



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Die heilige Poesie: toward a practical account of the Hegelian art of sublimity

Ibarra Becerra, V.M.

Citation

Ibarra Becerra, V. M. (2022, February 1). *Die heilige Poesie: toward a practical account of the Hegelian art of sublimity*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3256550>

Version: Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3256550>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Samenvatting

Deze dissertatie behandelt Hegels theorie van het sublieme (*das Erhabene*). Ik richt mij in het bijzonder op *die heilige Poesie* (heilige poëzie), een kunstvorm die hij met de Joodse Psalmen in verband brengt. Deze symbolische kunstvorm maakt de kern uit, stel ik, van Hegels benadering van sublimiteit. Deze kunstvorm is, op haar beurt, het eerste ontwikkelingsstadium van schoonheid, oftewel wat Hegel als de oorsprong van kunst beschouwt.

Ik betoog dat Hegels begrip van het sublieme onvoldoende verkend is binnen het veld van Hegel-onderzoek en binnen de esthetica in het algemeen. Ik onderscheid twee hoofdoorzaken voor deze omissie. Ten eerste heeft de focus op het probleem van het einde van kunst vele andere onderwerpen in Hegels esthetica overschaduwd die wel degelijk het analyseren waard zijn. Ten tweede zijn Hegels reflecties op het sublieme in de marge belandt vanwege de invloedrijkheid van Kants derde *Kritiek* – in het bijzonder zijn theorie van sublimiteit – in de hedendaagse esthetica.

Hegels poging om een theorie van sublimiteit te ontwikkelen lijkt een marginale rol in zijn grotere esthetische project te spelen. Daarom wordt deze theorie in de huidige literatuur doorgaans geïnterpreteerd als bewijs van zijn geringe interesse in het onderwerp. Ik beweer daarentegen dat het gebrek aan kritisch onderzoek naar Hegels conceptie van sublimiteit tot misinterpretatie en vereenvoudiging ervan heeft geleid. Dit vindt plaats op twee manieren. Allereerst bestaat de misconceptie dat Hegels theorie van het sublieme simpelweg een objectieve vertaling van Kants zogenaamd ‘subjectieve’ begrip is. Daarnaast begaat men een fout door Hegels esthetische belangstelling – niet alleen met betrekking tot het sublieme, maar zijn hele project – te negeren op basis van de vooronderstelling dat zijn interesse in kunst uitsluitend gemotiveerd wordt door de ontwikkeling van de filosofie. Ten onrechte bestaat het beeld dat Hegel de kunst offert voor het belang van de filosofie.

Ik stel dat Hegels *schijnbare* gebrek aan interesse in het sublieme eerst opgehelderd en geïnterpreteerd dient te worden, en wel in het licht van zijn commentaren op de *heilige Poesie*. Hegels kritiek van het Joodse begrip van godheid kan namelijk zijn gebrek aan enthousiasme voor het sublieme verklaren. Om deze interpretatie te onderbouwen is het noodzakelijk om voorbij het domein van Hegels esthetica te bewegen. Willen we Hegels houding jegens sublimiteit volledig kunnen reconstrueren en verhelderen, dan moeten we terugkeren naar zijn vroege praktische discussie, voor 1800, met Kantiaanse moraliteit – wat eveneens de oorsprong is van zijn kritiek op de Joodse religie. In deze vroege periode wijst Hegel zowel Kants moraliteit als de Joodse verhouding tot godheid af omdat zij het vrije handelingsvermogen onjuist benaderen. Volgens Hegel vertegenwoordigen zij allebei falende concepten van vrijheid.

Die heilige Poesie als sublimiteitskunst schetst, in Hegels kijk, een God die subjecten schept en deze vervolgens verlaat. De Joodse psalmen drukken het onvermogen uit van de schepselen voor God de schepper, die zich van hen afgekeerd heeft. Het schepsel is niet in staat om godheid te begrijpen omdat dit absoluut, oneindig, en afgescheiden is – oftewel, de oorsprong van de wet. In deze zin blijft het schepsel alleen achter, ‘buiten’ oneindigheid en gehoorzaamend. Volgens Hegel leidt dit begrip van godheid als een afzonderlijke oneindigheid, en als de oorsprong van de wet, tot een dualistisch begrip van de wereld, waarin het individu geen enkele vorm van vrijheid kan realiseren. Hij heeft daarom op praktische gronden bezwaar tegen dit type sublimiteit. Uiteindelijk drukt het idee van een eindig schepsel ‘buiten’ oneindigheid – in Hegels opvatting – een vals begrip van oneindigheid uit: Hoe kan iets buiten oneindigheid bestaan als oneindigheid onmetelijk, het geheel, moet zijn? Naast het praktische bezwaar maakt Hegel dus ook een logisch bezwaar tegen de structuur die in de kunst van het sublieme uiteengezet wordt. Deze dissertatie focust op het praktische probleem dat ten grondslag ligt aan Hegels beschouwingen op het onderwerp.

De hierboven beschreven structuur van Hegels theorie van het sublieme komt tot stand, beweert ik, via zijn vroege discussie met Kants praktische filosofie in de periode voor 1800. In diezelfde tijd bekritiseert Hegel voor het eerst ook het Joodse begrip van godheid. Op vergelijkbare gronden wijst hij Kants moraalfilosofie af, die hij namelijk als een vorm van Jodendom begrijpt. En het is Hegels kritiek op Kants dualisme die zijn weerstand verklaart tegen het dualistische begrip van godheid, zoals dat in de Joodse psalmen, *die heilige Poesie* en Kants eigen categorische imperatief naar voren komt. Hegels afwijzing van Jodendom staat weliswaar in een lange traditie van protestantse denkers, terugvoerend tot

Mendelssohn, toch leunt zijn analyse van Jodendom met name sterk op Kants praktische filosofie.

Ik betoog daarom dat Hegels kritiek op zowel Kants moraliteit als het joodse begrip van godheid (en hun beider dualisme) paradoxaal genoeg gebaseerd is op Hegels vroege Kantianisme. Daarmee bedoel ik dat het conceptuele gereedschap dat Hegel ontwikkelt – de taal die hij gebruikt – om dit dualisme af te kunnen wijzen uit Kantiaans materiaal gehouwen is. Dit is een belangrijke hulphypothese van deze dissertatie. Ik analyseer daarom hoe, tussen 1795 en 1800, Hegel eerst Kants praktische filosofie omarmt en er dan afstand van neemt. Ik laat zien dat zijn positie met betrekking tot autonomie radicaal verandert en dat hij, zodoende, schatplichtig blijft aan Kants begrip van *Heteronomie*. In “Das Leben Jesu” en in “Die Positivität der christlichen Religion,” verwerpt Hegel Jodendom als een vorm van heteronomie. Hij gebruikt ‘heteronomie’ dan op dezelfde wijze als Kant doet in zijn moraalfilosofie, namelijk als een handelingsvermogen gebaseerd op externe, niet interne, geboden. Het betreft een handelingsvermogen dat bepaald wordt door inclinaties of zintuiglijke stimuli in brede zin. Later echter, in “Der Geist des Christentums und sein Schicksal,” verwerpt Hegel Kants filosofie door het als Jodendom weg te zetten, juist met behulp van de Kantiaanse notie van heteronomie.

Het begrip van Jodendom als heteronomie volhardt in Hegels filosofie als een Kantiaans element, ondanks zijn breuk met Kant. Dit is de sleutel tot een verklaring van het probleem van de wet: waarom en hoe verleent de wet, die zich manifesteert in het sublieme, geen vrijheid aan schepselen. Deze dissertatie verheldert zodoende Hegels schijnbare gebrek aan interesse in het sublieme door zijn praktische beschouwingen op autonomie vis-à-vis de heteronomie te bestuderen. Hegel diagnosticeert heteronomie in dualistische wereldbeelden, waarbij de kunst van het sublieme een paradigmatisch geval is van zulke machteloosheid en onvrijheid.

Om bovenstaande filosofische problemen uit te werken is deze dissertatie in twee delen opgesplitst. In het eerste deel behandel ik de esthetische dimensie van Hegels theorie van het sublieme. In het tweede deel benader ik de praktische dimensie van het sublieme en ontwikkel ik de centrale these van deze dissertatie. In het vervolg van deze inleiding vat ik ieder deel kort samen.

Het eerste deel bestaat uit drie hoofdstukken:

Hoofdstuk 1 behandelt de receptie van Hegels sublieme in het Hegel-onderzoek en de esthetica. Ik zoek verklaringen voor de gebrekkige aandacht voor Hegels theorie van het sublieme. In het geval van Hegel-onderzoek komt dit door de

obsessie met de these van het einde van kunst. In het geval van esthetica speelt de gewichtige invloed van Kants theorie van het sublieme een grote rol, met name na de Tweede Wereldoorlog. Dit hoofdstuk maakt de lacune in de literatuur wat betreft Hegels sublimiteit zichtbaar en toont hoe deze lacune tot twee typen verkeerde interpretaties heeft geleid. Enerzijds zijn er misinterpretaties die Hegels esthetica behandelen als enkel een objectieve vertaling van Kants subjectieve benadering tot kunst. Andere verkeerde lezingen zien Hegels esthetica onterecht als een kleine stap naar de verwerkelijking van de absolute geest.

Hoofdstukken 2 en 3 reconstrueren Kants en Hegels theorieën van het sublieme in de context van hun respectievelijke esthetica: respectievelijk *Kritik der Urteilskraft* en *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Via een gedetailleerde uiteenzetting hiervan beoog ik een aantal van de misinterpretaties, in het vorige hoofdstuk aangedragen, te weerleggen. In het bijzonder betoog ik dat Hegels beschouwingen op het sublieme niet begrepen moeten worden als een objectieve versie van Kants sublimiteit. De reconstructie van Kant zijn sublieme bestaat uit twee delen. Enerzijds is er de chaotische veelheid aan zintuiglijke impressies die elke conceptualisering weerstaat. Dit onderbreekt het kenvermogen omdat het doelloos verschijnt en roept een gevoel van ontevredenheid op in de handelende persoon. Hiertegenover plaatst Kant het vermogen van de rede om het idee van een totaliteit voort te brengen dat zich tot niets in de zintuiglijke wereld verhoudt. Dankzij deze interventie van de rede voelt de handelende persoon vreugde. Op deze manier beargumenteert Kant dat niets zintuiglijks subliem kan zijn – het idee van het sublieme huist in de handelende persoon. Hoewel deze zich in eerste instantie onmachtig voelt biedt de zintuiglijke machteloosheid, via de interventie van de geestelijke vermogens, ruimte voor een soort innerlijke vrijheid. Deze vrijheid is daarom slechts intern, wat voor Hegel een zuiver stoïcisme impliceert; dat wil zeggen, een *dualisme* tussen het zintuiglijke en het verstandelijk kenbare.

Uit de reconstructie van Hegels sublieme in hoofdstuk 3 blijkt dat Hegel een gebrek aan vrijheid toeschrijft aan de kunst van sublimiteit, *die heilige Poesie*. In zijn beschrijving van de relatie tussen schepper en schepsel beklemtoont Hegel de volledige machteloosheid van de tweede. Daarnaast benoemt hij het onvermogen van heilige poëzie om vorm te geven aan oneindigheid, wat als een op zichzelf staand en fundamenteel verschillende substantie begrepen wordt. De wet vloeit voort uit oneindigheid – de hoogste wetgever – en het schepsel moet hier in zijn eindige en machteloze toestand aan gehoorzamen. Er is geen vrijheid mogelijk voor het schepsel en dit maakt Hegels sublieme onverenigbaar met Kants sublieme. Dit hoofdstuk het sublieme daarom als ‘onvrijheid’. Dit is de sleutel tot ons be-

grip van Hegels schijnbare gebrek aan interesse in sublimiteit. Om een volledige verklaring van dit onderwerp te kunnen bieden is het noodzakelijk om voorbij zijn beschouwingen op de esthetica ook het praktische domein te betrekken.

Het **tweede deel** bestaat uit twee hoofdstukken. Hoofdstuk 1 toont de totstandkoming van Hegels kritiek op Jodendom door een reconstructie van zijn lezing van Kants praktische filosofie, zijn daaropvolgende twist met Kants vrijheidsbegrip en de ontwikkeling van een alternatief voor dualisme; dat wil zeggen, liefde als het te boven komen van Kants morele wet. Dit is het langste hoofdstuk van deze dissertatie omdat het gewijd is aan de hoofdtak van deze studie: het blootleggen van de praktische wortels van Hegels sublieme. Hoofdstuk 2 laat zien hoe de reconstructie van Hegels sublieme een licht kan werpen op de esthetische traditie die zijn werk foutief blijft interpreteren of zelfs negeert.

Hoofdstuk 1 is, vanwege haar lengte, onderverdeeld in twee secties, die elk ieder weer in subhoofdstukken zijn ingedeeld.

In de eerste sectie (**1.1**) van dit hoofdstuk verken ik de antecedenten van Hegels voorstelling van Jodendom in Kants praktische filosofie, meer bepaald Kants notie van *Heteronomie*. Hiertoe concentreer ik de analyse op Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).

De tweede sectie (**1.2**) draait om drie vroege fragmenten die de kern van deze dissertatie uitmaken: (**1.2.1**) “Das Leben Jesu” (1795), (**1.2.2**) “Die Positivität der christlichen Religion” (1795–1796), en (**1.2.3**) “Der Geist des Christentums und sein Schicksal” (1798–1800).

In de sectie over het fragment “Das Leben Jesu” (**1.2.1**) betoog ik dat Hegels tegenstelling tot Jodendom gegrond is in Kants praktische filosofie. Ik laat zien hoe Hegel Kants begrip van de categorische imperatief *toepast* op het leven van Jezus. Volgens Hegel is Jezus de belichaming van de deugdzame mens. De analyse van dit fragment bewijst dat Hegels notie van heteronomie – en dus zijn notie van Jodendom – gebaseerd is op Kants praktische filosofie, in het algemeen, en op Kants conceptie van autonomie in het bijzonder, zoals reeds uitgewerkt in de eerste sectie van hoofdstuk 1.

Fragment (**1.2.2**) “Die Positivität der christlichen Religion” wordt in twee subhoofdstukken besproken. Uit de analyse van het fragment blijkt hoe Hegel zijn begrip van heteronomie, vormgegeven door Kant, uitbreidt tot een kritiek van alle positieve doctrines, met name die van het Christendom. Deze kritiek helpt begrijpen waarom Hegel bepaalde gebruiken van de Christelijke kerk afwijst. Met name hekelt hij de praktijken die volgers tot de gewoonte aanzet om heterono-

mische relaties met autoriteit aan te gaan – zoals het geval is met het Joodse volk in *die heilige Poesie*.

De analyse van het derde fragment (1.2.3) “Der Geist des Christentums und sein Schicksal,” is het meest uitgebreid omdat het alle negen subfragmenten van deze tekst behandelt. Doorheen deze sectie toon ik hoe Hegels kritiek van Jodendom op Kants notie van heteronomie gebaseerd blijft, ook al wijst Hegel tegen deze tijd Kantiaanse moraliteit openlijk af. In het bijzonder neemt Hegel in die periode afstand van Kants manier om autonomie te begrijpen op basis van de categorische imperatief. De analyse maakt zichtbaar hoe Hegel, in zijn afwijzing van Kants conceptualisering van de wet, de heteronome Joodse wet vergelijkt met de Kantiaanse categorische imperatief. Aangezien Hegels veroordeling van Jodendom haar grond heeft in Kantiaanse moraliteit, zet Hegel in deze vergelijking in wezen Kant tegenover Kant – dat wil zeggen, hij komt tot de conclusie dat Kants categorische imperatief *heteronomisch* is in Kantiaanse termen. Zodoende zoekt Hegel naar een nieuwe manier om vrijheid voor te stellen, anders dan Kant. De analyse van noties van liefde, leven en de *pleroma* laat zien hoe Hegel Kantiaanse filosofie en Jodendom afwijst en ze als dualistisch hekelt, maar ook hoe hij er niet in slaagt om een vorm van vrijheid te ontwikkelen op basis van de individuele liefde voor het levende wezen.

Hoofdstuk 2 van deel 2 biedt, tot slot, een schets van de manier waarop een reconstructie van Hegels sublieme een nieuw licht werpt op de hedendaagse esthetica. Hiertoe analyseer ik Rancière’s kritiek op Lyotards beschouwingen op het sublieme. Ik laat zien hoe Lyotards voorstel voor een zuiver negatieve kunst – dat wil zeggen, een kunst die weigert de ervaring van de catastrofe, ofwel een sublieme ervaring, over te brengen – volgens Rancière een gevaarlijke Ander voortbrengt. De toewijding van de kunst aan deze Ander ontnemt haar namelijk haar emancipatoire kracht. Rancière benadrukt in zijn analyse het dualistische karakter van Lyotards benadering op sublimiteit, waarin, onopgemerkt, Hegels stellingname tegen het dualisme van Kant en *die heilige Poesie* weerklinkt. Ik betoog dat Rancière’s kritiek de algemene tegenwerping van Hegel tegen Kant en de Joodse psalmen herhaalt; namelijk, dat een sublieme vormgeving van de wet de mensheid vrijheid ontzegt. Desalniettemin is Rancière niet bij machte om zijn diagnose te onderbouwen omdat hij, als zoveel andere hedendaagse lezers, Hegels theorie van sublimiteit verkeerd begrepen heeft, zoals ik in hoofdstuk 1 van het eerste deel liet zien.