keuze ver afstaat van de manier waarop we moraliteit ervaren in het dagelijks leven, en de theoretische voorwaarden complex en moeilijk te begrijpen zijn, zijn er ook voordelen van deze conceptie van vrijheid ten aanzien van onze alledaagse opvatting van vrijheid en morele verantwoordelijkheid. Zo hadden we alles wat we gedaan hebben ook anders kunnen doen (mits we een andere atemporele keuze hadden gemaakt, waardoor we een ander empirisch karakter hadden vertoond en dus een andere causale rol hadden vervuld in de natuur). Dit is een van de belangrijkste voorwaarden voor morele verantwoordelijkheid. Daarnaast kunnen we onze neigingen negeren en in plaats daarvan handelen naar de rede. En: ook al weten we dat we geboren zijn met bepaalde neigingen en, bijvoorbeeld, een bepaalde jeugd hebben gehad die invloed heeft op onze neigingen en ons karakter; toch achten we onszelf en anderen moreel verantwoordelijk voor al onze keuzes, ook al komen ze voort uit zaken waar we geen zeggenschap over hebben. We zijn vrij doordat we ons op de door ons gewilde manier kunnen verhouden tot gebeurtenissen in de wereld.

Uit de in deze scriptie behandelde overwegingen volgt de conclusie dat Kant de taak die hij voor ogen had volbracht heeft: de derde antinomie van de rede berust op schijn, in zoverre dat er een coherente conceptie van (de theoretische grond voor) vrijheid mogelijk is, die niet strijdig is met het determinisme van de natuur, of de rede.

Bibliografie

Kant, Immanuel. *Kritiek van de zuivere rede*. Vertaling, inleiding en annotaties Jabik Veenbaas en Willem Visser. Amsterdam: Boom, 2004.

Langton, Rae. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. New York: Oxford University Press, 1998.

Pereboom, Derk. "Kant on Transcendental Freedom." *Philosophy and Phenomenological Research* 73 (2006), 537-567.

Priest, Stephen. "Kant's Concept of Freedom in the Critique of Pure Reason," December 2007.

http://www.philosophy.ox.ac.uk/__data/assets/pdf_file/0015/1374/Kants_Concept.pdf
(geraadpleegd 26 januari 2015).

Watkins, Eric. *Kant and the Metaphysics of Causality*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Wood, Allen. "Kant's Compatibilism." In *Self and Nature in Kant's Philosophy*, edited by Allen Wood, 73-101. London: Cornell University Press, 1984.